

المستنصفى

من كتاب الأختل

في أصول الفقه

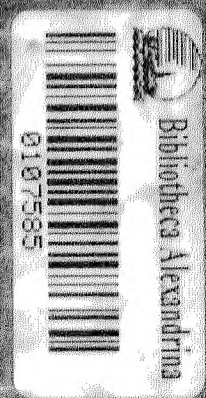
وغيره

طبع في المطبعه

بمصر

الطبعه الاولى

سنة ١٢٨٥



Bibliotheca Alexandrina
0107585

الكتاب : المستصفى فى علم الاصول
المؤلف : الامام أبى حامد بن محمد غزالى
الناشر : انتشارات دارالذخائر
القطع : وزيرى
الطبعة : الثانية
المطبعة : نمونه - قسم
عدد المطبوع : ١٠٠٠ نسخة
سنة الطبع : ١٣٦٨ هـ . ش
عدد الصفحات : الجزء الاول ٤٤٨ صفحة

المُسْتَصْفَى

مِنْ عِلَالِ الْأُصُولِ

لِلإِمَامِ أَبِي حَامِدٍ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْغَزَالِيِّ

وَبَدَيْتُهُ

فَوَاتِحُ الرِّحْمَةِ بِشَرْحِ مَسَائِمِ الثَّبُوتِ

فِي أَصُولِ الْفِقْهِ

الجزء الأول

لا اله الا الله محمد رسول الله

الجزء الاول

من

كتاب المستصفي من علم الاصول للامام حجة الاسلام أبي حامد
محمد بن محمد بن محمد الغزالي/ ومعه كتاب فوائج الرجوت
للعلامة عبد العلي محمد بن نظام الدين الانصاري
بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه أيضا
للإمام المحقق الشيخ محب الله
ابن عبد الشكور رجمهم
الله ونفع بهم
أجمعين

(تنبيه)

(قد وضعنا المستصفي في صدر الصحيفة ثم أتبعناه فوائج الرجوت
وفصلنا بينهما ما بجدول فليعلم)

الطبعة الاولى

بالمطبعة الاميرية ببولاق مصر الحميه

سنة ١٣٢٢

طبع به

ومن يتوكل على الله
فحسب

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾

(الحمد لله) القوى القادر الولي الناصر اللطيف القاهر المنتقم الغافر الباطن الظاهر الاول الآخر الذي جعل العقل أريج الكنوز والذخائر والعلم أريج المكاسب والمتاجر وأشرف المعالي والمفاخر وأكرم المحامد والمآثر وأجسد الموارد والمصادر فشرفت بأبائه الاقلام والمحابر وتزينت بسماعه المحاريب والمنابر وتحلت برقومه الاوراق والدفائر وتقدم بشرفه الاصاغر على الاكابر واستضاءت بهائه الاسرار والضمائر وتنورت بأنواره القلوب والبصائر واستحضر في مشائمه ضياء الشمس الباهر على الفلك الدائر واستصغر في نوره الباطن ما ظهر من نور الاحداق والنواظر حتى تغلغل بضياءه في أعماق المغضات جنود الخواطر وان كادت عنها النواظر وكشفت عنها الحجب والسواتر والصلاة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خلق الانسان بعد أن لم يكن شيأ مذكورا وهداه الى ما تنبأ به صلاح معانيه ومعاده كما كان في الكتاب مسطورا وأغرقتنا في بحار فضله وجوده وأطلق الموجودات بآيات وجوب وجوده لنستدل به على توحيد ذاته وجلالة صفاته ونؤمن به كما هو بأسمائه ونشكره على ما وهبنا من نعمائه ونحمده على ما أعطانا من آلائه ونثني عليه الخير أعظم ثنائه ونشهد أن لا اله الا الله ونشهد أن محمدا عبده ورسوله بعثه الله تعالى هاديا وبشيرا ونذيرا وداعيا للخير الى الرحمن بدار منيرا ذلك النبي الذي خرق السبع السموات العلى ووصل الى مكان سوى وعلم هناك علم اللوح والقلم وجاز مقامه لم يصل اليه لواحد من الانبياء مقدم ودنا الى ربه الاعلى فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى فرأى ما لا عين رأت ولا

على محمد رسوله ذى الغنصر الطاهر والمجد المتظاهر والشرف المتناصر والكرم المتقاطر المبعوث بشيرا
للمؤمنين ونذرا للكافرين وانما نبشيره كل شرع غار ودين دائر المؤيد بالقرآن المجيد الذى لا يمله سامع ولا أثر
ولا يدرك كنه جزائه ناظم ولا نثر ولا يحيط بجانبه وصف واصف ولا ذكر ذاك وكل بليغ دون ذوق فهم جليات أسراره قاصر
وعلى آله وأصحابه وسلم كثيرا كثيرة ينقطع دونها عمر العاذا الحاصر (أما بعد) فقد تناطق قاضى العقل وهو الحاكم الذى
لا يعزل ولا يبتذل وشاهد الشرع وهو الشاهد المزكى المعذل بأن الدين اذا رغرر لادار سرور ومطية عمل لامطية
كسل ومنزل عبور لامتنزه حبور ومحل تجاره لامسكن عماره ومجرب ضاعتها الطاعة وربحها الفوز يوم تقوم
الساعة والطاعة طاعتان عمل وعلم والعلم أنجحها وأربحها فإنه أيضا من العمل ولكنه عمل القلب الذى هو أعز الأعضاء
وسعى العقل الذى هو أشرف الاشياء لأنه من كبر الديانة وحامل الامانة اذ عرضت على الارض والجبال والسماء فاشفق
من جملها وأبين أن يحملها غاية الآباء (ثم العلوم ثلاثة) عقلية محض لا يبحث الشرع عليه ولا تدب اليه كالحساب
والهندسة والفجوم وأمثلة من العلوم فهى بين ظنون كاذبة (١) لاثقة وأن بعض الظن اثم وبين علوم صادقة لا منفعة لها
ونعوذ بالله من علم لا ينفع وليست المنفعة فى الشهوات الحاضرة والنعيم الفاخرة فانها فانية دائره بل النفع ثواب دار
الآخرة * ونقل محض كالأحاديث والتفاسير والخطب فى أمثالها يسير اذ مستوى فى الاستقلال بها الصغير والكبير لأن
قوة الحفظ كافية فى النقل وليس فيها مجال للعقل وأشرف العلوم ما ألدوج فيه العقل والسمع واصطبغ فيه رأى
والشرع وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل فلا هو تصرف محض
العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول ولا هو مبنى على محض التقليد الذى لا يشهد به العقل بالتأييد والتسديد ولا حل
شرف علم الفقه وسببه وفر الله دواعى الخلق على طلبه وكان العلماء به أرفع العلماء مكانا وأجلهم شانا وأكثرهم أنبا
وأعوانا فتقاضى فى عنقه وان شأى اختصاص هذا العلم بفوائد الدين والدنيا وثواب الآخرة والأولى أن أصرف اليه من مهلة

أذن سمعت ولا خطر على قلب نفس غنبت وحاز مكانة عالية على مكانة الاولين والآخرين وكان نبيا وأدم بين الماء والطين
فيما ناظم الوجود وبخالق الخير والجلود وبمالك الملك والمذكوت وبأواهب الجبروت والناسوت صل عليه صلاة تقنيه
وترضيه وعلى آله الذين وهبوا المنازل الشريفة والمقامات الرفيعة وأصحابه الذين حازوا السبق فى نصرة الشريعة
الغراء والخليفة السبعة البيضاء الباذلين أنفسهم فى سبيل الله لأعلاء الدين والايان وهدم بنيان الكفر والطغيان
لاسيما الخلفاء الراشدين الى الله داعين هم الذين عرجوا معارج الولاية والعرفان وبذلوا جهدهم لاغلاء كلمة
الرحن وعلى من تبعهم باحسان الباذلين جهدهم فى استنباط الاحكام والسالفين ذروة الكمال فى تبيان الجلال
والحرام وأفض على برجتك العلوم الدقيقة والاعمال المرضية الشريفة وهبى أكرم الايمان ويوم لقائك عالمي
باحسان وصل على حبيبك وآله وأصحابه الكرام وأنزل عليه وعليهم السلام (أما بعد) فيقول العبد الضعيف
المفتقر الى رحمة القوي عبد العلى محمد بن نظام الدين محمد بن القبيلة الانصارية عاملهما الله تعالى باحسان وتجلي
الرب عليهم يوم القيامة باسم الرحمن ان كمال أعيان الانبياء ومن هو أشرف موجودات الايمان اكتمال عين بصيرته
بكمال العلوم الحقيقية والتجلي بسرهم بالمعارف اليقينية وهذا يحصل بالاتباع الشريعة الغراء والافتداء بالخليفة
السبعة البيضاء ولا يتأتى ذلك الا بتكميل القوة النظرية بالايمان والاسلام وتكميل القوة العملية بأعمال تهدي الى دار
السلام وانما ذلك بمعرفة الاحكام الفرعية واستخراج القواعد الفقهية الشرعية ولا يتيسر السلوك فى هذا الوادى الا
بالتزود بالمبادئ ومن ينه اعلم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول أجله الفنون قدرا وأدق العلوم سرا عظيم الشأن
بأهر البرهان أكثرها الفضائل جمعا وفى تخرج الاحكام الالهية نفعا ويكون الرجل به فى الاسرار الربانية بصيرا وعلى
حبل غوامض القرآن قدرا ولقد تصدى لنعاطيه جم غفير من العلماء ولم ينظر على حل مشكلاته الا واحد بعد واحد من
الاذكياء ولقيت أقدام أذهانهم السافرة نصبا وكلت مطايا عقولهم السارية تعباً ولم يصل الى كنه أسراره الا من غرق فى بحار

(١) قوله لاثقة كذا فى الاصل همزة قبل القاف من السابقة وانظر كتبه مصححه

العصر صدرنا وأن أخص به من متفلس الحياة قدرا فصنفت كتابا كثيرة في فروع الفقه وأصوله ثم أقبلت بعده على علم طريق الآخرة ومعرفه أسرار الدين الباطنة فصنفت فيه كتابا بسيطة كتابا حيا علم الدين ووجيزة كتابا جواهر القرآن وبسيطة كتابا كيمياء السعادة ثم ساقى قدر الله تعالى إلى معاودة التدريس والأفاده فاقترح على طائفة من محصلي علم الفقه تصديقا في أصول الفقه أصرف العناية فيه إلى التلخيص بين الترتيب والتحقيق وإلى التوسط بين الاختلال والاملاص على وجه يقع في الفهم دون كتاب تهذيب الأصول لميله إلى الاستقصاء والاستكثار وفوق كتاب المخول لميله إلى الإيجاز والاختصار فأجبتهم إلى ذلك مسنة مينا بالله وجعت فيه بين الترتيب والتحقيق لفهم المعاني فلا مندوحة لأحدهما عن الثاني فصنفته وأثبت فيه بترتيب الطيف عيب يطلع الناظر في أول وهلة على جميع مقاصد هذا العلم ويقده الاحتواء على جميع مسارح النظر فيه فكل علم لا يستولى الطالب في ابتداء نظره على مجامعه ولا مبانيه فلا مطنع له في الظفر بأسراره ومباغيه وقد سميت **(كتاب المسنن في من علم الأصول)** والله تعالى هو المسؤول لينعم بالتوفيق ويهدي إلى سواء الطريق وهو باجابة السائلين حقيق

(صدر الكتاب) أعلم أن هذا العلم الملقب بأصول الفقه قدر نبنا وجعناه في هذا الكتاب وبنينا على مقدمة وأربعة أقطاب المقدمة لها كالتوطئة والتمهيد والأقطاب هي المشتبه على لباب المقصود ولندكر في صدر الكتاب معنى أصول الفقه وحده وحقيقته أولا ثم مرتبته ونسبته إلى العلوم ثانيا ثم كيفية انشعابه إلى هذه المقدمة والأقطاب الأربعة ثالثا ثم كيفية اندراج جميع أقسامه وتفاصيله تحت الأقطاب الأربعة رابعا ثم وجه تعلقه بهذه المقدمة خامسا

(بيان حد أصول الفقه) أعلم أنك لا تفهم معنى أصول الفقه ما لم تعرف أولا معنى الفقه والفقه عبارة عن العلم والفهم في أصل الوضع يقال فلان يفقه الخير والشر أي يعلمه ويفهمه ولكن صار يعرف العلماء عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية الثابتة لأفعال المكلفين خاصة حتى لا يطلق بحكم العادة اسم الفقيه على متكلم وفلسفي ونحوي ومحدث ومفسر بل

فيضه القويم وأنى الله تعالى بقلب سليم ولقد صنفت فيها كتب شريفة وصحف أنيقة ودقائق مبسوطة ومختصرات مضبوطة وكان كتاب المسنن لم ينمنا مختصرا مؤسسا على قواعد المعقول واقعا في معارك الفعول وتلقى من ينهنا بالقبول حتى طارت به إلى الآفاق الدبور والقبول وكان يختلج في صدرى أن أشرحه شرحا يزيل الصعاب ويميز القسرين الباب بيد أنه كان يعوقني عن ذلك ما شاهدت في الطلاب يطلبونه من تكاسل العزائم ومضاء عجزهم كأنه نطعت عليهم التماسم وأن رياض العلوم صارت ناضبة الماء ذاهبة الرواء ولم تبق أزهارها زاهرة وأنوارها باهرة وظهر الأقوام الذين اتخذوا العلم ظهريا وتصدى الرئاسة الذين ظنوه شيا فريا وغلبت الجهلة وهلكت الأكمله حتى طارت بالعالمين العنقاء وبقي من ليس للعليل منهم شفاء ثم لما تأملت بأمعان النظر ووجهت عنان الفكر رأيت وسيلة يوم الجزاء عندهم من يجلس بين العالمين للقضاء فالمرجوع من رجة التي سبقت غضبه أن يدخل في بحار كرمه من عقبه والمأمول من الكرامه أن يعفو ما فرطت من الجهالة فأجعت قصدى وبالغت جهدى إلى أن شرعت في المقصود بحيث لا يتجاوز الطريق المعهود سائلا ومضرعا إلى الله تعالى أن يعصمني عن الخطأ وأكون في انحياز وعدى أصدق من القطا متشبها بأذيال رسوله الكريم الذي فيضه عيم هو كاسمه محمد ومحمود لولاهما ظهر من الله الجود بأفاضة الوجود على حقائق كل موجود وآله وأصحابه الذين هم خلفاؤه في إقامة الدين وخلق إليه داعين وصلاة الله تعالى وسلامه عليه وعليهم أجمعين ومستمدان الذين حازوا أوصيات السبق في التعمق وعلاساوات التدقيق وتنوورا بالأنوار الإلهية وتخلقوا بالاخلاق الربانية وسافرت أرواحهم فعرجت أفلاك العرفان وحصلت الحكمة الحقة من غير برهان وقاموا كل لحظة بين يدي الرحمن وتجلى الله تعالى عليهم باسم المنان قائلا

فسير واعلى سيري فاني ضعيفكم * وراحتي بين الواحد والظالم

لا سيما من هو بحر المعارف والأسرار وعن وجه المسائل كاشف الاستار حل سعيه تنفيذ الأحاديث النبوية وتعليم ما جاء من الحضرة المصطفوية الذي عرج معارج الارتقاء في تقويم علوم الاهتداء الذي كاسمه جادين سليمان عليه الرحمة

يختص بالعلماء بالأحكام الشرعية الثابتة للأفعال الإنسانية كالوجوب والحظر والالاحة والتدب والكرهية وكون العقد صحيحاً أو فاسداً أو باطلاً وكون العبادة قضاءً أو أداءً أو أمثاله ولا يخفى علينا أن للأفعال أحكاماً عقلية أي مدركة بالعقل ككونها أعراضاً وقائمة بالحلل ومخالفة للجوهر وكونها أو كونها حرة وسكوناً أو أمثالها والعارف بذلك يسمى متكلماً لافقها وأما أحكامها من حيث أنها واجبة ومختورة ومباحة ومكرهة ومنعوبة اليها فاعلمنا بتولي الفقيه بيانها فإذا فهمت هذا فافهم أن أصول الفقه عبارة عن أدلة هذه الأحكام وعن معرفة وجود دلالتها على الأحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل فإن علم الخسلاف من الفقه أيضاً مشتمل على أدلة الأحكام ووجود دلالتها ولكن من حيث التفصيل كدلالة حديث خاص في مسألة النكاح بالاولى على الخصوص ودلالة آية خاصة في مسألة متروك التسمية على الخصوص وأما الأصول فلا يتعرض فيها لأحدى المسائل ولا على طريق ضرب المثال بل يتعرض فيها لأصل الكتاب والسنة والاجماع ولشروط صحتها وثبوتها ثم لوجود دلالتها الجملة أمام من حيث صيغتها أو مفهوماً لفظها أو مجرى لفظها أو معقول لفظها وهو القياس من غير أن يتعرض فيها لمسألة خاصة فهذا تفارق أصول الفقه فروعه وقد عرفت من هذا أن أدلة الأحكام الكتاب والسنة والاجماع فالعلم بطرق ثبوت هذه الأصول الثلاثة وشروط صحتها ووجود دلالتها على الأحكام هو العلم الذي يعبر عنه بأصول الفقه

(بيان مرتبة هذا العلم ونسبته إلى العلوم) اعلم أن العلوم تنقسم إلى عقلية كالطب والحساب والهندسة وليس ذلك من غرضنا وإلى دينية كالكلام والفقه وأصوله وعلم الحديث وعلم التفسير وعلم الباطن أعني علم القلب وتطهيره عن الأخلاق الذميمة وكل واحد من العقلية والدينية ينقسم إلى كائنة وجزئية فالعلم الكلي من العلوم الدينية هو الكلام وسائر العلوم من الفقه وأصوله والحديث والتفسير علوم جزئية لأن المفسر لا ينظر إلا في معنى الكتاب خاصة والمحدث لا ينظر إلا في طريق ثبوت الحديث خاصة والفقيه لا ينظر إلا في أحكام أفعال المكلفين خاصة والأصول لا ينظر إلا في أدلة الأحكام الشرعية خاصة والمتكلم هو الذي ينظر في أعم الأشياء وهو الموجود فيقسم الموجود أولاً إلى قديم وحادث ثم يقسم الحادث إلى جوهر وعرض

والغفران وجعل الله مسكنه بحسب حجة الجنان استاذ امام العصر وحيد زهاد الدهر الذي كان رأيه صدقاً وهدي وحل سعيه الورع والتقى مؤيداً من الله تعالى بأنواع المن ميمز البدع من السنن ناصر السنة (١) الشرفاء مقيماً للقواعد الشرعية البيضاء ممهّداً في المسائل مؤسساً للقواعد بالدلائل لما أيد الدين بالحجج الشريفة صار بين الناس أبا حنيفة الإمام الأعظم امام الأئمة ناصر الطريقه نعمان بن ثابت الكوفي الواصل الحقيقة قدس الله سره وأذا قناعته به وقد كان قبلما مضى شرحه من جمع بين العلوم الحقة والخدسة وفاز بالكالات الدينية ووصل فيما بين المتأخرين إلى كمال السابقين وحاز تحقيقات قومية وتدقيقات أنيقه صاحب التصانيف المنسوبة المشتملة على الحجج المضبوطة وهو الذي تسبباً وعلماً جزاءه الله تعالى عن أحسن الجزاء وأوصله مقاماً لا سلغه واحداً من العرفاء فجعلت شريحى محتوي على زبدة مافيه وتخلصه ماهو اياه حاويه وأضفت اليه ما استقدت من اشارات المحققين وتلويحات المدققين وما من الله تعالى على هذا العبد من الفوائد وما ألقى على قلبي من الفرائد وأسست أصول المسائل والمباني وتركت طريقة المجادلين الذين يخدمون بطواهر الالفاظ ولا يرومون بواطن المعاني وأوردت حل بعض عبارات الامام الأجل والشيخ الأكل رئيس الأئمة والعلمين نخر الاسلام والمسلمين لقبه أغرم من الصبح الصادق واسمه يخبر عن علوه على كل حاذق ذلك الامام الأملئ نخر الاسلام والمسلمين على الزبدوى برد الله مخبجه وتورم رقبته وتلك العبارات كانها مخنور مركزه فيها الجواهر وأوراق مستورة فيها الزواهر تحيرت أصحاب الازهان الناقبة في أخذ معانيها وقنع الغائصون في بحارها بالاصداف عن لايتها ولا استحي من الحق وأقول قول الصدوق ان نجل كلامه العظيم لا يقدر على حله إلا من نال فضله تعالى الجسم وأنى الله تعالى وله قلب سليم وأنا أسأل الله بحسب الدعوات مغبض الخسير والبركات أن يعصمى من الخطا والخلل وعن القصور والزلل وأن يربنى مافيه كما هو عليه وأن يغفرنى في بحار رحمة من لديه وأن يسمل على صغابه ويميز عن قشره لبابه وأن يجعل لى الشاء الجليل ويعقب ذلك الثواب الجزيل اللهم رب اشرح لى صدرى واحلل عقدة من لساني ليفقه قولى انك أنت المولى

ثم يقسم العرض الى ما شترط فيه الحياة من العلم والارادة والقدرة والكلام والسمع والبصر والى ما يستغنى عنها كاللون والريح والطعم ويقسم الجوهر الى الحيوان والنبات والجماد ويبين أن اختلافها بالانواع أو بالأعراض ثم ينظر في التدرج فيبين أنه لا يتكرر ولا ينقسم انقسام الحوادث بل لابد أن يكون واحدا وأن يكون متميزا عن الحوادث بأوصاف تجب عليه وبأمور تستحيل عليه وأحكام تجوز في حقه ولا تجب ولا تستحيل ويفرق بين الجائز والواجب والمحال في حقه ثم يبين أن أصل الفعل جائز عليه وأن العالم فعله الجائز وأنه لجوازه افتقر الى محدث وأن بعثة الرسل من أفعاله الجائزة وأنه قادر عليه وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وأن هذا الجائز واقع عندهذا ينقطع كلام المنكلم وينتهي تصرف العقل بل العقل يدل على صدق النبي ثم يعزل نفسه ويعترف بأنه يتلقى من النبي بالقبول ما يقوله في الله واليوم الآخر مما لا يستقل العقل بدركه ولا يقضى أيضا باستحالته فقد يرد الشرع بما يقصر العقل عن الاستقلال بادراكه اذ لا يستقل العقل بادراك كون الطاعة سببا للسعادة في الآخرة وكون المعاصي سببا للشقاوة لكنه لا يقضى باستحالته أيضا ويقضى بوجوب صدق من دلت المعجزة على صدقه فاذا اخبر عنه صدق العقل به بهذه الطريق فهذا ما يحويه علم الكلام فقد عرفت من هذا أنه يتبدى نظره في أعم الأشياء أولا وهو الموجود ثم ينزل بالتدرج الى التفصيل الذي ذكرناه فيثبت فيه مبادئ سائر العلوم الدينية من الكتاب والسنة وصدق الرسول فيأخذ المفسر من جملة ما أنظر فيه المنكلم واحدا خاصا وهو الكتاب فينظر في تفسيره ويأخذ المحدث واحدا خاصا وهو السنة فينظر في طرق ثبوتها والفقيه يأخذ واحدا خاصا وهو فعل المكلف فينظر في نسبتها الى خطاب الشرع من حيث الوجوب والحظر والاباحة ويأخذ الأصولي واحدا خاصا وهو قول الرسول الذي دل المنكلم على صدقه فينظر في وجبه دلالاته على الاحكام اما بفولطه أو بعفوه أو بعمه قول معناه ومستنبطه ولا يحاوز نظر الاصولي قول الرسول عليه السلام وفعله فان الكتاب انما يسمعه من قوله والاجماع يثبت بقوله والادلة هي الكتاب والسنة والاجماع فقط وقول الرسول صلى الله عليه وسلم انما يثبت صدقه وكونه حجة في علم الكلام فاذا الكلام هو المنكفل باثبات مبادئ العلوم الدينية كما فهمي جزئية

وأنت النصير وأنت حسبي ونعم الوكيل * (بسم الله الرحمن الرحيم) أبتدئ (الحمد لله الذي نزل) * على ما تقتضيه الحكمة (الآيات) وهي قطعة من كلام الله تعالى (وأرسل البينات) أي الكلمات البينة الواضحة وهي الآيات المحسنة والسنة الجليلة والمعجزات البينة الظاهرة لا تحتمل الرب والارتباب (فطلع) من الطلوع والتطلع (الدين) بالرفع أو النصب (وطبع اليقين) يحتمل الوجهين (ربنا لا اله الا حقيقة) أي الواقعية (حقا) لانك الكائن بنفسك (وكل) من سواك (بجواز) في الواقعية اذ لا وجود لهم الا بوجودك ولا حقيقة لهم الا بحقيقة تلك فهم الباطلون في حدود أنفسهم (ولك الامر) لاغيرك (تحقيقا) فانك مالك كل شيء (وكل) من العالم (بجواز) في تلك بعض الامور ويحتمل أن يراد بالامر القول المخصوص والمعنى أنك الامر حقيقة لان العلو والمجد لك وكل من سواك من أولى الامر أمرون من اجازتك بل علوهم من علوك لانهم عالون باعلائك فأمرهم أمرك (أعنة المأدي بديك) فانك مسبب الاسباب (ونوامي المقاصد مقبوضة اليك) فانك لاغيرك معطي المقاصد ولا يخفى ما في هذه القرينة من الاستعارة بالكناية والتخصيلية (فأنت المستعان) لاغيرك في كل الامور (وعليك التكلان) لا على غيرك فانك الكافي بهما أمورنا (والصلاة والسلام على سيدنا محمد الماتم الحكم) كما روى أنه عليه وآله الصلاة والسلام قال بعثت لأتمم مكارم الأخلاق (بالطريق الامم) أي الوسط فان شريعته عليه الصلاة والسلام متوسطة بين الافراط والتفريط (المبعوث بجوامع الكلم الى أفهام الامم) اختلفوا في تفسير جوامع الكلم التي خص بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بعض المحققين الكلمات الجامعة لصفات الله تعالى أجمع لتقع دعوته الى جميع أسمائه وصفاته ابتداء وتفضيله في فصوص الحكم والمشهور بين الفقهاء وأهل الأصول الكلام الجامع لانواع الاحكام (وعلى آله وأصحابه الذين هم أدلة العقول) فانهم الهادون (سيما الاربعة الأصول) في دلالة العقول الى سبيل الله تعالى وهم الخلفاء الراشدون رضوان الله تعالى عليهم وأبقنا على محبتهم (أما بعد فيقول الشكور) لا يخفى ما فيه فانه تعالى قال مخاطبا لسلیمان اعسلوا آل داود شكرا وقيل من عبادي الشكور واعمله أراد به الشاكر مجازا واختر هذا المجاز يحصل به التجسس مع الشكور الثاني وكذا لا يخفى ما في قوله (المسبور) واعلمه أراد الصابر وانما اختاره رعاية للسمع

بالإضافة إلى الكلام فالكلام هو العلم الأعلى في الرتبة إذ منه النزول إلى هذه الجزئيات فان قيل فليكن من شرط الأصولي والفقيه والمفسر والمحدث أن يكون قد حصل علم الكلام لانه قبل الفراغ من الكلّي الأعلى كيف يمكنه النزول إلى الجزئي الأسفل قلنا ليس ذلك شرطاً في تونه أصولياً وفقياً ومفسراً ومحدثاً وان كان ذلك شرطاً في كونه عالماً مطلقاً ملبساً بالعلوم الدينية وذلك أنه ما من علم من العلوم الجزئية الأولى منادئ تؤخذ مشبهة بالتقليد في ذلك العلم ويطلب برهان ثبوتها في علم آخر فالفقيه يتطرق في نسبة فعل المكلف إلى خطاب الشارع في أمره ونهييه وليس عليه إقامة البرهان على إثبات الأفعال الاختيارية للمكلفين فقد أنكرت الجبرية فعل الإنسان وأنكرت طائفة وجود الأعراض والفعل عرض ولا على الفقيه إقامة البرهان على ثبوت خطاب الشرع وأن الله تعالى كلاماً قائماً بنفسه هو أمر ونهي ولكن بأخذ ثبوت الخطاب من الله تعالى وثبوت الفعل من المكلف على سبيل التقليد ويتطرق في نسبة الفعل إلى الخطاب فيكون قد قام بجتهى علمه وكذلك الأصولي بأخذ التقليد من المتكلم أن قول الرسول حجة ودليل واجب الصدق ثم يتطرق في وجوده لانه وشروط محتمه فكل عالم بعلم من العلوم الجزئية فانه مقلد لا محالة في مبادئ علمه إلى أن يترقى إلى العلم الأعلى فيكون قد جاوز علمه إلى علم آخر

(بيان كيفية دورانه على الاقطاب الأربعة) اعلم أنك اذا فهمت أن نظر الأصولي في وجود دلالة الأدلة السمعية على الأحكام الشرعية لم يخف عليك أن المقصود معرفة كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة فوجب النظر في الأحكام ثم في الأدلة وأقسامها ثم في كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة ثم في صفات المقتبس الذي له أن يقتبس الأحكام فان الأحكام ثمرات وكل ثمرة فلها صفة وحقيقة في نفسها ولها ثمرة ومستثمر وطريق في الاستنباط والثمرة هي الأحكام أعني الوجوب والحظر والنسب والكراهة والاباحة والحسن والقبح والقضاء والاداء والصحة والفساد وغيرها والمنتهى الأدلة وهي ثلاثة الكتاب والسنة والإجماع فقط وطرق الاستنباط هي وجود دلالة الأدلة وهي أربعة إذ الأقوال إما أن تدل على الشيء بصيغتها ومنظومها أو بفحواها ومفهومها أو بقضائها وضرورتها أو بعقولها ومعناها المستنبط منها والمستمر هو المجتهد ولا بد من

(محب الله بن عبد الشكور) مات سنة ألف ومائة وتسع عشرة من الهجرة كذا في الشرح (بلغه) بالتشديد (الله) تعالى (إلى الذروة الكمال) الذروة العالی من الجبل أو من كل شيء استعاره للذروة العالیة أو مثل علو المنزلة بعلو الجبل أو شبه الكمال بالجبل وأثبت الذروة على سبيل الاستعارة بالكتابة والتخيلية (ورقاه عن حضيض القال إلى قلة الحال) القلة بالضم العالی من الجبل وقس هذه الفقرة على الفقرة السابقة (إن السعادة) عند الله تعالى للإنسان (بإستكمال النفس والمادة وذلك) الإستكمال (بالتحقق) أي الصيرورة على اليقين وبه تستكمل النفس (والتخلق) بالأعمال وبه استكمال المادة (وهما بالتفقه في الدين والتجبر) أي التعمق بمواقف الحق واليقين والسلوك في هذا الوادی الذي هو التفقه (انما يتأتى بتحصیل المبادئ ومنها علم أصول الأحكام فهو من أجل علوم الإسلام) فان أجل العلوم الإسلامية الكلام والفقه ومبادئها وأصولها من بعضها البتة (ألف في مدحه خطب وصنف في قواعد كتب وكنت صرفت بعض عمري في تحصيل مطالبه وولكت نظري على تحقيق ما ربه فلم تحجب عني حقيقة) من حقائق هذا العلم (ولم يخف على دقيقه) من دقائق هذا العلم وقد جاوز الحد في العجب بنفسه ولعمري ان العبور على هذا العلم بحيث تنكشف حقيقة الحال حق الانكشاف صعب جداً للبعض المجتهدين الذين هم آيات من آيات الرحمن (ثم لأمرتها) أي عظيم (أردت أن أحر فيه سفيراً) أي دفتراً (وافياً) لمسائل هذا الفن (وكتاباً كافياً) لطالب هذا العلم (بجمع) ذلك الكتاب (إلى الفروع أصولاً وإلى الم شروع معقولاً) أي كتاباً جامعاً لأصول العقليّة والنقليّة ومشتبلاً على الفروع الفقهيّة (ويحتوى) ذلك الكتاب (على طريقتي الحنفية والشافعية ولا يميل ميلاً) قليلاً (عن الواقعية) فانطلق بالليل الكثير وفي هذا أيضاً تجاوز عن الحد انما هذه المعرفة شأن خالق القوى والقدر وخلفائه من الرسل الكرام وأوليائه العظام (بجاء) ذلك الكتاب (بفضل الله) تعالى (وتوفيقه كآثرى) في الحسن والاحتواء أهو (معدن) لمسائل (أم بحر) لها (بل سحر لا يذرى) فانه عديم المثل (وسميته بالمسلم سلمه الله عن الطرح والجرح وجعله موجباً للسرور والفرح ثم ألهمني مآلث الملكوت) هو اسم الملك ينسب إليه ايصال النعم (أن تاريخه مسلم الثبوت) أي تاريخ تصديقه سنة ألف ومائة وتسع (ألا الكتاب مرتب

معرفة صفاته وشروطه وأحكامه فإذا جلة الأصول تدور على أربعة أقطاب القطب الاول في الاحكام والبداهة بها أولى لانها الثمرة المطلوبة القطب الثاني في الادلة وهي الكتاب والسنة والاجماع وبها التنبه اذ بعد الفراغ من معرفة الثمرة لا أهم من معرفة الثمر القطب الثالث في طريق الاستثمار وهو وجود دلالة الادلة وهي أربعة دلالة بالمنظوم ودلالة بالمفهوم ودلالة بالضرورة والاقتضاء ودلالة بالمعنى المعقول القطب الرابع في المستثمر وهو المجتهد الذي يحكم بظنه ويقابله المقلد الذي يلزمه اتباعه فيجب ذكر شروط المقلد والمجتهد وصفاتهما

(بيان كيفية اندراج الشعب الكثيرة من أصول الفقه تحت هذه الأقطاب الأربعة) له أن تقول أصول الفقه تشتمل على أبواب كثيرة وفصول منتشرة فكيف يندرج جلها تحت هذه الأقطاب الأربعة فنقول القطب الاول هو الحكم والحكم حقيقة في نفسه وانقسام وله تعلق بالحاكم والمحكوم عليه وهو المكلف والمحكوم فيه وهو فعل المكلف وبالمظهر له هو السبب والعلة ففي البحث عن حقيقة الحكم في نفسه يبين أنه عبارة عن خطاب الشرع وليس وصفاً للفعل ولا حسن ولا قبح ولا مدخل للعقل فيه ولا حكم قبل ورود الشرع وفي البحث عن أقسام الحكم يبين حد الواجب والمختار والمنسحب والمباح والمكروه والقضاء والاداء والصحة والفساد والعزيمة والرخصة وغير ذلك من أقسام الاحكام وفي البحث عن الحاكم يبين أن لاحكم الله وأنه لاحكم للرسول وللاسيد على العبد وللخالق على مخلوق بل كل ذلك حكم الله تعالى ووضعه لاحكم لغيره وفي البحث عن المحكوم عليه يبين خطاب الناسي والمكروه والعبي وبخطاب الكافر بفروع الشرع وخطاب السكران ومن يجوز تكليفه ومن لا يجوز وفي البحث عن المحكوم فيه يبين أن الخطاب يتعلق بالأفعال لا بالأعيان وأنه ليس وصفاً للأفعال في ذاتها وفي البحث عن مظهر الحكم يبين حقيقة السبب والعلة والشرط والمحل والعلامة فيتناول هذا القطب جملة من تفاريق فصول الأصول وأوردها الأصوليون بمدد في مواضع شتى لاتناسب ولا يتجمعهما رابطة فلا يهتدي الطالب إلى مقاصدها ووجه الحاجة إلى معرفتها وكيفية تعلقها بأصول الفقه . القطب الثاني في الثمر وهو الكتاب

على مقدمة فيما يفيد البصيرة من رسم العلم وموضوعه وغايته وفيه إشارة إلى أن هذه الأشياء ليست مما يتوقف عليه الشروع بحقيقة (ومقالات) ثلاث (في المبادئ) الكلامية والاحكامية واللغوية (وأصول في المقاصد) ظاهره يشعر بأن الأصول طائفة من الكلام كالمقالات والمقاصد الكتاب والسنة والاجماع والقياس وما سأتى من قوله أما الأصول فأربعة يأتى عنه فاما أن يؤول ههنا بأن فيه حذفاً أي كلام في أصول حال كونها ثابتة في المقاصد أو يؤول هناك بأن المقصود أن الطائفة من الكلام أربعة أقسام فإن المقاصد أربعة حذف وأقام دليلاً مقامه وجل على الأصل الاول الكتاب مسامحة (وخاتمة في الاجتهاد ونحوه) من التقليد (أما المقدمة في حد أصول الفقه) أي المعترف الجامع المانع ويمكن أن يترك على حقيقته بناء على تجه . كون المذكور حقيقياً (وموضوعه) الذي يبحث عن عوارضه الذاتية العارضة لشيء لذاته أو ليا سيأويه (وغايته) المترتبة على تحصيله ثم ان لهذا الاسم مفهوم لغوي واصطلاحاً فإشاراً إلى تفسيريه بكل الاعتبارين فقال (أما حذره مضافاً) فيتوقف على معرفة حد الأصل الذي هو المضاف والفقه الذي هو المضاف إليه (فالأصل لغة ما يبنى عليه غيره) بأن يكون مادته حقيقة كالطين أصل الكوز أو بحسب النظر العامي كالحقيقة يقال لها أصل المجاز (و) الأصل (اصطلاحاً الرابع) كما يقال الكتاب أصل بالنسبة إلى القياس أي راجع (والمستعجب) كما يقال طهارة الماء أصل (والقاعدة) كما يقال الفاعل مرفوع أصل من أصول النحو (والدليل) كما يقال أقبوا الصلاة أصل وجوب الصلاة فلفظ الأصل مشترك اصطلاحاً في الأربعة وثبوت الوضع لا بد له من دليل بل ربما ادعى المجازية في بعض هذه المعاني لان فهمها بحسب القرينة (أفيد) في شرح المختصر (أنه إذا أضف) الأصل (إلى العلم فالراد دليله) لاشك فيه لكن ليس لأنه يستعمل لفظ الأصل بمعنى الدليل كيف ولو كان كذلك لزم النقل مرتين بل لفظ الأصل مستعمل في معناه اللغوي وإذا أضف إلى العلم صار المعنى مبنى العلم وليس مبناه الدليل فهذا الوجه يراد به الدليل لا بالوجه الاول كما هو الظاهر من كلام المصنف والمصنف في الحاشية (فن جعل) الأصول ههنا (على القاعدة) فقد غفل عن هذا الأصل على أن قواعد العلم مسائله (لامباديه) فلو كان الأصل ههنا بمعنى القاعدة كان المعنى مسائل الفقه هذا خلف . واعلم أنه لاشك في بعد جعل

والسنة والاجماع وفي البحث عن أصل الكتاب يتبين حد الكتاب وما هو منه وما ليس منه وطريق اثبات الكتاب وأنه التواتر فقط وبيان ما يجوز أن يشتمل عليه الكتاب من حقيقة وبجاز وعربية وعممة وفي البحث عن السنة يتبين حكم الاقوال والافعال من الرسول وطرق ثبوتها من تواتر وأحاد وطرق روايتها من مسند ومروسل وصفات روايتها من عدالة وتكذيب الى تمام كتاب الاخبار ويتصل بالكتاب والسنة كتاب النسخ فإنه لا يرد الاعليهما وإنما الاجماع فلا يتطرق النسخ اليه وفي البحث عن أصل الاجماع يتبين حقيقة ودليله وأقسامه واجماع الصحابة واجماع من بعدهم الى جميع مسائل الاجماع (القطب الثالث في طرق الاستنباط وهي أربعة) الأولى دلالة اللفظ من حيث صيغته وبه يتعلق النظر في صيغة الامر والنهي والعموم والخصوص والظاهر والمؤول والنص والنظر في كتاب الاوامر والنواهي والعموم والخصوص نظر في مقتضى الصيغ اللغوية وأما الدلالة من حيث الفعوى والمفهوم فيشتمل عليه كتاب المفهوم ودليل الخطاب وأما الدلالة من حيث ضرورة اللفظ واقتضائه فيتضمن جملة من اشارات اللفاظ كقول القائل أعنت عبدك عني فتقول أعنتك فإنه يتضمن حصول الملك للمعتق ولم يتلفظ به لكنه من ضرورة ملفوظها ومقتضاه وأما الدلالة من حيث معقول اللفظ فهو كقوله صلى الله عليه وسلم لا يقضى القاضي وهو غضبان فإنه يدل على الجائز والمريض والحاقد بمعقول معناه ومنه ينشأ القياس ويغير الى بيان جميع أحكام القياس وأقسامه (القطب الرابع في الاستنباط) وهو المجتهد وفي مقابله المقلد وفيه يتبين صفات المجتهد وصفات المقلد والموضع الذي يجري فيه الاجتهاد دون الذي لا مجال للاجتهاد فيه والقول في تصويب المجتهدين وجملة أحكام الاجتهاد فهذه جملة ما ذكر في علم الاصول وقد عرفت كيفية انشعابها من هذه الاقطاب الأربعة

(بيان المقدمة ووجه تعلق الاصول بها) (اعلم) أنه لما رجع حد أصول الفقه الى معرفة أدلة الأحكام اشتمل الحد على ثلاثة ألفاظ المعرفة والدليل والحكم فقال اذا لم يكن بدم من معرفة الحكم حتى كان معرفته أحد الاقطاب الأربعة فلا بد أيضاً من معرفة الدليل ومعرفة المعرفة أعنى العلم ثم العلم المطلوب لا وصول اليه الا بالنظر فلا بد من معرفة النظر فشرعوا في بيان حد العلم والدليل والنظر ولم يقتصر على تعريف صور هذه الامور ولكن انجز بهم الى اقامة الدليل على اثبات العلم على منكره من

الاصل على القاعدة لكن له نوع صحة يجعل الاضافة لادنى ملازمة أى مسائل لها تعلق بالفقه وحينئذ لا ترد العلوة (ثم هذا العلم) أى علم الاصول (أدلة اجابية للفقه يحتاج اليها عند تطبيق الأدلة التفصيلية) المختصة بمسئلة مسئلة (على أحكامها) لأنه اذا حرر الدليل على نظم الشكل الاول تكون كبراه مأخوذة من الاصول سواء كانت عين مسئلة أصولية معينة أو مندرجة فيها أو مأخوذة من عدة مسائل واذا حرر الدليل على نظم القياس الاستثنائي تكون الملازمة مأخوذة منها (كقولنا الزكاة واجبة لقوله تعالى وآتوا الزكاة) فاذا أردنا أن نطبقها على حكمها قلنا الزكاة مأمورة من الله تعالى وكل ما هو مأمور منه تعالى فهو واجب (لان الامر للوجوب) فهذه الكبرى مأخوذة من مسئلة أصولية ثم انه لا بد في صحة كناية تلك الكبرى من قيود وهي كل ما مور به بأمر غير منسوخ ولا معارض براجح أو مساو ولا مؤول فهو واجب فلا بد لانتمام هذه القضية من معرفة مسائل النسخ والتعارض والتأويل فهذه الكبرى مأخوذة من عدة تلك المسائل وكذا ان حرر بالقياس الاستثنائي لو كانت الزكاة مأمورة لكانت واجبة والمقدم حق فالزكاة واجبة فالملازمة مأخوذة من قولنا الامر للوجوب فقد بان بهذا أن علم الاصول خصوصية بالفقه ليس له تلك الخصوصية بغيره أما المنطق فنسبته الى الفلسفة والاصول والفقه نسبة واحدة ولا يحتاج اليه الا في معرفة كيفية الانتاج ولا توجد مقدمة دليلها من مسئلة منطقية ويرى بما يشكك بمباحث القياس فانها لا يحتاج اليها الا في كيفية انتاجه كيف وان القياس مفيد للحكم بنفسه من غير ضم امر آخر خرمه لكن ليس لك أن تختط فان القياس لا يفيد حكماً شرعياً باعتبار أن الشارع اعتبر غلبة الظن الحاصل به فينبذ لا يثبت حكم شرعي الا بان هذا الحكم أدى اليه القياس وكل ما أدى اليه القياس فهو من الله ثابت فالقضية الثانية مأخوذة من الاصول وأما القياس المجرد بدون هذه القضية فلا يفيد أن هذا الحكم من الله تعالى حتى يجب العمل به لكن لا بد لصحة هذه القضية من قيود فلا بد من معرفة أن القياس هل يكون منسوخاً ولا وغير ذلك وبما ذكرنا اندفع ما يتردى وروده من أن بعض مسائل الاصول لا يصلح للكبروية كقولنا القياس لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً لا لا ندعى وقوعها بعينها بل أعظم منه ومن المأخوذة

السوفسطائية وإقامة الدليل على النظر على منكرى النظر والى جملة من أقسام العلوم وأقسام الأبدية وذلك تجاوزا لمحد هذا العلم فخلط له بالكلام وإنما أكثر فيه المتكلمون من الأصوليين لقلية الكلام على طابعهم فعملهم حب صناعتهم على خلطه بهذه الصبغة كاحل حب الله والنهي بعض الأصوليين على مزج جملة من النصوص بالاصول فذكروا فيه من معاني الحروف وبمعاني الاعتزاب جـ إلهي من علم النصوص خاصة وكاحل حب الفقه بجاعة من فقهاء ما وراء النهر كما في زبدة رجمه الله وأتباعه على من يبع مسائل كثيرة من تفاريع الفقه بالاصول فانهم وإن أوردوها في معرض المثال وكيفية إجراء الأصل في الفروع فقد أكثروا فيه وعذر المتكلمين في ذلك كرجد العلم والنظر والدليل في أصول الفقه أظهر من عذرهم في إقامة البرهان على اثباتها مع المنكرين لأننا لم نثبت في النفس صور هذه الأمور ولا أقل من تصورها إذا كان الكلام يتعلق بها كأنه لا أقل من تصور الإجماع والقياس لأن يخوض في الفقه وأما معرفة حجة الإجماع وحجة القياس فذلك من خاصية أصول الفقه فذكر حجة العلم والنظر على منكرى استعبار الكلام إلى الأصول كأن ذكر حجة الإجماع والقياس وبخبر الواحد في الفقه استعبارا لأصول الفروع وبعد أن عرفنا أنه أسرفهم في هذا الخلط فأننا لا نرى أن نخلى هذا المجموع عن شيء منه لأن الغطام عن المؤلف شديد والنفس عن الغريب نافذة لئلا نقتصر من ذلك على ما تظهر فأنته على العموم في جملة العلوم من تعريف مدارك العقول وكيفية تدرجها من الضروريات إلى النظر يات على وجهه يتبين فيه حقيقة العلم والنظر والدليل وأقسامها ووجوبها بتبينها بليغا فتجاوز عنه مصنفات الكلام

(مقدمة الكتاب)

نذكر في هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها في الحد والبرهان ونذكر شرط الحد الحقيقي وشرط البرهان الحقيقي وأقسامها على منهاج أوجز مما ذكرناه في كتاب محل النظر وكتاب معيار العلم وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ولا من مقدماته الخاصة به بل هي مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلمه أصلا فمن شاء أن لا يكتب هذه المقدمة فليبدأ بالكتاب من القطب الأول فان ذلك هو أول أصول الفقه وحاجة جميع العلوم النظرية إلى هذه المقدمة بحاجة أصول الفقه

الافراد أو منها ومن غيرهما اجتماعا فقد ظهر لك أن حاجة الفقه إلى الأصول أشد (وليس نسبتها إلى الفقه كنسبة الميزان إلى الفلسفة كإلهـم) وذلك ظاهر وأما ذكر المصنف بقوله (فان الدلائل التفصيلية) الفقهية المخصوصة بمسئلة مسئلة (عوادها وصورها من أفراد موضوع مسائل الأصول) فان الدليل التفصيلي لوجوب الزكاة أو الزكاة من أفراد الأمر ولحرمة الزكوة بالآلة كالأمر بالأنصاف مضاعفة من أفراد الشيء (بمختلف المنطق الباحث عن المعقولات الثانية) فان الدلائل الفلسفية ليست عوادها معروضة للمعقولات الثانية التي لا تعرض إلا في ذهن ومواد الدلائل الفلسفية ربما تكون موجودة في الخارج فغيبه شيء لأن مسئلتنا القائلة أن الأمر للوجوب يراد بها أن صبغة الأمر للوجوب فليس آتوا الزكاة فرد الموضوع هذه المسئلة إلا باعتبار صورتها وكذا انتهى للتحريم لإرادتها الاصبغة انتهى هذا والحق ما قرأنا سابقا (والفقه حكمة) أي أمر واقعي (فرعية) متفرعة على الإيمان بالذات والصفات والثواب والمعاد (شرعية) ثابتة بأدلة شرعية (فلا يقال على) فقه (المقلد لتقليد غيره عن الطائفة) فلا يكون في تقليده مستحقا للذم والفقه قد مدح في كلام الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم فأنما ما حصل له بتقليد الإسمي فقها وحينئذ سقط ما يظن في بادئ الرأي أنه لا دخل لحديث التفسير وأنه أن أخذ في مفهومه العلم من الأدلة فيضريح والالا (والتحصيل بالحسيات) التي هي العمليات المتعلقة بالحوارح (احتراز عن التصوف) الباحث عن أفعال القلوب كوجوب التوبة وحرمة الجمل والكبر ووجوب الرضا بقضاء الله تعالى وتقديره (حديث محدث) لم يكن هذا في عصر العصاة والتابعين ولا غاية في تغيير الاصطلاح أيضا فالائق أن يكون الفقه عاملا لأعمال الحوارح والقلب (نعم الاحتراز عن الكلام) وإن كان حديثا محمدا أيضا ولم يكن بين العصاة والتابعين ولهذا أسماء الإمام فقها أكبر وعرف الفقه بمبائمه أيضا وهو معرفة النفس ماله وما عليها لكنه (عرف معروف) بين المتأخرين فلا بأس بانخراجه (وعرفوه) أي الفقه (بأنه العلم بالأحكام الشرعية) الظاهر أنه أريد به وقوع النسبة وألا وقوعها لئلا يندرج الأحكام احتراز

(بيان حصر مدارك العلوم النظرية في الحدوث والبرهان) (اعلم) أن أدراك الأمور على ضربين إدراك الذات المفردة كعلك بمعنى الجسم والحركة والعالم والحادث والقديم وسائر ما يدل عليه بالاسم المفردة الثاني إدراك نسبة هذه المفردات بعضها إلى بعض بالنفي أو بالاثبات وهو أن تعلم أولاً معنى لفظ العالم وهو أمر مفرد ومعنى لفظ الحادث ومعنى لفظ القديم وهما أيضاً أمران مفردان ثم تنسب مفرداً إلى مفرد بالنفي أو بالاثبات كما تنسب القديم إلى العالم بالنفي فتقول ليس العالم قديماً وتنسب الحدوث إليه بالاثبات فتقول العالم حادث والضرب الأخير هو الذي يتطرق إليه التصديق والتكذيب وأما الأول فيستحيل فيه التصديق والتكذيب إذ لا يتطرق التصديق إلا إلى خبر وأقل ما يتركب منه جزآن مفردان وصف وموصوف فإذا نسب الوصف إلى الموصوف بنفي أو إثبات صدق أو كذب فأما قول القائل حادث وأجسم أو قديم فأفرد ليس فيه مصادق ولا كذب ولا بأس أن يصطلح على التعبير عن هذين الضربين بعبارتين مختلفتين فإن حق الأمور المختلفة أن تختلف ألقابها الدالة عليها إذ اللفظ مثل المعاني فحقها أن تحاذيها المعاني وقد سمي المنطقيون معرفة المفردات تصوراً ومعرفة النسبة خبرية بينهم ما تصديقاً فقالوا العلم أمان تصور وأما تصديق وسمي بعض علمائنا الأول معرفة والثاني علماً تأسيساً بقول النجاشي قولهم المعرفة تتعدى إلى مفعول واحد أذن قول عرفت زيداً والظن يتعدى إلى مفعولين أذن قول ظننت زيداً عالماً ولا تقول ظننت زيداً ولا ظننت عالماً والعلم من باب الظن فتقول علمت زيداً عدلاً والعادة في هذه الاصطلاحات مختلفة وإذا فهمت افتراق الضربين فلا مشاحة في الالتباس فتقول الآن إن الإدراك كانت صارت محصورة في المعرفة والعلم وفي التصور والتصديق وكل علم تطرق إليه تصديق فن ضرورية أن يتقدم عليه معرفتان أي تصوران فإن من لا يعرف المفرد كيف يعلم المركب ومن لا يفهم معنى العالم ومعنى الحادث كيف يعلم أن العالم حادث ومعرفة المفردات قسمان أولى وهو الذي لا يطلب بالبحث وهو الذي يرتسم معناه في النفس من غير بحث وطلب كلفظ الوجود والشيء وكثير من المحسوسات ومطلوب وهو الذي يدل اسمه منه على أمر جلي غير مفصل ولا مفسر فطلب تفسيره بالحد

عن التصورات الساذجة والشرعية أي ما ثبت به احتراز عن نحو السماء كرة والنار محرقة وغير ذلك فخرج الكلام يمكن أن يراد به الحكم الشرعي الذي هو أثر الخطاب لأنفس الخطاب كما لا يخفى ولا يكون لفظ الشرعية زائداً فإن الحكم الشرعي المركب معناه ذلك (عن أدلتها التفصيلية) أي العلم الحاصل عن أدلتها التفصيلية المخصوصة بمسئلة مسألة احترازه عن علم المقلد وعلم جبريل وعلم الله عز وجل فلا يحتاج إلى زيادة قيد الاستدلال إلا لزيادة الكشف والابضاح ثم الرسم جعاً ومنعاً (وأورد) على الرسم المذكور (إن كان المراد) بالأحكام الشرعية (الجميع فلا يتعكس) لخروج فقه الفقهاء الذين فقهاتهم كالشمس على نصف النهار كالإمام أبي حنيفة والإمام مالك (الثبوت لا أدري) عن الإمام في الدهر منكره والإمام مالك في ست وثلاثين مسألة (أو) كان المراد بالأحكام الشرعية (المطلق) أي مطلق الأحكام وإن قلت (فلا يطرد) الرسم (للدخول) معرفة (المقلد العالم) بعض المسائل بالدليل (وأجيب) باختيار الشق الأول و (بأنه) بمعنى الملكة لتحصيل معرفة جميع الأحكام و (لا يضرب) لا أدري لأن المراد الملكة كما عرفت وهي لا تستلزم الحصول بالفعل (فجوز التخلف) لما منع وربما يقرر باختبار الشق الثاني والزام أن معرفة المقلد بعض الأحكام عن الدليل فقه ومنع كونه فقهياً فإن الفقه من يكون الفقه ملكة له فتأمل وما قال صدر الشريعة التهيؤ البعيد حاصل لكل أحد حتى للمقلد بل العاني والغريب غير مضبوط فقيه أنهم مفسرون بالقوة التي بها يتمكن الإنسان أن يحصل معرفة كل حكم أراد وهذا القدر مضبوط فتدبر (و) أجيب أيضاً باختبار الشق الثاني والقول (بأن المراد بالأدلة الأمارات) والمراد من العلم بالأحكام العلم بوجوب العمل بالأحكام الشرعية الحاصلة عن الأمارات وههنا العلم بوجوب العمل بتوسط الظن الحاصل في الطريق لأن مطلقون المجتهد واجب العمل بالإجماع القاطع (وتحصل العلم بوجوب العمل بتوسط الظن من خواص المجتهد إجماعاً) لاحظ للمقلد فيه (وأما المقلد فيستند بقول مجتهد) فما يقبض به المجتهد يعمل به (لاطنه) أي ظن المقلد مستندا (ولا طنسه) أي ظن المجتهد فيستند لا يخفى الطرد لانه يخرج معرفة المقلد حينئذ ليس له علم بوجوب العمل هذا وظني أنه لا يتدفع به الإشكال فإنه يصح أن الاجتهاد معتزى والكلام في المقلد الذي حصل بعض المسائل عن دلالتها فيصدق على معرفتها علم بوجوب العمل بتوسط الظن الحاصل عن أمارته فإن العمل عليه بمقتضى ظنه واجب

وكذلك العلم ينقسم الى أولى كالضروريات والى مطلوب كالنظريات والمطلوب من المعرفة لا يقتصر الا بالحد والمطلوب من العلم الذي ينطرق اليه التصديق والتكذيب لا يقتصر الا بالبرهان فالبرهان والحد هو الالة التي بها يقتصر سائر العلوم المطلوبة فلتكن هذه المقدمة المرسومة لبيان مدارك العقول مشتملة على دعامةين دعامة في الحد ودعامة في البرهان

(الدعامة الاولى في الحد) ويجب تقديمها لأن معرفة المفردات تتقدم على معرفة المركبات وتشتمل على فنين فمن يجري مجرى القوانين ومن يجري مجرى الامتناعات تلك القوانين (الفن الاول في القوانين) وهي ستة القانون الاول ان الحد انما يذكر جوابا عن سؤال في المحاورات ولا يكون الحد جوابا عن كل سؤال بل عن بعضه والسؤال طلب وله لا محالة مطلوب وصيغة والصيغ والمطالب كثيرة ولكن أهمها المطالب اربع (المطلب الاول ما يطلب بصيغة هل) يطلب بهذه الصيغة أمران اما اصل الوجود كقولك هل الله تعالى موجود أو يطلب حال الموجود ووصفه كقولك هل الله تعالى خالق البشر وهل الله تعالى متكلم وأمر وناه (المطلب الثاني ما يطلب بصيغة ما) ويطلق المطلب ثلاثة أمور الاول أن يطلب به شرح اللفظ كما يقول من لا يدري العقار ما العقار فيقال له الجر اذا كان يعرف لفظ الجر الثاني أن يطلب لفظ محرج جامع مانع يتميز به المسؤول عنه من غيره كفيما كان الكلام سواء كان عبارة عن عوارض ذاته ولوازمه البعيدة عن حقيقة ذاته أو حقيقة ذاته كإساقى الفرق بين الذاتي والعرضي كقول القائل ما الجر فيقال هو المانع الذي يقذف بالزبد ثم يستحيل الى الجوضة ويحفظ في الذن والمقصود أن لا يتعرض لحقيقة ذاته بل يجمع من عوارضه ولوازمه ما يساوي بجهلته الجر بحيث لا يخرج منه نجر ولا يدخل فيه ما ليس بنجر والثالث أن يطلب به ماهية الشيء وحقيقة ذاته كمن يقول ما الجر فيقال هو شراب مسكر معتبر من العنب فيكون ذلك كاشفا عن حقيقة ثم يتبعه لا محالة التمييز واهم الحد في العادة قد يطلق على هذه الالوجه الثلاثة بالاشتراك فلتتعرض لكل واحد اسما ولنسم الاول حـد اللفظيا اذا السائل لا يطلب به الا شرح اللفظ ولنسم الثاني حـد ارسيا اذ هو مطلب مرسم بالعلم غير متشوف الى درك حقيقة الشيء ولنسم الثالث حـد احيقيا اذ مطلب الطالب منه درك حقيقة الشيء وهذا الثالث شرطه أن يشتمل

أيضا (فاعرف الفرق) بين المجتهد ومقلده (حتى لا تنقل مثل) قول (من قال كأن مقلنون المجتهد واجب العمل عليه كذلك على مقلده) فوجب العمل عليه ما بتوسط الظن الحاصل من الامارة (فهو ما سبان) فلا يخرج المقلد وفيه مثل ما مر أن الكلام في المقلد المميز لا العامي وهو الذي يقول ان ظن مجتهد الذي حصل له من الدليل الغلاني واجب على المقلد المميز والمجتهد سبان فالاولى أن يجاب بأن المراد ظن بوجب عليه العمل وليس ظنه الحاصل بالامارة موجبا للعمل فانه شأن المجتهد والحق أنه لا ييسقط مجتهد البعض بهذا الجواب أصلا (نعم) رد عليه أنه (يلزم أن يكون) الفقه حينئذ عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام لا العلم بها) وبطلانه ضروري (الآن يقال انه رسم فيجوز بالالوازم) كما هو شأن الرسم (وفيه ما فيه) فان العلم بوجوب العمل وان كان لازما للعلم بالاحكام في الوجود لكنه غير محمول عليه فلا يجوز الرسم به أيضا اللهم الا أن يجوز الرسم بالمباين (ومن ههنا) أي بما بين من حاصل الرسم (علت اندفاع ما قيل الفقه من باب الظنون) أي أكثره (فكيف يكون علما) فلا يصدق التعريف على أكثر أفراد المعرفة وجه الاندفاع أن الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل وهو قطعي لا ريب فيه ثابت بالإجماع القاطع بل ضروري في الدين وان كان معرفة الاحكام على سبيل الظن ولا يعيب بالخالف لانه نشأ به سد الاجماع وانما لا يكفر لانه لا يسلم الاجماع ومنكر الاجماع انما يكفر اذا أنكر بعد تسليم تحقق الاجماع والقطع يختلف باختلاف الأشخاص كما سيحى في بحث الامر ان شاء الله تعالى بخلاف الخالف لا يضر القطع والجواب تحرير آخر هو أن الفقه عبارة عن العلم بالاحكام الحاصل بالامارات لاجل وجوب العمل بحسبه والمقلد وان حصل له العلم من الامارة لكن لا يجب عليه العمل بهذا العلم فان قلت المقلد يعلم بوجوب العمل بقول المجتهد وهذا حكم أيضا فقد علم بعض الاحكام لاجل العمل قلت لا يعلم هذا الحكم عن دليله التفصيلي بل اما يعلمه ضرورة من الدين أو بالتقليد المحض وعلى هذا التصريح لا يرد عليه ما أورد بقوله نعم يرد لكن لا يندفع به ايراد ظنية الفقه بل يحتاج في دفعه الى العلاوة التي أشار اليها بقوله (على أن العلم حقيقة فيما ليس بتصور أيضا) فيتناول الظن واليقين وهو المراد في تعريف الفقه فلا يرد ثم ان دعوى كون العلم حقيقة فيما يتناول

على جميع ذاتيات الشيء فإنه لو شئ عن حد الجنون فقليل جسم حساس فقد جىء بوصف ذاتي وهو كاف في الجمع والمنع ولكنه ناقص بل حقه أن يضاف إليه المتحرك بالارادة فإن كنه حقيقة الحيوان يدركه العقل بمجموع أمرين فأما المرتسم الطالب للتمييز فيكتفي بالحساس وأن لم يقل أنه جسم أيضا (المطلب الثالث ما يطلب بصيغة لم) وهو سؤال عن العلة بجوابه بالبرهان على ماسأى حقيقة (المطلب الرابع ما يطلب بصيغة أي) وهو الذي يطلب به تمييز ما عرف جلته عما اختلط به كما إذا قيل ما الشجر قليل أنه جسم فينبغي أن يقال أي جسم هو فيقول نام وأما مطلب كيف وأين ومتى وسائر صيغ السؤال فدأخل في مطلب هل والمطلوب به صفة الوجود

(القانون الثاني) أن الحد ينبغي أن يكون بصيرا بالفرق بين الصفات الذاتية واللازمة والعرضية وذلك غامض فلا بد من بيانه فنقول المعنى إذا نسب إلى المعنى الذي يمكن وصفه به وجد بالاضافة إلى الموصوف أما ذاتية لا يسمى صفة نفس وأما لازما ويسمى تابعا وأما عارضا لا يبعد أن ينفصل عنه في الوجود ولا بد من اتقان هذه النسبة فإنها تافعة في الحد والبرهان جميعا أما الذاتي فأي أعني به كل داخل في ماهية الشيء وحقيقته دخولا لا يتصور فهم المعنى دون فهمه وذلك كاللون في السواد والجسمية للفرس والشجر فإن من فهم الشجر فقد فهم جسمه بمخصوصا فتكون الجسمية داخلية في ذات الشجرية دخوله فواما في الوجود والعقل لو قدر عدمها لطل وجود الشجرية وكذا الفرس ولو قدر خروجه عن الذهن لبطل فهم الشجر والفرس من الذهن وما يجري هذا المجرى فلا بد من إدراج في حد الشيء في محدد النبات يلزمه أن يقول جسم نام لا محالة وأما اللازم فلا يشارك الذات البتة ولكن فهم الحقيقة والماهية غير موقوف عليه كوقوع الظل لشخص الفرس والنبات والشجر عند طلوع الشمس فإن هذا أمر لازم لا يتصور أن يشارك وجوده عند من يعبر عن مجاري العادات بالزوم ويعتقده ولكن من توابع الذات ولو لازمه وليس بذاتي له وأعني به أن فهم حقيقته غير موقوف على فهم ذلك إذ العاقل عن وقوع الظل يفهم الفرس والنبات بل يفهم الجسم الذي هو أعم منه وإن لم يتخطر بباليه ذلك وكذلك كون الأرض مخلوقة وصف لازم للأرض لا يتصور مفارقة له ولكن فهم الأرض غير موقوف على فهم كونها مخلوقة فقد يدرك حقيقة الأرض والسماء من لم يدرك بعد أنهما مخلوقتان فإنا نعلم أولا حقيقة

الظن أيضا لا يخلو عن كدر لانه مخالف لكتب اللغة والآخرى أن يقول مستعمل فيه استعمالا فلا بأس بزيادة هذا المعنى (وبعضهم) وهو الامام صدر الشريعة (جعل الفقه عبارة عن الاحكام القطعية مع ملكة الاستنباط) وعلى هذا يندفع الإبرادان أما الاول فلا نختار شقنا ثالثا وهو أن المراد البعض المعين الذي هو القطعيات فلا يبراد وأما الثاني فلا نعلم الفقه حينئذ قطعي (ويلزم عليه خروج المسائل الثابتة بالأدلة الظنية) كالقياس وخبر الواحد (وهي كثيرة ألا ترى أن السنة المتواترة قليلة جدا) وكذا الإجماعات والقطعيات أقل القليل فإن قلت أنه يلزم خروجها قال (واتزام ذلك التزام بلا زوم) من جهة ولعل بجته أن الظن مذموم من الشارع لا كمال فيه وأقله أنه لا يصلح للحدح عليه وإنما اعتبر ضرورة العمل وإذا قد ثبت من الشارع والعصاية مدح الفقهاء علم أنه علم قطعي ثم إنهم أذ لم يطلقوا الفقه الاعلى من له ملكة الاستنباط علم أن مقارنتها أيضا مع سبغ في الفقه المدوح والكلام فيه (وجعل العمل دخلا في تحديد هذا العلم) أي الفقه (كما ذهب إليه بعض مشايخنا) وهو الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى (بعيد جدا) عن الصواب لأن الفقه أحد أنواع العلوم المدونة وأيضا يلزم أن لا يكون الفقه الفاسق فقيها هذا واعلم أنه ليس الكلام في أن الفقه في الاصطلاح ما هو فإنه قليل الجدوى ولكل مصطلح أن يصلح على ما شاء فلا كلام على أحد بل الكلام في أن الفقه الذي مدح في كلام الشارع والعصاية والتابعين ما هو وحينئذ الحق مع الامام فخر الاسلام فإن المدح لا يستحقه الفاسق فلا بد من اعتبار العمل ولا شناعة في التزام كون الفاسق العارف بالأحكام بالأدلة غير فقيه كيف ولم يعد أحد الحجاج فقيها مع كونه عارفا بالأحكام هذا واعلم أنه رضي الله تعالى عنه قال والنوع الثاني علم الفروع وهو الفقه وأنه ثلاثة أقسام علم المشروع بنفسه والقسم الثاني اتقان المعرفة به وهو معرفة النصوص بمعانيها وضبط الأصول بفروعها والقسم الثالث هو العمل به حتى لا يصير نفس العلم مقصودا فإذا تأتت هذه الأوجه كان فقيها مطلقا والافهوفقيه من وجه دون وجه فخير المحصولون في فهمه فإن أول كلامه يدل على أن الفقه المجموع وآخره يدل على أن العلم فقط أيضا فقه بل العمل وحده وحرر صاحب الكشف أن الفقه هو المجموع والعلم والعمل كل جزءه فالفقه المستعمل فيه حقيقة قاصرة فهو فقه من وجه دون وجه ويمكن أن يكون مراده أن الفقه عبارة عن القدر المشترك بين المجموع

الجسم ثم نطلب البرهان كونه مخلوقا ولا يمكننا أن نعلم الأرض والسماء ما لم نعلم الجسم وأما العارض فأعني به ما ليس من ضرورته أن يلزم بل يتصور مفارقة له إما سريعا كجمرة الجبل أو ببطأ كصفرة الذهب وزرقة العين وسواد الرنحي وربما لا يزول في الوجود كزرقة العين ولكن يمكن رفعه في الوهم وأما كون الأرض مخلوقة وكون الجسم الكثيف فذاطل مانع نور الشمس فإنه ملازم لا يتصور مفارقتها ومن منارات الأغاليط الكثيرة التباس اللازم التابع بالذاتي فأنهم ما شتر كان في استحالة المفارقة واستقصاء ذلك في هذه المقدمة التي هي كالعلاوة على هذا العلم غير ممكن وقد استقصينا في كتاب معيار العلم فإذا فهمت الفرق بين الذاتي واللازم فلا تورد في الحد الحقيقى الا الذاتيات وينبغي أن تورد جميع الذاتيات حتى يتصور بها كنه حقيقة الشيء وما هيته وأعني بالماهية ما يصلح أن يقال في جواب ما هو فان القائل ما هو يطلب حقيقة الشيء فلا يدخل في جوابه الا الذاتي والذاتي ينقسم الى عام ويسمى جنسا والى خاص ويسمى نوعا فان كان الذاتي العام لا أعم منه سمي جنس الاجناس وان كان الذاتي الخاص لا أخص منه سمي نوع الا انواع وهو اصطلاح المنطقيين ولنصلحهم عليه فإنه لا ضرر فيه وهو كالمستعمل أيضا في علومنا ومثاله أنا اذا قلنا الجوهر ينقسم الى جسم وغير جسم والجسم ينقسم الى نام وغير نام والنام ينقسم الى حيوان وغير حيوان والحيوان ينقسم الى عاقل وهو الانسان وغير عاقل فالجواهر جنس الاجناس اذ لا أعم منه والانسان نوع الا انواع اذ لا أخص منه والنامى نوع بالاضافة الى الجسم لانه أخص منه وجنس بالاضافة الى الحيوان لانه أعم منه وكذلك الحيوان بين النامى الاعم والانسان الاخص فان قيل كيف لا يكون شيء أعم من الجوهر وكونه موجودا أعم منه وكيف لا يكون شيء أخص من الانسان وقولنا شيء وطويل وقصير وكاتب وخياط أخص منه قلنا نعم في هذا الاصطلاح بالجنس الأعم فقط بل عنينا الاعم الذى هو ذاتى للشيء أى أدخل في جواب ما هو بحيث لو بطل عن الذهن التصديق بثبوته بطل الحدود وحقيقته عن الذهن ونسج عن كونه مفهوما للعقل وعلى هذا الاصطلاح فالوجود لا يدخل في الماهية اذ بطلانه لا يوجب زوال الماهية عن الذهن بسلته اذا قال القائل ما حد المثلث فقلنا شكل يحيط به ثلاثة أضلاع أو قال ما حد المسبع فقلنا

والعلم فالعلم المقارن للعمل على سبيل اليقين أو أعم فقه مطلق أى فرد كامل والاى وان لم يكن مقارنا له بل يكون علما فقط ولم يكن العالم عاملا به فهو فقه من وجه دون وجهه أى فرد ناقص وحيث لا يرد خروج فقه الفاسق الفقيه من الفقه ولم يحتاج الى الالتزام المذكور ومعرفة أمثال الججاج الاحكام من الأدلة غير نظاهر فلا يقوم دليلا ولا بعد في مدوحيه الفاسق من جهة العلم فإنه مسدح من وجه فتأمل ولما فرغ عن الحد باعتبار المعنى الاضافى أراد أن يشترع في حد المعنى اللغوي فقال (وأما حده (لقبا فهو علم بقواعد) أى قضايا كلية يتعرف بها أحوال أفراد الموضوعات (يتوصل بها الى استنباط المسائل الفقهية عن دلائلها) توصل اقربيا كما يتبادر من الباء فخرج الصرف والنحو ومعنى التوصل القريب أن يكون الواقع كبرى أو ملازمة عند تطبيق الأدلة مأخوذة من تلك القواعد كما مر وعلت أيضا أن أمثال الإجماع لا ينسخ والقياس لا يخصص العام الغير المخصوص لهادخل في أخذ تلك الكبرى أو الملازمة فلا تخرج عنه (فيلحقا في العلوم المدونة مسائلها المخصوصة أو ادراكها) فان أخذت المسائل المناسبة بوجه تسمى بعلم وبوجه آخر تسمى بعلم ادراكها بذلك العلم والمسائل غير شمول بعضها على بعض ولا على الجموع فالعلوم مركبة من أجزاء غير متجمولة (فالمفهومات الكلية التي تذكر في المقدمات لاجل البصيرة رسوم) لاحدود (بناء على أن المركب من أجزاء غير متجمولة كالعشرة لا جنس له ولا فصل واللازم تعدد الذاتى) بل تعدد حقيقة المركب وفي المشهور أنه لا يلتزم الحد الامن الاجزاء المحمولة وبعض المحققين قرر الكلام بأن حد العلم لا يصلح أن يكون مقدمة لان حده عبارة عن العلم بالمسائل فلو كان مقدمة لزم خروجه ودخوله وتوقف الشيء على نفسه وهذا أيضا موقوف على عدم كونه مركبا من الجنس والفصل ثم لقائل أن يقول للمسائل ادراكا كان تصوري فان التصور يتعلق بكل شيء وتصديق فيصور أن يكون باعتبار العلم التصوري مقدمة وموقوف عليه وباعتبار العلم التصديقي مقصودا متوقفا فلا أشكال (وفيه) في هذا المبني عليه (نظر أشربت اليه في السلم) من أن الاجزاء المحمولة مغايرة للاعتبار لغير المحمولة فلا تعدد في الحقيقة وتعدد فيه واعلم أن هذا المبني عليه وان كان فاسدا لكن العلوم لكونها حقائق اعتبارية لا تركب فيها الامن المسائل الغير المحمولة وليس لها جنس ولا فصل بالضرورة الوجدانية ثم المفهومات المذكورة في المقدمة ليست مأخوذة من المسائل بان

شكل يحيط به سبعة أضلاع فهم السائل حاد المسبع وان لم يعلم أن المسبع موجود في العالم أصلا فطلان العلم بوجوده لا يطل عن ذهنه فهم حقيقة المسبع ولو بطل عن ذهنه الشكل لبطل المسبع ولم يبق مفهومه عنده وأما ما هو أخص من الانسان من كونه طويلا أو قصيرا أو شجاعا أو صيبا أو كاتبا أو أبيض أو محترقا فثبت منه لا يدخل في الماهية اذ لا يتغير جواب الماهية بتغيره فاذا قيل لنا ما هذا فقلنا انسان وكان صغيرا فكبرا وقصيرا فاطلا فسلنا مرة أخرى ما هو لست أقول من هو لكن الجواب ذلك بعينه ولو أشرنا الى ما ينفضل من الاحليل عند الوقاع وقيل ما هو فقلنا نطفة فاذا صار جنينا ثم مولودا فقلنا ما هو تغير الجواب ولم يحسن أن يقال نطفة بل يقال انسان وكذلك الماء اذا مضى فقلنا ما هو فقلنا ماء كافي حالة البرودة ولو استحال بالنار بخارا ثم هواء ثم قيل ما هو تغير الجواب فاذا انقسمت الصفات الى ما يتبدل الجواب عن الماهية بتبدلها والى ما لا يتبدل فلنذكر في الحد الحقيقي ما يدخل في الماهية وأما الحد اللفظي والرسمي قوتها مخفية اذ طالها فانه يتبدل لفظ العصار بالجر وتبديل لفظ العلم بالمعرفة وبما هو وصف عرضي جامع مانع وانما العويص المتعذر هو الحد الحقيقي وهو الكاشف عن ماهية الشيء لا غير

(القانون الثالث) ان ما وقع السؤال عن ماهيته وأردت أن تحده حدا حقيقيا فعليك فيه وظائف لا يكون الحد حقيقيا الا بهما فان تركها سميها رسميا ولفظيا ويخرج عن كونه معبرا عن حقيقة الشيء ومصورا للكنه معناه في النفس الاولى أن تجمع أجزاء الحد من الجنس والفصول فاذا قال لك مشيرا الى ما ينبت من الارض ما هو فلا بد أن تقول جسم لكن لو اقتصرت عليه لبطل عليك البحر فتححتاج الى الزيادة فتقول نام فتحتج به على التام فهذا الاحتراز يسمى فصلا أى فصلت به الحدود عن غيره . الثانية أن تذكر جميع ذاتياته وان كانت ألفا ولا تبالي بالتطويل لكن ينبغي أن تقدم الاعم على الاخص فلا تقول نام جسم بل بالعكس وهذه لو تركتها لتشوش النظم ولم تخرج الحقيقة عن كونها مذكورة مع اضطراب اللفظ فالتكرار غلب في هذا أقل مما في الاول وهو أن تقتصر على الجسم الثالثة أنك اذا وجدت الجنس القريب فلا تترك البعيد

تكون اذا أخذت لا بشرط شي كانت عين تلك المفهومات بالضرورة الوجدانية الغير المكذوبة (نعم يلزم) على هذا التقدير الاتحاد التصوري والتصديقي حقيقة لان العلم بالحد علم تصوري والادعاء بها تصديقي وقد تعلقا بشي واحد وهو المسائل (مع أنهما نوعان) متباينان (تحقيقا) عندهم (فتفكر) اعلم أن هذا الاراد لم ينشأ من هذا بل وادعى كل تقدير مبناه أن التصور يتعلق بكل شي فيتعلق بما يتعلق به التصديقي والعلم والمعلوم متحدان بالذات فلزم الاستحالة قطعا ولا يمكن الجواب عن هذا الابدانكار الاتحاديين العلم والمعلوم وليس هذا موضع كشف أمثال هذه الاشكالات (ثم اختلف في أسماء العلوم) وكذا في أسماء الكتب أيضا (فقل) هي (أسماء جنس) موضوعة لمجموع المسائل المعتمدة الصادقة على ما في أذهان كثير من الناس وربما يزيد وينقص وربما يلوح من الشرح أنها موضوعة للقليل والكثير بالوضع العام كوضع هذا (وهو الظاهر) فان معاني تلك الاسماء كلية فلاعلمية والعلمية الجنسية تقديرية وما استدلل به من أنه يصح دخول اللام والاضافة وهما من علام كونهما أسماء أجناس فليس بشي لا لما قيل انه لا يدخل على أصول الفقه ولا يصح اضافته وان دخل على أحد جزأيه وأضيف فانه لا كلام في خصوص هذا اللفظ ولا لما قيل أيضا دخول اللام في كلام المولدين لانه وقع في كلام الله عز وجل بل لان الاعلام التي كان فيها المعنى الوصفي دخول اللام عليه فصيح كالحسن والحسين وكذا الاضافة لادنى ملازمة مع بقاء معنى العلمية كهرنا أي الهر الذي هو سيدنا ونرجو مده في كل هول من الاحوال وبعد التجربة يصح الاضافة بل لا ريب نعم يصح الاستدلال بوقوع لفظ القرآن منصرفا (وقيل) ليست أسماء جنسية (بل) أعلام جنسية قلنا ثبتت الاعلام الجنسية (بالضرورة) فانه وجد في بعض اللفاظ علامات المعارف ولم يوجد التعريف فقد راعى العلمية الجنسية كالعدل التقديرى (ولست) بالضرورة متحققة هناك وما قيل في اثبات العلمية الجنسية ان المسائل الحاصلة في الازهان العكسية يقال انها واحدة تدخل في معناه التعيين والوحدة وأذ ليس شخصيا فهو نوعي ففيه أن غاية ما لزم أنه عرض لعنه نوع واحدة وهو لم يلزم لمعنى كل اسم جنس لكن لم يلزم أنه داخل في الموضوع له حتى يكون معرفة وعلم (وقيل) ليست أسماء جنسية ولا أعلاما كذلك (بل) أعلام (شخصية) لكون معانيها متشخصة اذ لو كان كليا لكان له أفراد ولا يصلح

معهم فتكون مكررا كما تقول مائع شراب أو تقتصر على البعيد فتكون مبعدا كما تقول في حد الحجر جسم مسكر مأخوذ من العنب وإذا ذكرت هذا فقد ذكرت ما هو ذاتي ومطررد ومنعكس لكنه مختل قاصر عن تصوير كنه حقيقة الحجر بل لو قلت مائع مسكر كان أقرب من الجسم وهو أيضا ضعيف بل ينبغي أن تقول شراب مسكر فإنه الأقرب الاخص ولا تجدد بعده جنسا اخص منه فإذا ذكرت الجنس فاطلب بعده الفضل اذ الشراب يتناول سائر الاشربة فاجتهد أن تفصل بالذاتيات اذا عسر عليك ذلك وهو كذلك عسير في أكثر الحدود فاعدل بعدد كرا الجنس الى اللوازم واجتهد أن يكون ما ذكرته من اللوازم الظاهرة المعروفة فان الخفي لا يعرف كما اذا قيل ما الاسد فقلت سبع أبحر لتمييز بالبحر عن الكلب فان البحر من خواص الاسد لكنه خفي وقلت سبع شجاع عريض الاعلى لكنت هذه اللوازم والاعراض أقرب الى المقصود لانها أجلي وأكثر ما ترى في الكتب من الحدود ورسمية اذ الحقيقة عسرة جدا وقديسهل درك بعض الذاتيات ويعسر بعضها فان درك جميع الذاتيات حتى لا يشذ واحد منها عسر والتمييز بين الذاتي واللازم عسر ورعاية الترتيب حتى لا يتبدأ بالأخص قبل الأعم عسر وطلب الجنس الأقرب عسر فانك ربما تقول في الاسد انه حيوان شجاع ولا يحضر لك لفظ السبع فتجمع أنواعا من العسر وأحسن الرسومات ما وضع فيه الجنس الأقرب وتعم بالخواص المشهورة المعروفة (الرابعة) أن تختزن من اللفاظ الغريبة الوحشية والمجازية البعيدة والمشتركة المترددة واجتهد في الإيجاز ما قدرت وفي طلب اللفظ النص ما أمكنك فان أعوزك النص وافترقت الى الاستعارة فاطلب من الاستعارات ما هو أشد مناسبة للغرض وأذكر مرادك للسائل فإكل أمر معقول له عبارة صريحة موضوعة للانباء عنه ولوطول مطول واستعار مستعرا وأنى بلفظ مشترك وعرف مراده بالتصريح أو عرف بالقرينة فلا ينبغي أن يستعظم صنيعه وبالع في ذمه ان كان قد كشف عن الحقيقة بذكر جميع الذاتيات فانه المقصود وهذه المزايا تحسينات وتزيينات كالآبار يرمي الطعام المقصود وانما المتحدون يستعملون مثل ذلك ويستكثرونه غاية الاستنكار ليل طبايعهم القاصرة عن المقصود الاصل الى الوسائل والرسوم والتوابيع حتى ربما أنكروا قول الغائل في حد العلم

للفردية ههنا غير المسائل ولا يصدق عليها (اذ لا يصدق الفقه مثلا على مسألة مسألة أقول وفيه أنه منقوض بالبيت) اذ تجرى فيه مقدمات الدليل اذ لو كان له أفراد لكان الجدار والسقف ولا يصدق البيت عليه فإزيم العلية وليس علما (والحل) أي حل كلام القائل (أن المعنى الكلّي قد يكون مركبا من أجزاء متفقة) في أنفسهم كما ينادى عليه قوله (نحو الأربعة) وعلى هذا لا يظهر لك كره هذا التعميم فائدة والاولى أن يعبر هكذا سواء كانت تلك الأجزاء موافقة لكل في الحقيقة كالأجزاء المقدارية كما في الماء (أو مختلفة) كالأجزاء الماهية (كالسكبيخ فلا يلزم من عدم الصدق على البعض الشخصية) ولا نسلم أنه لو كان له هذه المفاهيم أفرادا كانت هي كل مسألة بل مجموع المسائل متشعبة بتخصصات في أذهان كثيرة فينشد لا شخصية فأنصف * ولما فرغ من رسم العلم شرع في بيان الموضوع فقال (وموضوع الأدلة الأربعة أجمالا) لا مطلقا بل حال كونها (مستركة في الاتصال إلى حكم شرعي) ولأجل هذا الاشتراك لم يتعد علم الأصول بتعدد الموضوع ثم لما كان موضوع الأصول الأدلة لم تكن بحجة هذا ما يلج من الأصول لكن من أي علم هو فيه خلاف فن زاعم زعم أنه من الفقه وأشار إليه المصنف بقوله (وما قبل أن البعث عن حجة الإجماع والقياس من الفقه اذ المعنى) من حجتين (أ) أنه يجب العمل بحقتضاهما (فقد أثبت الوجوب العمل الذي هو فعل المكلف فدخلت في الفقه (ففيه أن هذا) أي وجوب العمل (فرع الحجية) لانفسها وكان الكلام في أن اثبات الحجية من أي علم هو وليس من الفقه البتة (على أن جواز العمل أيضا من ثمرات الحجية) فلا يصح دعوى وجوب العمل عموما وله انحاء كوجوب العمل مثلا ولا يضر هذا أصل المقصود للقائل كالأجنبي ومن زاعم زعم أنه ليست من علم واليه أشار بقوله (ومن قال ليست مسألة أصلا لانها ضرورية وبينه) والضروريات لا تثبت في علم أصلا (فقد بعد) عن الحق (لأنه وان سلم) أنها ضرورية (إنافلا سلم) أنها ضرورية (لما) فلا بد من البحث عن لميتها قال واقف أسرار الأصول والفروع ان في نقل المصنف اضطرابا فإنه نقل في كتاب آخره أن القياس على تقدير كونه فعلا فن الفقه وأما ان كان عبارة عن المساواة المعتبرة شرعا لحجته ضرورية وبينه كما سيصرح في السنة أن حجته ضرورية

انه الثقة بالمعلوم أو أدراك المعلوم من حيث ان الثقة مترددة بين الامانة والفهم وهذا هو سبب ان الثقة اذا قربت بالمعلوم تعين فيها جهة الفهم ومن قال حد اللون ما يدرك بحاسة العين على وجه كذا وكذا فلا ينبغي أن يشكر من حيث ان لفظ العين مشترك بين الميزان والشمس والعضو الباصر لان قرينة الحاسة أذهبت عنه الاحتمال وحصل الفهم الذي هو مطلوب السؤال واللفظ غير مراد بعينه في الحد الحقيقي الاعند المرسم الذي يحوم حول العبارات فيكون اعتراضه عليها وشغفه بها

(القانون الرابع في طريق اقتناص الحد) (اعلم) أن الحد لا يحصل بالبرهان لاننا اذا قلنا في حد الخمر انه شراب مسكر فقل لنسلم ان كان محالاً أن يقام عليه برهان فان لم يكن معنا خصم وكنا نطلبه فكيف نطلبه بالبرهان وقولنا الخمر شراب مسكر دعوى هي قضية محكمة الخمر وحكمها أنه شراب مسكر وهذه القضية ان كانت معلومة بلا وسط فلا حاجة الى البرهان وان لم تعلم واقترت الى وسط وهو معنى البرهان أعنى طلب الوسط كان صحة ذلك الوسط للحكم عليه وصحة الحكم للوسط كل واحد قضية واحدة فبماذا تعرف صحته فان احتج الى وسط تدعى الى غير نهاية وان وقف في موضع غير وسط فبماذا تعرف في ذلك الموضوع صحته فليتخذ ذلك طريقاً في أول الامر مثاله لو قلنا في حد العلم انه المعرفة فقل لم فقلنا لان كل علم فهو اعتقاد مثلاً وكل اعتقاد فهو معرفة فكل علم اذن معرفة لان هذا طريق البرهان على ماسأى فيقال ولم قلت كل علم فهو اعتقاد ولم قلت كل اعتقاد فهو معرفة فيصير السؤال سؤالاً وهكذا ابتدأ الى غير نهاية بل الطريق أن النزاع ان كان مع خصم أن يقال عرفنا صحته باطراده وانعكاسه فهو الذي يسلب الخصم بالضرورة وأما كونه معرباً عن تمام الحقيقة بما ينزاع فيه ولا يقربه فان منع اطراده وانعكاسه على أصل نفسه طالبتنا به أن يذكر حد نفسه وقابلنا أحد الحدين بالآخر وعرفنا ما فيه التفاوت من زيادة أو نقصان وعرفنا الوصف الذي فيه يتفاوتان ووجدنا النظر الى ذلك الوصف وأبطالناه بطريقه وأثبتناه بطريقه مثاله اذا قلنا المغصوب مضمون وولد المغصوب مغصوب فكان مضموناً فقالوا لانسلم أن ولد المغصوب مغصوب قلنا الحد الغصب اثبات السد العادية على مال الغير وقد وجد فربما منع كون السد العادية وكونه اثباتاً بل نقول هذا أثبت ولكن ليس ذلك من غرضنا وبينه وأيضاً لوجه يظهر للنوع المرموز بقوله وان سلم لنا ومن ذاهب ذهب الى أنهم من الكلام وهو المختار وأشار اليه بقوله (بل الحق أنه من الكلام كحجة الكتاب والسنة) فان قلت فلماذا تدكر في الأصول أجاب (لكن تعرض الأصول لخيرتهما فقط) دون أخيرهما (لأنهما كثر فيما الشغب) من الحق من الحوارج والروافض خذلهم الله تعالى (وأما محبتهم) أي الكتاب والسنة (فتفق عليها) عند الامة من يدعي الدين كافة فلا حاجة الى الذكر (وفي موضوعية الاحكام) مع الأدلة (اختلاف) فذهب صاحب الاحكام من الشافعية وصدر الشريعة من الحنفية الى أنهم موضوعون لانه يبحث عن أحوالهم والاهتمام الى الاستطراد والمشهور ان الموضوع الأدلة غيب والاحكام خارجة واختاره المصنف رحمه الله وقال (والحق لا) تؤخذ موضوعاً (وانما الغرض) من البحث عن الاحكام (التصوير والتنويع) فقط لا بيان عوارضه الذاتية بالذات (ليثبت أنواعها) أي أنواع الأحكام (بأنواع الأدلة وما من علم الا يذكر فيه الأشياء استطراداً تيمناً وترميماً) فلا بأس بكون مباحث الاحكام كذلك ولما فرغ عن بيان الموضوع شرع في الامر الثالث الذي هو الناقية وقال (وفائدته معرفة الاحكام الشرعية) عن الأدلة على الوجه الذي بينا (وهي) أي معرفة الاحكام (وسيلة الى الفوز بالسعادة الابدية

(المقالة الاولى في المبادئ الكلامية)

(ومنها) المبادئ (المنطقية لانهم) أي المتأخرين منهم (جعلوه جزءاً من الكلام) وانما جعلوه جزءاً منه لان المقصود بالذات في الكلام تحصيل اعتقاد الوحدة والصفات والذوات والمعاد ونحوها التي تورث الغفلة عنها الشقاوة العظيمة لكن لما كان اثبات هذه بالاستدلال العقلي أو السمي لا بالاستدلال من مقدمات عقلية كما بحث الامور العامة والجواهر والاعراض وكذا لا بد من معرفة كيفية انتاج تلك الاستدلالات لطالب وهي المناهج المنطقية فعملوا موضوع الكلام الموجود المطلق أعم الأشياء وبحسبها وعوارضها من حيث انها موجبة للعقائد الدينية أو وسيلة اليها فدخل المنطق لهذا الوجه (وقد غشنا عنها) أي المبادئ الكلامية (في السلم والافادات والآ نذكر طرقاً ضرورية) له حاجة شديدة وهي عدة مسائل منها (النظر وهو ترتيب أمور معلومة ليتأدى الى مجهول واجب) كونها من الكلام غير ظاهر بل الموضوع الفاعل النفسى للكلف والمحمول الوجوب فهو من الفقه ان عم والافن التصوف الا ان يقال لاتنفي بين هذا وبين

بل بما قال نسل أن هذا موجود في ولد المصوب لكن لا نسل أن هذا أحد الغصب فهذا لا يمكن إقامة برهان عليه إلا أن نقول هو مطرد منعكس في الحد عند ذلك فلا بد من ذكره حتى ننظر إلى موضع التفاوت فيقول بل حد الغصب اثبات اليد المبطله المزيلة للحد الحقيقة فنقول قد زدت وصفا وهو الازالة فلتنظر هل يمكننا أن نقدر على اعتراف الخصم بثبوت الغصب مع عدم هذا الوصف فإن قدرنا عليه بأن الزيادة عليه محذوفة وذلك بأن نقول الغاصب من الغاصب يضمن المال وقد أثبت اليد المبطله ولم يزل الحقيقة قائما كانت زائفة فهذا طريق قطع النزاع مع المناظر وأما الناظر مع نفسه إذا تحررت له حقيقة الشيء وتخلص له اللفظ الدال على ما تحررت في مذهبه علم أنه واحد للحد فلا يعاند نفسه

(القانون الخامس في حصر مدخل الخلل في الحدود) وهي ثلاثة فانه تارة يدخل من جهة الجنس وتارة من جهة الفصل وتارة من جهة أمر مشترك بينهما أما الخلل من جهة الجنس فإن يؤخذ الفصل بدله كما يقال في حد العشق انه افراط المحبة وانما ينبغي أن يقال انه المحبة المفرطة فالافراط يفصلها عن سائر أنواع المحبة ومن ذلك أن يؤخذ المحل بدل الجنس كقولك في الكرسي انه خشب يجلس عليه وفي السيف انه حديد يقطع به بل ينبغي أن يقال للسيف انه آلة صناعية من حديد مستطيلة تعرضها كذا ويقطع بها كذا فالآلة جنس والحديد محل الصورة لا جنس وأبعد منه أن يؤخذ بدل الجنس ما كان موجودا ولا أن ادس بوجود كقولك للرماد انه خشب محترق وللوانه نطفة مستحيلة فان الحديد موجود في السف في الحال والنطفة والخشب غير موجودين في الولد والرماد ومن ذلك أن يؤخذ الجزء بدل الجنس كما يقال في حد العشرة انه خمسة ونجسة ومن ذلك أن توضع القدرة موضع المقدور كما يقال حد العفيف هو الذي يقوى على اجتباب الذات الشهوانية وهو فاسد بل هو الذي تركه والافالقاسق يقوى على الترك ولا يترك ومن ذلك أن يضع الوازم التي ليست بذاتية بدل الجنس كالواحد الموجود اذا أخذته في حد الشمس أو الأرض مثلا ومن ذلك أن يضع النوع مكان الجنس كقولك الشر هو ظلم الناس والظلم نوع من الشر وأما من جهة الفصل فإن يأخذ الوازم والعرضيات في الاحتراز بدل الذاتيات وأن لا يورد جميع الفصول وأما الامور المشتركة فن ذلك أن يحد الشيء بما هو أخفى منه كقول القائل حد الحادث ما (١) به القدر

كونها من الكلام فان المقصود بما يكون من حيث انه وسيلة الى معرفة الله تعالى فينشئ كلامي وان كان المقصود بنفس معرفة حال النظر من الوجوب والحرمة فمن الفقه بل التصوف (لانه مقدمة للواجب) الذي هو المعرفة الالهية ومقدمة الواجب واجب هذا انما يقبل الوجوب بالنظر الى قواصر العقول كما مثلنا وأما من لهم نور من الله فتكشف عليهم حقيقة الامر بذهية فلا يحتاجون الى النظر كما حكى عن خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم أبي بكر الصديق أنه آمن بنفس بصيرته ولم يحتاج الى ظهور المجرة ومنها (البسيط لا يكون كاسبا) لشي من المركب والبسيط (لانه لا يقبل العمل) أي الحركة الثانية (ولا) يكون (مكتسبا) بكنهه (لان العارض لا يفيد الكنه) ولا ذات له ومنها (الماهية المطلقة) أي لا يشترط شيء (موجودة) بعين وجود الأشخاص لافرق بينهما الا بالاشتراك والتعيين (والا) تكن موجودة (لكان كل قطرة من الماء حقيقة على حدة) لانه يلزم على هذا التقدير أن لا يكون في قطرات حقيقة مشتركة (وقد تقرر تماثل الجواهر) فالتالي باطل (وفيه ما فيه) لانه ان أريد تماثل الجواهر الاشتراك في الاوصاف والعوارض فسلم لكن لا ينافي تخالف الحقيقة وان أريد الاتفاق في الحقيقة فالتماثل لم يثبت بعد ومن ادعى فعلية البيان (أقول) في اثبات التماثل (على طور الحكمة) لا الكلام ان الجزء الذي لا يتجزأ في الجهات باطل لانه (لو كان الجزء محقا فلتكن) زاوية (قائمة كل ضلع منها جزآن فالوتر لا يكون ثلاثة بالجاري) القاضى بأن الوتر أقصر من الضلعين ومقدار الضلعين ههنا ثلاثة أجزاء لكون الواحد مشتركا (ولا) يكون (اثنين) أيضا (بالعروس) الحاكم بأن مربع الوتر مساو لمربع الضلعين ومربع الضلعين ههنا ثمانية ومربع الاثنين أربعة وبوجه آخر لو كان الوتر اثنين لكان مساويا للواحد من الضلعين فتكون الزوايا ثمان الموتران لهما متساويتين بعكس المأمور فيلزم أن يكون في مثل زاويتان قائمتان هذا خلف واذا بطل كون الوتر ثلاثة أجزاء وجزأين تعين النسق الثالث المشار اليه بقوله (بل بينهما) أي بين الثلاثة والاثنين (فبطل الجزء فثبت الاتصال) كما قرر في موضعه من بطلان التركيب من أجزاء غير متناهية وحينئذ فنقول هذا المنصل قابل للقسمه الى جزأين متماثلين متوافقين في الحقيقة (فالزم الاتحاد حقيقة

(١) كذا يباين في نسخة وسقطت هذه العبارة من نسخة أخرى زعموا ان ذلك ان يحد الشيء بما هو أخفى منه اوله الخ ولعل محل البيان في نسخة ما تعلق به

القدرة وجرى فان الظن لا يقوى كنهه

ومن ذلك حد الشيء بما هو مساو له في الخفاء كقولك العلم ما يعلم به أو ما يكون الذات به عالم ومن ذلك أن يعرف الضد بال ضد فيقول حد العلم ما ليس بنظن ولا جهل وهكذا حتى يحصر الاضداد وحد الزوج ما ليس بفرد ثم يكتدل أن نقول في حد الفرد ما ليس بزوج فيبدور الأمر ولا يحصل له بيان ومن ذلك أن يأخذ المضاف في حد المضاف وهما متكافئان في الإضافة كقول القائل حد الأب من له ابن ثم لا يجوز أن يقول حد الابن من له أب بل ينبغي أن يقول الأب حيوان تولد من نطفته حيوان آخر هو من نوعه فهو أب من حيث هو كذلك ولا يحيل على الآن فانه ما في الجهل والمعرفة بتلازمان ومن ذلك أن يأخذ المعول في حد العلة مع أنه لا يحد المعول إلا بأن تؤخذ العلة في حده كما يقول في حد الشمس أنه كوكب يطلع نهارا فيقال وما حد النهار فيلزمه أن يقول النهار زمان من طلوع الشمس إلى غروبها إن أراد الحد الصحيح ولذلك نظائر لا يمكن احصاؤها

(القانون السادس) في أن المعنى الذي لا تركيب فيه البتة لا يمكن حده إلا بطريق شرح اللفظ أو بطريق الرسم وأما الحد الحقيقي فلا والمعنى المفرد مثل الموجود فإذا قيل لك ما حد الموجود فقلت أن تقول هو الشيء أو الثابت فتكون قد أبدلت اسمًا باسم مرادف له ربما يتساوىان في التفهيم وربما يكون أحدهما أخفى في موضع اللسان كما يقول ما العلة قار فيقال الخمر وما الغضنفر فيقال الأسد وهذا أيضا إنما يحسن بشرط أن يكون المذكور في الجواب أشهر من المذكور في السؤال ثم لا يكون الاشرع للفظ والآخر يطلب تلخيص ذات الأسد فلا يتخلص له ذلك في عقله إلا بأن يقول هو سبع من صفته كبت وكبت فاما تكرار اللفاظ المترادفة فلا يغنيه ولو قلت حد الموجوداته المعلوم والمذكور وقيدته بقيد اخترت به عن المعلوم كنت ذكرت شيئا من توابعه ولو أزمه وكان حده رسميا غير معرب عن الذات فلا يكون حقيقيا فإذا الموجود لا حد له فانه مبدأ كل شرح فكيف يشرح في نفسه وانما قلنا المعنى المفرد ليس له الحد الحقيقي لأن معنى قول القائل ما حد الشيء قريب من معنى قوله ما حد هذه الدار والدار جهات متعددة إليها ينتهي الحد فيكون تحديد الدار بذكر جهاتها المختلفة المتعددة التي الدار محصورة مسورة بها فإذا قال ما حد السواد فكانه يطلب به المعاني والحقائق التي يائسها فانه حقيقة السواد فان السواد اسود ولون وموجود وعرض ومرئي ومعلوم ومذكور واحد وكثير ومشرق وبراق وكدر وغير ذلك

لأن المتباينين في الحقيقة (لا يتصلان) حقيقة (بل يتماسان) لأن الاتصال يقتضي وحدة الوجود والشخص والاختلاف بالحقيقة يابهما (كما قال ابن سينا) صاحب كتاب الشفاء في الحكمة (فافهم هذا السائح عزيز) ربما يشكل فيه بان الانفصال بعدم ذات الاتصال ويحدث موجودان آخران من كتم العدم فحينئذ لقائل أن يقول يجوز أن يكون المتصل الواحد هوية واحدة مختصة اتصالية هي حقيقتها وبعد طريان الانفصال يحدث حقيقتان أخريان ومن هذا لا يلزم الاتصال بين الأمور المختلفة بالحقيقة هذا العلة يكون مكابرة عند الحدس الصائب فان الانفصال وان كان اعداما واجبادا لكن لا يحدث بعد الفصل الا اجسام الموافقة لكل في الحقيقة ضرورة وان كان ذلك مكابرة وأيضا نحن لا نحتاج في تقرير الكلام إلى الانقسام الكلي بل يكفي الوهمي الذي هو غير معدوم كما لا يخفى على ذي بصيرة نافذة ومنها (المعروف مانع الواجب) أي الداخل (من الخروج والخارج من الولوج) وهذا ليس تعريفا للمعرف والايلازم عدم الاطراد لصدقه على كل مساو للشيء بل بيان لحكم المعرفة (فيجب الطرد) أي صدق قضية كلية موضوعها المعرفة ومحولها المعرفة (والعكس) أي كلما صدق عليه المعرفة صدق عليه المعرفة واعلم أن التعريف ليس فيه الاتصو برمحض لا يصلح لأن يعترض عليه بنوع من أنواع الاعتراض لكن ههنا دعاوى ضمنية فتتوجه إليها الاعتراضات من المعارضة والنقض والمنع فاما المعارضة فلا تصلح بأقامة الدليل على بطلانه فانه ما أقام المعرفة دليلا على صحة قبول إلى النقص وانما تصبح باحداث معرف آخر فهذا لا يصح الاق التحديد وليس لهذه كثير زعم وأما المنع فان كان مجردا فلا ينفع وان كان مع الشاهد فالنافع الشاهد فيقول إلى النقص وإذا قال (وجميع الإرادات على التعريف) نقوض و (دعوى) فلا بد للورد من اقامة الدليل (ويكنى في جوابها المنع وهو) أي المعرفة (حقيق ان كان بالذاتيات) هذا بخلاف الاصطلاح المشهور في المنطق فان الحقيقي عندهم مقابل للفظي يتناول الحد والرسم وربما يطلق على ما يحسب الحقيقة وهو ما يكون المقصود منه الوصول إلى حقيقة المعرفة الموجود (ورسمي ان كان بالوإزام) الخارجة عن حقائق الموجودات (ولفظي) ان كان (بلفظ) أشهر (مرادف) ففيه احضار ما كان

من الاوصاف وهذه الاوصاف بعضها عارض يزول وبعضها لازم لا يزول ولكن ليست ذاتية ككونه معلوما وواحد او كثيرا وبعضها ذاتي لا يتصور فهم السواد دون فهمه ككونه لونا فطالب الحد كانه يقول الى كم معنى تنتهي حدود حقيقة السواد لتجمع له تلك المعاني المتعددة ويتخلص بأن يتعدى بالاعم ويختص بالخاص ولا يتعرض للعوارض وربما يطلب أن لا يتعرض للوازم بل للذاتيات خاصة فاذا لم يكن المعنى مؤثلا فمن ذاتيات متعددة كالموجود فكيف يتصور تحديده فكان السؤال عنه كقول القائل ما حد الكرة ويقدر العالم كله كرة فكيف يحد كرده على مثال حدود الدار اذ ليس له حدود فان حده عبارة عن منقطعه ومنقطعه سطحه الظاهر وهو سطح واحد متشابه وليس سطوحا مختلفة ولا هو منتهى الى مختلفه حتى يقال احدى حدوده ينتهي الى كذا والآخر الى كذا فهذا المثال المحسوس وان كان بعيدا عن المقصود ربما يفهم مقصوده هذا الكلام ولا يفهم من قول السواد مر كمن معنى اللونية والسوادية واللونية جنس والسوادية نوع أن في السواد ذات متعددة متباينة متفاضلة فلان نقل ان السواد لون وسواد بل لون ذلك اللون بعينه هو سواد ومغناه يتركب ويتعدد للعقل حتى يعقل اللونية مطلقا ولا يختلط له السواد مثلا ثم يعقل السواد فيكون العقل قد عقل أمرا اذا لا يمكنه تحديد تفصيله في الذهن ولكن لا يمكن أن يعتد تفصيله في الوجود ولا تظن أن منكر الحال يقدر على حدشي البتة والمتكلمون يسعون اللونية حالان منكر الحال اذا ذكر الجنس واقتصر بطل عليه الحد وان زاد شيئا للاحتراز فيقال له ان الزيادة عين الاول أو غيره فان كان عينه فهو تكرار فاطر حده وان كان غيره فقد اعترف بأمرين وان قال في حد الجوهر انه موجود بطل بالعرض فان زاد أنه متميز فيقال له قوله متميز مفهومه غير مفهوم الموجود أو عينه فان كان عينه فكأن قلت موجود موجود والمترافة كالمشكرة فهو اذا بطل بالعرض وان كان غيره حتى اندفع النقص بقوله متميز ولم يندفع بقوله موجود فهو غير بالمعنى لا باللفظ فوجب الاعتراف بتعابر المعنى في العقل والمقصود بيان أن المفرد لا يمكن أن يكون له حد حقيقي وانما يحسب بحد فلفظ كقولك في حد الموجود انه الشيء أو يسمى كقولك في حد الموجود انه المنقسم الى الخالق والمخلوق والقادر والمقدور والواحد والكثير أو القديم والحادث أو الباقي والفاقر أو ما شئت من لوازم الموجود وروايعه وكل ذلك ليس ينبي عن ذات الموجود بل عن تابع لازم

حاصلا (وقد أجيز) في اللفظي (بالاعم والذاتي ما فهمه) يكون داخلا (في فهم الذات وقيل) الذاتي (مالا يعقل وينقض بالامكان) فانه عرض للممكن مع أنه يصدق عليه أنه لا يعقل (اذ لا إمكان بالغير وأورد) لابطال الاكتساب بالتعريفات أن تعريف الشيء ما نفس ماهيته أو مؤلف من أجزائها ومن العوارض (تعريف الماهية بنفسها وأجزائها تحصيل الحاصل) فيكونان باطلين أما على الاول فظاهر وأما على الثاني فلان نفس الشيء عبارة عن جميع الأجزاء (والعوارض خارجة) عن ماهية الشيء (فلا تحصل بها الحقيقة) فبطل أقسام التعريفات بأسرها فبطل الاكتساب بالتعريفات (والجواب) اننا نختار (أن) المعرفة مؤلفة من الأجزاء ونقول (التصورات المتعلقة بالأجزاء تفصيلا اذ اذ ثبت وقيدت فهذا المجموع) المفصل (هو الحد الموصل الى الصورة الوجدانية المتعلقة بجميع الأجزاء) أيضا لكن (على الإجمال وهو المهدود) فالفرق بينهم ما بالاجمال والتفصيل (فهنا التحصيل أمر لم يكن حاصلا) قبل الكسب وهو الاجمال (فتدبر) وههنا كلام طويل لا يسعه المقام وان شئت الاطلاع عليه فارجع الى شرح السلم والى حواشينا على الحواشي الزاهدية المتعلقة بشرح المواقف ولما فرغ من المعرفة شرع في الدليل فقال (ثم الدليل) في اصطلاحنا (ما يمكن التوصل به بجميع النظر فيه الى مطلوب خبري كالعالم) وهو الاصغر باصلاح المنطق (وقد يخص بالقطعي) فالدليل على هذا ما يمكن التوصل به بجميع النظر فيه الى مطلوب خبري قطعي (ويسمى الظني) أي ما يمكن التوصل فيه الى خبري ظني (أما) ثم شرع في بيان طريق النظر فقال (والانتاج مبني على التثليث اذ لابد) للمطلوب من الطرفين ولا يكفيان بل لابد (من واسطة) بينهما (فوجب القدمتان ومن ههنا) أي من أجل أن الانتاج موقوف على المقدمتين (قال المنطقي هو) أي الدليل (قولان) أي قضيتان اطلاقا فالاعم على الاخص (يكون عنه قول آخر) أي قضية أخرى (وهو يتناول) القياس و (الاستقراء والتبثيل) وقياس المساواة وغيرهما فيه لزوم بواسطة مقدمة أجنبية (وقد يقال) الدليل قول مؤلف من قولين (يستلزم لذاته قولاً آخر فيه نص بالقياس) قال أهل المنطق الاستقراء والتبثيل لا يلزم منهما شيء وفيه نظر ظاهر لان شأن التبثيل والقياس واحد فان حاصل

لا يفارقه البتة * واعلم أن المركب اذا حددته بذكر أحاد الذاتيات توجه السؤال عن حد الآحاد فاذا قيل للماحد الشجر فقلت نبات قائم على ساق فقيل للماحد النبات فتقول جسم نام فيقال ماحد الجسم فتقول جوهر مؤلف أو الجوهر الطويل العريض العميق فيقال وماحد الجوهر وهكذا فان كل مؤلف فيه مفردات فله حقيقة وحقيقته أيضا تألف من مفردات ولا تظن أن هذا يتبادى الى غير نهاية بل ينتهى الى مفردات يعرفها العقل والحس معرفة أولية لا تحتاج الى طلب بصيغة الحد كما أن العلوم التصديقية تطلب بالبرهان عليها وكل برهان ينتظم من مقدمة ولا بد لكل مقدمة أيضا من برهان يألف من مقدمتين وهكذا فيتبادى الى أن ينتهى الى أوليات فكما أن في العلوم أوليات فكذلك في المعارف فطالب حدود الأوليات انما يطلب شرح اللفظ لا الحقيقة فان الحقيقة تكون ثابتة في عقله بالفطرة الأولى كثبوت حقيقة الوجود في العقل فان طلب الحقيقة فهو معاند كمن يطلب البرهان على أن الاثنين أكثر من الواحد فهذا بيان ما أردنا ذكره من القوانين

(الفن الثاني من دعامة الحد في الامتحانات للقوانين بحدوده مفصلة) وقد أكرنا أمثلتها في كتاب معيار العلم ومحل النظر ونحن الآن مقتصرون على حد الحد وحد العلم وحد الواجب لأن هذا النمط من الكلام دخل في علم الاصول فلا يليق فيه الاستقصاء (الامتحان الاول) اختلف الناس في حد الحد فن قائل بقول حد الشيء هو حقيقته وذاته ومن قائل بقول حد الشيء هو اللفظ المفسر لعنايه على وجه يجمع ويجمع ومن قائل ثالث يقول هذه المسئلة خلافية فينصر أحد الخدين على الآخر فانظر كيف تحبط عقل هذا الثالث فلم يعلم أن الاختلاف انما يتصور بعد التوارد على شيء واحد وهذا قد تباعدوا وتنافروا ما تواردا على شيء واحد وانما منشأ هذا الغلط الذهول عن معرفة الاسم المشترك على ما سنده كره فان من يحدد العين بأنه العضو المدرج للأولان بالريّة يتخالف من حده بأنه الجوهر المعدنى الذي هو أشرف النقول بل حده هذا أمر مبين لحقيقة الامر الآخر وانما اشتركا في اسم العين فافهم هذا فإنه قانون كثير النفع فان قلت فما الصحيح عندك في حد الحد فاعلم أن كل من طلب المعاني من الالفاظ ضاع وهلك وكان كمن استبدى بالمغرب وهو يطلبه ومن قرأ المعاني أو ألقى عقله ثم اتبع المعاني الالفاظ فقد اهتدى فلتقرر المعاني فنقول الشيء في الوجود أربع مراتب (الاولى) حقيقته في نفسه (الثانية) ثبوت مثال

التمثيل أن علم هذا الحكم موجود في مادة أخرى فيلزم قطعاً وجوب وجود الحكم لوسم كأن القياس لا يلزم منه شيء الا اذا سلم مقدماته وانما تنجي الظنية فيه لاجل ظنية المقدمات كافي القياس الخطأى فالاولى أن لا يخرج (وله) أى القياس (نحو صور قريبة) انتاجاً أو ما غير القرينة فكثيرة كالشكل الرابع وصور القياس الاقتراضى الشرطى ولا يحتاج اليها فى أكثر (الاولى أن يعلم حكم) ايجاباً كان أو سلباً (لكل أفراد شئ) موضوع هذا حاصل الكبرى (ثم يعلم ثبوته) أى ثبوت هذا الشئ الموضوع (للاخر) الموضوع (كلاً أو بعضاً) أى لكل فرد منه أو بعضه هذا حاصل الصغرى (فيلزم) منها (ثبوت ذلك الحكم للاخر) ايجاباً كان أو سلباً (كذلك بالضرورة فلا بد من ايجاب الصغرى) وكلية الكبرى (وما فى الآخر رافق مساواة طرفي الكبرى) يكفى سلب الصغرى فان السلب عن أحد المتساويين يستلزم السلب عن الآخر (فليس بشئ لانه) أى هذا الانتاج (ليس لذاته) بل بملاحظة أن حكم المتساويين واحد وهذه مقدمة أجنبية وهذا غير دعليه لو كان قيد بقيد ذاته والا (وأورد) عليه أن القياس المركب من سالبه صغرى وموجبه سالبه الموضوع كبرى منتج مع انتفاء ايجاب الصغرى كقولنا (ا ليس ب وكل ما ليس ب ج) ينتج ا ج (والجواب أن السلب من حيث هو هو رفع محض وعقد الوضع فى الكبرى لا يخلو عن ملاحظة الثبوت) بالامكان أو بالاطلاق لان معنى القضية أن ما صدق عليه العنوان كذا أو ليس كذا (فان لاحظته) أيها المورد (فى الصغرى) أيضا (فلا سلب بل ايجاب سلب) وصارت الصغرى معدولة أو سالمة المحمول (والا) لاحظت الثبوت أيها المورد (فلا اندراج) للاصغر تحت الاوسط وليس الا بملاحظة مقدمة أجنبية فافهم (و) الصورة (الثانية أن يعلم حكم لكل أفراد شئ) هذا حاصل الكبرى (و) يعلم (مقابله) أى مقابل ذلك الحكم ايجاباً كان أو سلباً (للاخر كله أو بعضه) هذا حاصل الصغرى (فيعلم منه سلب ذلك الشئ عن الآخر كذلك) كلاً أو بعضاً (بتأمل ما) فإنه بعكس الكبرى يرتدى الى الأولى والحق أن انتاج هذه الصورة أيضا ضرورى لان الحكمين المتقابلين لا يكونان لامر واحد فلا بد من مغايرة ذاتي الاصغر والا كبر فيصدق سلب الاكبر عن ذات

حقيقته في الذهن وهو الذي يعبر عنه بالعلم (الثالثة) تأليف صوت بحروف تدل عليه وهو العبارة الدالة على المثال الذي في النفس (الرابعة) تأليف رقوم تدرك بحاسة البصر الدالة على اللفظ وهو الكتابة فالكتابة تتبع اللفظ اذ تدل عليه واللفظ تبع العلم اذ يدل عليه والعلم تبع العلوم اذ يطابقه ويوافقه وهذه الاربع متطابقة متوازية الا ان الاولين وجودان حقيقيان لا يختلفان بالاعصار والام والآخرين وهو اللفظ والكتابة يختلفان بالاعصار والام لانهما موضوعان بالاختيار ولكن الاوضاع وان اختلفت صورهما فهي متفقة في أهمها فصدفها مطابقة الحقيقة ومعلوم ان الحد ما هو من المنع وانما استعير لهذه المعاني لمشاركته في معنى المنع فانظر المنع أين تجده في هذه الاربع فاذا انبثأت بالحقيقة لم تشك في أنها حاصرة للشيء مخصوصة به اذ حقيقة كل شيء خاصيته التي له وليست لغيره فاذا الحقيقة جامعة مانعة وان نظرت الى مثال الحقيقة في الذهن وهو العلم وجدته أيضاً كذلك لانه مطابق للحقيقة المانعة والمطابقة توجب المشاركة في المنع وان نظرت الى العبارة عن العلم وجدتها أيضاً حاصرة فانها مطابقة للعلم المطابق للحقيقة والمطابق لللفظ المطابق للعلم المطابق للحقيقة وجدتها مطابقة للعلم المطابق للحقيقة فهي أيضاً مطابقة فقد وجدت المنع في الكل الا ان العادة لم تجرب باطلاق الحد على الكتابة التي هي الرابعة ولا على العلم الذي هو الثاني بل هو مشترك بين الحقيقة وبين اللفظ وكل لفظ مشترك بين حقيقتين فلا بد ان يكون له حدان مختلفان كلفظ العين فاذا عند الاطلاق على نفس الشيء يكون حد الحد أنه حقيقة الشيء وذاته وعند الاطلاق الثاني يكون حد الحد أنه اللفظ الجامع المانع الا ان الذين أطلقوه على اللفظ أيضاً اصطلاحهم يختلف كما ذكرناه في الحد اللفظي والرسمي والحقيقي فحد الحد عند من يقع بشكر اللفظ كقولك الموجود هو الشيء والعلم هو المعرفة والحركة هي النقلة هو تبدل اللفظ بما هو اوضح عند السائل على شرط ان يجمع وينع وأما حد الحد عند من يقع بالرسومات فانه اللفظ الشارح للشيء بتعدد صفاته الذاتية أو اللازمة على وجه يميزه عن غيره تميزاً بطردوين عكس وأما حد الحد عند من لا يطلق اسم الحد الا على الحقيقي فهو أنه القول الدال على تمام ماهية الشيء ولا يحتاج في هذا الى ذكر الطردوين والعكس لان ذلك تبع للماهية بالضرورة ولا يحتاج الى التعرض لاوزم والعوارض فانها لا تدل على الماهية بل لا يدل على الماهية الا الذاتيات فقد عرفت ان اسم الحد مشترك في الاصطلاحات بين الحقيقة وشرح

الاصغر بالضرورة وموضع اشباع الكلام مقام آخر (وما في المختصر ان لانتاج الالاول) لان الصور الباقية ترتد اليه بالعكس فهي دائرة مع الاول وجوداً وعدماً (فادعاء) من غير دليل كيف لا والنتيجة لازمة لكليهما (لان الازوم للمقدمة أجنبية) بل بالذات (يجوز ان يكون مع متعدد الدوران مع الاول) وجوداً وعدماً (لا ينافيه) أي لا ينافي الازوم للمقدمة أجنبية (و) الصورة (الثالثة ان يعلم ثبوت امرين لثالث) موضوع (واحد هما) أي أحد الحكمين (كلى فيعلم التفاهة وما فيه) أي يعلم التفاهة بذلك الامرين الثابتين لثالث في هذا الثالث فيلزم ثبوت واحد من الامرين لبعض الآخر (أو يعلم ثبوت أمر له) أي لثالث (مع عدم ثبوت الآخر لذلك) الثالث (فيعلم عدم التفاهة فيه) فيلزم صدق سلب هذا الآخر عن بعض الامر الاول (فلا يكون الازوم الاجزئية موجبا أو سالبا) كما يظهر بأدنى تأمل (و) الصورة (الرابعة) أن تثبت الملازمة بين امرين فينتج فيه وضع المقدم وضع التالي والا يلزم وجود المتقدم من غير وجود التالي (فلا لزوم) بينهما هذا خلف (ولا عكس) أي لا ينتج وضع التالي وضع المقدم (لجواز أعية الازوم) فلا يلزم من تحققه تحقق الملزوم الاخص (والرفع بالعكس) أي ينتج رفع التالي رفع المقدم والازم يتخلف الملزوم عن الازوم فلا لزوم ولا ينتج رفع المقدم رفع التالي لجواز أخصية الملزوم فلا يلزم من ارتفاع ارتفاع لازمه الاعم (وأورد منع استلزام الرفع الرفع) أي منع استلزام رفع الازوم رفع الملزوم (لجواز استحالة انتفاء الازوم فاذا وقع) هذا الانتفاء المحال (جاز عدم بقاء الازوم) وكيف لا والمحال يجوز ان يستلزم محالا (فلا يلزم انتفاء الملزوم) على هذا التقدير (أقول) في الجواب (الازوم حقيقة امتناع الانفكاك في جميع الاوقات والتقدير) لان الازوم هناك (فوقت الانفكاك) وهو وقت عدم بقاء الازوم داخل فيه فيرجع الى منع (صدق الازوم) وقد فرض هذا خلف فتدبر (وفيه أنه قد تقر في المنطق أن المعتبر في كابة الشرطية الازوم على جميع التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم ويجوز ان يكون هذا التقدير مستحيل الاجتماع فلا يرجع الى منع صدق الشرطية وأيضاً قد بين في زبر المتأخر من الشرطية الجزئية مع الاستثناء الكلي ينتج الرفع الرفع وعلى هذا التقدير لا يتوجه الجواب المذكور فالصواب في الجواب

اللفظ والجمع بالعوارض والدلالة على الماهية فهذه أربعة أمور مختلفة كإدلال لفظ العين على أمور مختلفة فتعلم صناعة الحد
 فإذا ذكر لك اسم وطلب منك حده فانظر فإن كان مشتركا فاطلب عده المعاني التي فيها الاشتراك فان كانت ثلاثة فاطلب لها
 ثلاثة حدود فان الحقائق إذا اختلفت فلا بد من اختلاف الحدود فاذا قيل لك ما الانسان فلا تطمع في حده واحد فان
 الانسان مشترك بين أمور إذ يطلق على انسان العين وله حد وعلى الانسان المعروف وله حد آخر وعلى الانسان المصنوع
 على الحائط المنقوش وله حد آخر وعلى الانسان الميت وله حد آخر فان السيد المقطوعة والذكر المقطوع يسمى ذكر أو تسمى
 يد أو لكن بغير الوجه الذي كانت تسمى به حين كانت غير مقطوعة فانها كانت تسمى به من حيث انها آلة البطش وآلة الوقاع
 وبعد القطع تسمى به من حيث ان شكلها شكل آلة البطش حتى لو بطل بالتقطيعات الكثيرة شكلها سلب هذا الاسم عنها
 ولو صنع شكلها من خشب أو حجر أعطى الاسم وكذلك إذا قيل ما حد العقل فلا تطمع في أن تحده بمحد واحد فانه هوس لأن
 اسم العقل مشترك يطلق على عدة معان إذ يطلق على بعض العلوم الضرورية ويطلق على العسيرة التي يتبناها الانسان
 لدراسة العلوم النظرية ويطلق على العلوم المستفادة من التجربة حتى ان من لم يتحكه التجارب بهذا الاعتبار لا يسمى عاقلا
 ويطلق على من له وقار وهيبة وسكينة في جلوسه وكلامه وهو عبارة عن الهدوء فيقال فلان عاقل أي فيه هدوء وقد يطلق على
 من جمع العمل الى العلم حتى ان المفسدان كان في غاية من الكياسة يمنع عن تسميته عاقلا فيقال للججاج عاقل بل داء ولا يقال
 للكافر عاقل وان كان محمطا بحيلة العلوم الطبية والهندسية بل اما فاضل واما داء واما كيس فاذا اختلفت الاصطلاحات
 فوجب بالضرورة أن تختلف الحدود فيقال في حد العقل باعتبار أحد مسمياته انه بعض العلوم الضرورية كعبواز
 الخنازير واستحالة المستحيلات كما قاله القاضي أبو بكر الباقلاني رحمه الله وبالاختبار الثاني انه غير رتبة يتبناها النظر في
 المعقولات وهكذا في اعتبارات **في** فان قلت فترى الناس يختلفون في الحدود وهذا الكلام يكاد يحيل الاختلاف في الحد
 أترى أن التنازع فيه ليسوعا عقلاء فاعلم أن الاختلاف في الحد متصور في موضعين أحدهما أن يكون اللفظ في كتاب الله
 تعالى أو سنة رسوله صلى الله عليه وسلم أو قول امام من الأئمة يقصد الاطلاع على مراده فيكون ذلك اللفظ مشتركا فيقع النزاع
 في مراده فيكون قد وجد التوارد على مراد القائل والتباين بعد التوارد فالخلاف تباين بعد التوارد والافلا نزاع بين من يقول

أن كلامنا فيما إذا كان الملازمة والاستثناء صادقين فحينئذ تجوز استحالة انتفاء اللازم يرجع الى منع صدق الاستثناء
 فلا يصح هذا والله أعلم (و) الصورة (الخامسة) صورة الاستثنائي المنفصل وهي (أن تعلم المناقاة بينهما ما صدق فقط
 أو كذا فقط أو فهم ما فتازم النتائج بحسبها فتفكر) أما إذا كان المناقاة في الصدق فقط فينتج وضع كل رفع الآخر واللازم
 صدقهما ولا عكس لجواز ارتفاعهما وفي الثاني ينتج رفع كل صدق الآخر واللازم صدقهما ولا عكس لضع كل وضع الآخر لجواز
 اجتماعهما في الصدق وفي الثالث ينتج وضع كل رفع الآخر وضع كل وضع الآخر (مسئلة) النظر مفيد العلم بالضرورة الغير
 المكذوبة (السنية نفوا افادة النظر العلم مطلقا قائلين بأن لا علم الا بالحس) وهذا زيادة في حقاقتهم وشبهتهم هذه (لان
 الجزم قد يكون جهلا وهو) أي الجهل (مثل العلم فيما إذا يعلم أن الحاصل بعده) أي النظر (علم) لاجل (وموجب) أولا
 بان هذا جار في المحسوسات أيضا فان الجزم الحاصل بعد الحس قد يكون جهلا فلا يفيد الحس العلم أيضا وثانيا (بانه يتميز
 بالعوارض فان البديهة) الغير المكذوبة (حكمة بأن الحاصل بعد النظر الصحيح علم لاجل أقول وفيه أنه بما إذا يعلم أنه)
 أي هذا النظر الذي ادعيت صحته (نظر صحيح فان الاحتمال) أي احتمال عدم العجعة (فانهم من المبادئ الى المقاطع مثلا
 بمثل) فلا يعلم صحة هذا النظر أبدا فان قيل لم لا يجوز أن يعلم صحة النظر بالحس أو بمقدمات تعلم به قال (والحس لا يفيد
 العلم حقا وهو) أي العلم الجزئي (لا يكون كاسبا) فلا يحصل به علم أصلا واعلم أن هذا لا يراد ليس بشئ فان للجب
 أن يقول يجوز أن يحصل العلم بصحة النظر بالضرورة أو بالكسب عن مقدمات معلومة بالضرورة وقام الاحتمال بعد
 حكم الضرورة بنوع قدس وأنصف الحق لا يتجاوز عنه (بل الحق) في الجواب (منع التماثل) أي تماثل العلم والجهل
 بل هما نوعان متباينان (كما هو مذهبنا فتدبر) وهذا أيضا غير وافي فان مقصود صاحب الشبهة من التماثل التشابه بحيث
 لا يتميزان في أول الامر وهما كذلك لان الجزم ربما يكون علما وربما يكون جهلا فلا يتميزان في أول الامر فتعود الشبهة
 كما كانت فافهم وأنصف (مسئلة قال) الشيخ أبو الحسن (الأشعري) رحمه الله (ان الافادة) أي افادة النظر الصحيح

السماة قديمة وبين من يقول الانسان مجبور على الحركات اذ لا توارد فلو كان لفظ الحد في كتاب الله تعالى أوفى كتاب امام جاز أن يتنازع في مراده ويكون ايضا ذلك من صناعة التفسير لا من صناعة النظر العقلي الثاني أن يقع الاختلاف في مسألة أخرى على وجه محقق ويكون المطلوب حده أمرانا لا يتحد حده على المذهبين فيختلف كما يقول المعتزلي حده العلم اعتقاد الشيء على ما هو به ونحن نخالف في ذكر الشيء فإن المعدوم عندنا ليس بشئ وهو معلوم فالحلاف في مسألة أخرى يتعدى الى هذا الحد وكذلك يقول القائل حده العقل بعض العلوم الضرورية على وجه كذا وكذا ويخالف من يقول في حده انه غيرية يتميز بها الانسان عن الذئاب وسائر الحيوانات من حيث ان القائل الاول ينكر غير العين بغيرية عن العقب وغير الانسان بغيرية عن الذئاب نهائيا للنظر في العقليات لكن الله تعالى أجرى العادة بخلق العلم في القلب دون العقب وفي الانسان دون الذئاب وخلق البصر في العين دون العقب لا يتميز بغيرية استعد بسببها القبوله فيكون منشأ الاختلاف في الحد الاختلاف في اثبات هذه الغيرية أو نفيها فهذه أمور وإن أردناها في معرض الامتحان فقد أدرجناها بما يجري على التحقيق بحسب القوانين (امتحان ثان) اختلف في حده العلم فقبل انه المعرفة وهو حده لفظي وهو أشنع أنواع الحدود فانه تكرر بلفظ بذكر ما زاد فيه كما يقال حده الاسد الليث وحده العقار الخرو وحده الموجود الشيء وحده الحركة النقلة ولا يخرج عن كونه لفظيا بأن يقال معرفة المعلوم على ما هو به لانه في حكم تطويل وتكرير إذا المعرفة لا تطلق الا على ما هو كذلك فهو كقول القائل حده الموجود الشيء الذي له ثبوت ووجود فان هذا تطويل لا يخرج حده عن كونه لفظيا واستأمنع من تسمية هذا حده فان لفظ الحد مباح في اللغة استعار لما يريد مما فيه نوع من المنع هذا اذا كان الحد عنده عبارة عن لفظ مانع وإن كان عنده عبارة عن قول شارح لماهية الشيء مصور كنه حقيقته في ذهن السائل فقد ظلم باطلاق هذا الاسم على قوله العلم هو المعرفة وقيل أيضا انه الذي يعلم به وانه الذي تكون الذات به عالمة وهذا أبعد من الاول فانه مساو له في الخلق عن الشرح والدلالة على الماهية ولكن قد يتوهم في الاول شرح اللفظ بأن يكون أحد اللفظين عند السائل أشهر من الآخر فيشرح الاخر فيشرح الاخر بالاشهر أما العالم ويعلم فهما مستقنان من نفس العلم ومن أشكل عليه المصدر كيف يتفهم به المشتق منه والمشتق أخفى

العلم (بالعادة) أي بجزء عادة الله تعالى بأن يحدث العلم عقيب النظر (اذ لا مؤثر) في الوجود عنده (الا الله) كما نطق به الشريعة الحقبة بحيث لا مساغ للارتباب فيه فالمتأثر في وجود العلم هو الله تعالى (بلا وجوب منه تعالى) على زعم الاشعري (ولا عليه) فبالعادة ولم يدرك أن الوجود من غير وجوب ترجيم بل ترجيح من غير مرجح (و) قال (المعتزلة انه) أي حصول العلم بعد النظر (بالتوليد) فان الناظر يخلق النظر في تولد منه فعل آخر من غير صنع الله تعالى عقبيه (كحركة المفتاح عند حركة اليد) وهذا رأى باطل لا ينبغي للسلم أن يلتفت اليه (و) قال (الحكماء انه) أي حصول العلم بعده (بالاعداد فانه) أي النظر (يعتد الذهن اعدادا تاما) فإذا تم استعداد الذهن لقبول العلم بهذا الاعداد (تفيض عليه النتيجة من مبدأ الفيض وجوبا منه) فان الوجود بلا وجوب باطل فعلى هذا النظر علة معدة لحصول العلم (واختار الامام) نضر الدين (الرازي) من الاشعرية (انه) أي حصول العلم (واجب عقبيه) أي عقيب النظر بان جرت عادته تعالى بايجاب وجود العلم وحاله عدمه بخلاف الاشعري فانه لا يقول بالوجوب أصلا ولا دخل للنظر في هذا الايجاب بل هو والنظر مع لولاه سبحانه واجبان به بخلاف قول الفلاسفة (وان لم يكن) حصول العلم (واجبانه تعالى ابتداء) حتى لا يحتاج الى النظر عند كون هذا العلم (غير متولد منه) أي من النظر بأن يكون المؤثر قدرة العبد بواسطة النظر (لانه ليس لقدرة العبد تأثير) كما ظهر من الشرح الحق ظهور الشمس في نصف النهار وبما قررنا ظهور الفرق بين هذا القول والاقوال السابقة فلا تلغى الى ما قبل ان هذا لا يحصل له الا بالارجاع الى أحد الاقوال السابقة قال المصنف (وهذا أشبه) بالصواب (فان) حاصل هذا يرجع الى الزوم (لزم بعض الاشياء لبعض مما لا ينكر) ألا ترى أن وجود العرض بدون الجوهر (غير معقول) (و) كذا ثبت (الكلية بدون الاعظمية غير معقول) وكذلك وجود هيئة الشكل الاول مثلا مع تفتن الاندراج بدون العلم بالنتيجة غير معقول (هذا)

(المقالة الثانية في الاحكام وفيها أبواب) أربعة لان الابحاث المتعلقة به اما متعلقة بالحاكم أو بالحكم نفسه أو المحكوم

من المشتق منه وهو كقول القائل في حدد الفضة انها التي تصاغ منها الاواني الفضية. وقد قيل في حدد العلم انه الوصف الذي يتأني لتصفيد اتقان الفعل واحكامه. وهذا ذكر لازم من لوازم العلم فيكون رسميا وهو بعد عما قبله من حيث انه اخص من العلم فانه لا يتناول الابعض العلوم ويخرج منه العلم بالله وصفاته اذ ليس يتأني به اتقان فعل واحكامه ولكنه اقرب عما قبله بوجه فانه ذكر لازم قريب من الذات ليفيد شراحيبنا بخلاف قوله ما يعلم به وما تكون الذات به عالمة فان قلت فاحدد العلم عندك فاعلم انه اسم مشترك قد يطلق على الانصار والاجساس وله حد بحسبه وبطلق على التفصيل وله حد بحسبه وبطلق على الظن وله حد آخر وبطلق على علم الله تعالى على وجه آخر اعلى واشرف ولست اعني به شرفا مجرد العموم فقط بل بالذات والحقيقة لانه معنى واحد محيط بجميع التفاصيل ولا تفاصيل ولا تعدد في ذاته. وقد يطلق على ادراك العقل وهو المقصود بالبيان وربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة مجردة جامعة للعنس والفصل الذاتي فاننا نأني ذلك عسر في اكثر الاشياء بل اكثر المدركات الحسية بتعسر تحديدها فلما اردنا ان نحدد راحة المسلك او طعم العسل لم نقدر عليه واذا عجزنا عن حدد المدركات فنحن عن تحديد الادراكات اعجز ولكننا نقدر على شرح معنى العلم بتقسيم ومثال اما التقسيم فهو ان نميزه عما يلبس به ولا يخفى وجه تميزه عن الارادة والقدرة وسائر صفات النفس وانما يلبس بالاعتقادات ولا يخفى ايضا وجه تميزه عن الشك والظن لان الجزم منتف عنهما والعلم عبارة عن امر جزم لا تردد فيه ولا تجوز ولا يخفى ايضا وجه تميزه عن الجهل فانه متعلق بالمجهول على خلاف ماهو به والعلم مطابق لما هو ورعا يبق ملتصبا باعتقاد المقلد الشيء على ماهو به عن تلقف لاعن بصيرة وعن جزم لاعن تردد ولا جله خفي على المعتزلة حتى قالوا في حدد العلم انه اعتقاد الشيء على ماهو به وهو خطأ من وجهين احدهما تخصيص الشيء مع ان العلم يتعلق بالمعوم الذي ليس شيئا عندنا والثاني ان هذا الاعتقاد حاصل للقلد وليس بعالم قطعا فانه كما تصورا ان يعتقد الشيء جزمنا على خلاف ماهو به لاعن بصيرة كاعتقاد اليهودي والمشرک فانه تصميم جازم لا تردد فيه تصورا ان يعتقد الشيء بتعبد التلقين والتلقف على ماهو به مع الجزم الذي لا يخطر بباله جواز غيره فوجه تميز العلم عن الاعتقاد هو ان الاعتقاد معناه السبق الى احدمه فتدنى الشك مع الوقوف عليه من غير اخطار نقيضه بالبال ومن

فيه او المحكوم عليه. الباب (الاول في الحاكيم) ❦ مسألة لاحكام الامن الله تعالى باجاء الامه لا كافي كتب بعض المشايخ ان هذا عندنا وعند المعتزلة الحاكيم العقل فان هذا مما لا يجترى عليه احد ممن يدعي الاسلام بل انما يقولون ان العقل معروف لبعض الاحكام الالهية سواء ورد به الشرع ام لا وهذا ما نورد عن اكابر مشايخنا ايضا ثم انه لا بد لحكم الله تعالى من صفة حسن او قبح في فعل لكن النزاع في انهما عقليان او شرعيان ولما كان لهما مامان والنزاع في واحد اذ اراء المصنف ان يشير اليها ويعين محل النزاع فقال (لنزاع) لاحد من العقلاء (في ان الفعل حسن او قبح عقلا) بالحسن والقبح اللذين هما (معنى صفة الكمال والنقصان) فانهما عقليان بهذا المعنى عند الكافة كما يقال العلم حسن والجهل قبيح (او) اللذين هما (معنى ملازمة الغرض الدنيوي ومنافرة) وهما ايضا عقليان كما يقال موافقة السلطان الظالم حسن ومخالفة قبيحة (بل) لنزاع انما هو في حسن الفعل وقبحه (معنى استحقاق مدحه تعالى وثوابه) للتصفيه (ومقابلهما) اي استحقاق ثمة تعالى وعقابه للتصفيه (فعند الاشاعرة) التابعين للشيخ ابي الحسن الاشعري المعدودين من جملة اهل السنة ايضا (شرعى أى يجعله) ايامه تصفاهما (فقط) لا غير من غير حكمته وصلوح الفعل (فما امر به) الشارع (حسن) وما نهى عنه قبيح ولوا انعكس الامر) أى امر الشارع (لانعكس الامر) أى امر الحسن والقبح فيصير ما كان حسنا قبيحا وبالعكس (وعندنا) معشر الماتريدي والصوفية الكرام من معظم اهل السنة والجماعة (وعند المعتزلة عقلي أى لا يتوقف على الشرع لكن عندنا) من متأخري الماتريدي (لا يستلزم) هذا الحسن والقبح (حكم) من الله سبحانه (في العبد بل بصير موجبا لاستحقاق الحكم من الحكيم الذي لا يرج المرجوح) فالحاكم هو الله تعالى والكاشف هو الشرع (فما ليحكم) الله تعالى بارسال الرسل وانزال الخطاب (ليس هناك حكم) أصلا فلا يعاقب ترك الاحكام في زمان الفتنة (ومن ههنا) اشتربنا بلوغ الدعوة في تعلق (التكليف) والكافر الذي لم تبلغه الدعوة غير مكلف بالامان ايضا ولا يؤاخذ بتركه في الآخرة وهذا الرأي (بخلاف) رأى (المعتزلة والامامية) من الرافضة خذلهم الله تعالى (والكترامية والبراهمة)

غير يمكن نقيضه من الحلول في النفس فان الشاك يقول العالم حادث أم ليس بحادث والمعتقد يقول حادث ويستمر عليه ولا يتسع صدره لتجوز القدم والجاهل يقول قديم ويستمر عليه والاعتقاد وان وافق المعتقد فهو جنس من الجهل في نفسه وان خالفه بالاضافة فان معتقد كون زيد في الدار لو قدر استمراره عليه حتى خرج زيد من الدار بقي اعتقاده كما كان لم يتغير في نفسه وانما تغيرت اضافته فانه طابق المعتقد في حالة وخالفه في حالة وأما العلم فيستحيل تقدير بقائه مع تغير المعلوم فانه كشف وانسراح والاعتقاد عقدة على القلب والعلم عبارة عن انحلال العدة قد فهمنا مختلفان ولذلك لو أصغى المعتقد الى المشكك لو جعله نقيض معتقده بحال في نفسه والعالم لا يجد ذلك أصلاً وان أصغى الى شبه المشككة ولكن اذا سمع شبهة فاما ان يعرف حلها وان لم تساعد العبارة في الحال واما أن تساعد العبارة أيضاً على حلها وعلى كل حال فلا يشك في بطلان الشبهة بخلاف المقلد وبعد هذا التقسيم والتمييز يكاد يكون العلم مرئياً في النفس بعناء وحقيقته من غير تكلف وتحديد وأما المثال فهو أن ادراك البصيرة الباطنة تفهمه بالمقايسة بالبصر الظاهر ولا تعني للبصر الظاهر الانطباع صورة المبصر في القوة الباصرة من انسان العين كما يتوهم انطباع الصور في المرآة مثلاً فكأن البصر يأخذ صور المبصرات أي ينطبع فيها مثالها المطابق لها لا عينها فان عين النار لا تنطبع في العين بل مثال يطابق صورتها وكذلك يرى مثال النار في المرآة لا عين النار فكذلك العقل على مثال مرآة تنطبع فيها صور المعقولات على ما هي عليها وأعني بصور المعقولات حقائقها وما هياتها فالعلم عبارة عن أخذ العقل صور المعقولات وهما تنبأ في نفسه وانطباعها به كما يظن من حيث الوهم انطباع الصور في المرآة ففي المرآة ثلاثة أمور الحادي وصفاته والصورة المنطبعة فيها فكذلك جوهر الآدمي كحديدة المرآة وعقله هيئة وغريزة في جوهره ونفسه بهياتها لا انطباع بالمعقولات كما أن المرآة بصفتها واستدارتها تنبأ لها كافة الصور فصول الصور في مرآة العقل التي هي مثال الأشياء والعلم والغريزة التي بها تنبأ لقبول هذه الصور هي العقل والنفس التي هي حقيقة الآدمي المخصوصة بهذه الغريزة المهتمة لقبول حقائق المعقولات كالمرآة فالتقسيم الأول يقطع العلم عن مظان الاشتباه وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم حقائق المعقولات اذا انطبع بها النفس العاقلة تسمى علماً وكما أن السماء والأرض والأشجار والانتم اريدتصوّر أن

قلتم الله تعالى (فانه) أي كلام من الحسن والقبح (عندهم بوجوب الحكم) من الله تعالى فهو الحاكم لا غير (فلولا الشرع) بما هو شرع بأن فرض عدم ارسال الرسل (وكانت الافعال) باليجاد الله تعالى (لوجب الاحكام) على حسب ما فصل الآن في الشريعة الحققة واعلم أن المراد بالحكم في هذا النزاع اشتغال ذمة العبد بالفعل وهو اعتبار الشارع أن في ذمته الفعل أو الكف جبراً وهذا لا يستدعي خطاباً ولا كلاماً ولا يوجب الحسن والقبح هذا الاعتبار من الشارع لان الحسن والقبح ليسا الا الصلوح والاستعداد بوصول الثواب والعقاب وأما انه تعلق بحسب هذا الصلوح والاستعداد اعتبار الشارع باشتغال الذمة بالفعل أو الكف فلا فاذن يصلح هذا المعنى للنزاع بعد الاتفاق على الحسن والقبح العقليين وبما قررنا ين دفع أن هذا النزاع ينشأ بين المعتزلة وغيرهم فانه ان أريد بالحكم خطاب الله تعالى فلا خطاب قبل ورود الشرع فكيف يتأتى قول المعتزلة وان أريد يكون الفعل مما عدا الثواب والعقاب فيجوز تسليم حسن الفعل وقبحه لا يتأتى انكاره فحينئذ لا نزاع الا في اللفظ فن قال بتعلق الحكم قبل الشرع اراد الثاني ومن نفاء نفاة بمعنى الخطأ فتفكر وأنصف وكل الأمور الى سلام السرائر ثم اراد أن يفصل قول المعتزلة فقال (قالوا منه) أي من كل من حسن الفعل وقبحه (ما هو ضروري) لا يحتاج الى النظر (كحسن الصديق والنافع وقبح الكاذب الضار قيل) في حواشي مرزبان لا يدرك هذا الحسن والقبح الا بعد ذلك الآخرة و (أمر الآخرة) سمي لا يستقل العقل بادراكه فكيف يحكم بالثواب (أجلاً) المتوقف على ما لا يدرك بالعقل فلا يدرك الحسن والقبح عقلاً أصلاً فضلاً عن كونه ضرورياً (أقول) في الجواب (العدل واجب عقلاً) عندهم فوجب المجازاة فلا بد من دار الجزاء سوى هذه الدار الدنيا (وذلك) أي ثبوت دار الجزاء مطلقاً (كافي لحكم العقل) بالثواب والعقاب فيها (وان كان خصوص المعاد الجسماني سمعياً) فان أريد بدار الجزاء مطلقاً دار الجزاء سوى الدنيا فيكون سمعياً منوع كما ظهر ولذا قالت الفلاسفة به أيضاً مع انكارهم الحشر على ما هو المشهور وان أريد بخصوص المعاد الجسماني فسمي أنه سمى لكن لا بضرراً كفاية مطلقاً دار الجزاء (على أنه بمعنى لو تحقق) أمر الآخرة (فحقق) الثواب والعقاب

تري في المرأة حتى كأنها موجودة في المرأة وكانت المرأة حاوية لجمعها فكذلك الحضرة الالهية بجلتها تصور أن تنطبع بها نفس الادمي والحضرة الالهية عبارة عن جملة الموجودات فكلها من الحضرة الالهية انليس في الوجود الله تعالى وأفعاله فاذا انطبعت بها صارت كأنها كل العالم لاحاطتها به تصورا وانطباعا وعند ذلك ربما ظن من لا يدري الحلول فيكون كن ظن أن الصورة حالة في المرأة وهو غلط لانها ليست في المرأة ولكن كأنها في المرأة فهذه ما ترى الاقتصار عليه في شرح حقيقة العلم في هذه المقدمة التي هي علاوة على هذا العلم

(امتحان ثالث) اختلفوا في حد الواجب فقيل الواجب ما يتعلق به الاحباب وهو فاسد كقولهم العلم ما يعلم به وقيل ما يشاب على فعله ويعاقب على تركه وقيل ما يجب بتركه العقاب وقيل ما لا يجوز العزم على تركه وقيل ما يصير المكلف بتركه عاصيا وقيل ما يلام ناره كشرعا وأكثر هذه الحدود تعرض للوازم والتوايع وسبيلك ان أردت الوقوف على حقيقة أن تتوصل اليه بالتقسيم كما أرشدناك اليه في حد العلم فاعلم أن الالفاظ في هذا الفن خمسة الواجب والمحذور والمنسوب والمكروه والمباح فدفع الالفاظ جانباً ورز النظر الى المعنى أولاً فانت تعلم أن الواجب اسم مشترك اذ يطلقه المتكلم في مقابلة المتنع ويقول وجود الله تعالى واجب وقال الله تعالى وجبت جنوبها ويقال وجبت الشمس له بكل معنى عبارة والمطلوب الآن مراد الفقهاء وهذه الالفاظ لاشك أنها لا تطلق على جوهر بل على عرض ولا على كل عرض بل من جلتها على الافعال فقط ومن الافعال على أفعال المكلفين لا على أفعال البهائم فاذا انظرنا الى أقسام الفعل لامن حيث كونه مقدورا وحادثا ومعلوميا ومكتسبا ومختصرا وله بحسب كل نسبة انقسامات اذ عوارض الافعال ولوازمها كثيرة فلا نطرق فيها ولكن اطلاق هذا الاسم عليها من حيث نسبتها الى خطاب الشرع فقط فنقسم الافعال بالاضافة الى خطاب الشرع فنعلم أن الافعال تنقسم الى ما لا يتعلق به خطاب الشرع كفعل المجنون والى ما يتعلق به والذي يتعلق به ينقسم الى ما يتعلق به على وجه التحبير والتسوية بين الاقدام عليه وبين الاجماع عنه ويسمى مباحا والى ما ترجح فعله على تركه والى ما ترجح تركه على فعله والذي ترجح فعله على تركه ينقسم الى ما أشعر بأنه لا عقاب على تركه ويسمى مندوبا والى ما أشعر بأنه يعاقب على تركه ويسمى واجبا ثم ربما خص فريق

(كاف) في حكم العقل بالحسن أو القبح ضرورة (فتدبر) فان الجواب هو الاول وهذا التوجيه من غير رضا القائل ولو اسقط حديث وجوب العدل واكتفى بمنع كون مطلق دار الجزاء سمعيا لبيكون جوابا عنه ولو اورد على معظم الحنفية اقايلان بوجوب الايمان بالعقل قبل ورود الشرع لكان أولى فتفكر (ومنه ما هو نظري كحسن الصدق والضار وقبح الكذب النافع) فانهم ما يعرفان بالتأمل (ومنه ما لا يدرك) أصلا (الا بالشرع كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم أول شوال فانه لا سبيل للعقل اليه) أى الى معرفته (لكن الشرع) اذ قد حكم على هذا الوجه (كشفا عن حسن وقبح ذاتين) لانه لما لم يكن جعل الشارع الاجب بحكمة باعطاء شئ ما يصلح له علم أن في صوم آخر رمضان صلوح الثواب وفي صوم أول شوال صلوح العقاب فن هذا الوجه كشف الشارع فلا يرد ما في الحاشية ان هذا تعصب فان العقل يحكم بعدم الفرق الاجل للشارع وغاية ما يقال ان الواجب لغهر النفس هو الصوم مطلقا وأما خصوص شهر رمضان فلفضائل فيه كنزول القرآن وغيره واذا كان الشهر محلا لبيكون أول شوال منتهى ومنتهى الشئ خارج عنه فإزج قبح صومه وهذا الجواب غير وافي أما ولا فلانه لو تم يضرهم فانه يلزم منه ادراك العقل للحسن والقبح وأما فاني فلان غاية ما يلزم عدم وجوب صوم أول شوال والمقصود كان هو التصريم فتدبر (ثم اختلفوا) فيما بينهم (فقال القدماء) منهم الحسن والقبح كلاهما (اذن الفعل و) قال (المتأخرون) لا (بل) كلاهما (لصفحة حقيقة توجبه) أى كلام من الحسن والقبح (فيهما) أى فى الفعل الحسن والقبح (و) قال (قوم لصفة حقيقية فى القبح فقط) دون الحسن (والحسن عدم القبح) فلا يناط بصفة حقيقية ونقل عن العلامة لا يظهر لهذا القول سبب صحيح (والجواب قال العبد) الحسن والقبح (صفة حقيقية بل اعتبارات) ووجوه (والحق عندنا) معشر أهل السنة من الصوفية والماتريدي (الاطلاق الاعم) من كونها ذات الفعل أو صفته أو لوجوه واعتبارات كما سينكشف لك (فلا يرد النسخ علينا) لانه لما جاز أن يحدث الحسن لصفة ووجوه واعتبارات فعند بطلانها يبطل الحسن ويتغير وأما المعتزلة القائلون بكونها لذات الفعل لا يصح عندهم بطلان الحسن فيرد النسخ عليهم وسبغ الدفع على

اسم الواجب بها أشعر بالعقوبة عليه فلما أشعر به قطعاً خصوصاً باسم الفرض ثم لا مشاحة في الالتقاط بعد معرفة المعاني
وأما المخرج تركه فينقسم إلى ما أشعر بأنه لا عقاب على فعله ويسمى مكروهاً وقد يكون منه ما أشعر به عقاب على فعله في الدنيا
كقوله صلى الله عليه وسلم من نام بعد العصر فاختلس عقله فلا يؤمن إلا نفسه وإلى ما أشعر بعقاب في الآخرة على فعله وهو
المسمى محظوراً وأحراماً ومعصية فإن قلت فامعنى قولك أشعر فمعناه أنه عرف بدلالة من خطاب صريح أو قرينة أو معنى
مستنبط أو فعل أو إشارة فالأشعار يعم جميع المدارك فإن قلت فامعنى قولك عليه عقاب قلنا معناه أنه أخبر أنه سبب العذاب
في الآخرة فإن قلت فما المراد بكونه سبباً فالمراد به ما يفهم من قولنا إلا كل سبب الشبع وحز الرقبة سبب الموت والضرب
سبب الألم والدواء سبب الشفاء فإن قلت فلو كان سبب الكان لا يتصور أن لا يعاقب وكم من نار له واجب على نفسه ولا يعاقب
فأقول ليس كذلك إذ لا يفهم من قولنا الضرب سبب الألم والدواء سبب الشفاء أن ذلك واجب في كل شخص أو في معين من
اليه بل يجوز أن يعرض في المحل أمر يدفع السبب ولا يدل ذلك على بطلان السببية فرب دواء لا ينفع ورب ضرب لا يدرك
المضرب وبالله لكونه مشغول النفس بشئ آخر كمن يجرح في حال القتال وهو لا يحس في الحال به وكأن العلة قد تستحكم
فتدفع أثر الدواء فكذلك قد يكون في سريرة الشخص وباطنه أخلاق رضية وخصال محمودة عند الله تعالى مرضية توجب العفو
عن جرمته ولا يوجب ذلك خروج الجرمية عن كونها سبب العقاب فإن قال قائل هل يتصور أن يكون الشئ الواحد حدان قلنا
أما الحد الغفلي فيصور أن يكون ألفاً كذلك بكسرة الهمزة الموضوعة للشئ الواحد وأما الرسمي فيصور أيضاً أن يكسر لثلاث
عوارض الشئ الواحد ولو أزمه قد تكثر وأما الحد الحقيقي فلا يتصور أن يكون الواحد إلا الذاتيات محصورة فإن لم
يذكرها لم يكن حيداً حقيقياً وإن ذكر مع الذاتيات زيادة فإزاء هذا الحد لا يتعدد دوان جاز أن تختلف
العبارات المترادفة كما يقال في حد الحادث أنه الموجود بعد العدم والكائن بعد أن لم يكن أو الموجود المسبوق بعدم والموجود
عن عدم فهذه العبارات لا تؤدي إلا معنى واحداً فإنها في حكم المترادفة ولتقتصر في الامتناعات على هذا القدر فالتنبية حاصل
به إن شاء الله تعالى

رأيهم أيضاً إن شاء الله تعالى وأجيب من قبلهم أن الخصوصيات التي كانت في أول الزمان معتبرة في محل الحسن والقبح
فالفعل كان في الزمان الأول معه خصوصيات معها كان حسناً واجباً ومع خصوصيات الزمان الثاني يكون قبيحاً
وأحراماً فيصح التسميخ ولا يخفى أنه حينئذ يكون قليل الجدوى أو أثلاً إلى قول الجبائية (ثم من الخفية من قال إن العقل قد
يستقل في إدراك بعض أحكامه تعالى فأوجب) هذا البعض (الايمن وحرم الكفر وكل ما لا يليق بجنابه تعالى) على كل
أحد بلغه دعوة رسول أم لا (حتى على الصبي الماقل) هذا قول معظم الخفية كالشيخ الإمام علم الهدى أبي منصور
المنازدي والإمام غفر الإسلام وصاحب الميزان واختاره صدر الشريعة وغيره (وروى عن) الإمام الهمام (أبي حنيفة
لا عذر لأحد في الجهل بخالفه لما يرى من الدلائل) على ثبوت الوحدةانية بحيث لا مجال للعاقل أن يرتاب فيه ومن ارتاب معها
فلسوف فهمه وعدم تدبرها لا ريب فيه وهذه الرواية هي مستند ذلك البعض (أقول) في كشف معنى هذه الرواية (لعل
المراد) لا عذر (بعد مضي مدة التأمل فإنه) أي التأمل (بمنزلة دعوة الرسول في تنبيه القلب وتلك المدة مختلفة) لا يمكن
تحديد بها (لأن العقول متفاوتة) في الفهم فلا تنضبط في حد أعلم أن هذا التوجيه أشار إليه الإمام غفر الإسلام حيث
قال ومعنى قولنا أنه لا يكلف بالعقل زبده أنه إذا أعانه الله تعالى بالتجربة وأمهله لدرك العواقب لم يكن معذوراً وإن لم
تبلغه الدعوة على نحو ما قال أبو حنيفة في السفيه إذا بلغ نحواً وعشرين سنة لا يمنع منه ماله لأنه قد استوفى مدة التجربة
فلا بد أن يرتد أدرشده وليس على الخلق في هذا الباب دليل قاطع وفي شرح أصوله لأن ادراك مدة التأمل في حق تنبيه القلب
بمنزلة الدعوة وفيه أيضاً لا عذر بعد الإهمال لا في ابتداء العقل وفرغ غفر الإسلام على هذا التوجيه أن من لم تبلغه الدعوة
لولا اعتدائها من الكفر والايمن في ابتداء العقل كان معذوراً لأنه لم تمض عليه مدة التأمل ولو اعتد كفر لم يكن معذوراً
لأن اعتدائها جانب يدل دلالة واضحة على أنه ترك الأيمان مع القدرة على تحصيله بالتأمل وأنه تأمل فاختار الكفر ثم أعلم أنه
لا فرق بين قول هؤلاء الكرام وقول المعتزلة فإنهم كانوا قائمين أن حسن بعض الأشياء مما يدرك بالعقل ولا يتوقف على البعثة

(الدعامة الثانية من مدارك العقول في البرهان الذي به التوصل الى العلوم التصديقية المطلوبة بالبحث والنظر). وهذه الدعامة تشتمل على ثلاثة فنون سوابق ولواحق ومقاصد (الفن الاول في السوابق) ويشتمل على تمهيد كل وثلاثة فصول (التمهيد) اعلم ان البرهان عبارة عن اقاويل مخصوصة ألفت تأليفا مخصوصا بشرط مخصوص يلزم منه رأى هو المطلوب الناظر بالنظر وهذه الاقاويل اذا وضعت في البرهان لاقتباس المطلوب منها سميت مقدمات والخلل في البرهان تارة يدخل من جهة نفس المقدمات اذ قد تكون خالية عن شروطها وأخرى من كيفية الترتيب والنظم وان كانت المقدمات صحيحة يقينية ومرة منها جميعا ومثاله من المحسوسات البيت المبني فانه امر مركب تارة يتخلل بسبب في هيئة التأليف بأن تكون الحيطان معوجة والسقف منخفضا الى موضع قريب من الارض فيكون فاسدا من حيث الصورة وان كانت الاجزاء والجزوع وسائر الألات صحيحة وتارة يصحكون البيت صحيح الصورة في ترتيبها ووضع حيطانها وسقفها ولكن يكون الخلل من رعاوة في الجزوع وتشعب في اليبات هذا حكم البرهان والحد وكل امر مركب فان الخلل اما ان يكون في هيئة تركيبها ما ان يكون في الاصل الذي يرده عليه التركيب كالثوب في القميص والخشب في الكرسي والبن في الحائط والجزوع في السقف وكان من ير يدبها بيت بعيد عن الخلل فيفتقر الى أن بعد الألات المفردة أولا كالجزوع والبن والطين ثم ان أراد البن افتقر الى اعداد مفرداته وهو التبن والتراب والماء والقالب الذي فيه يضرب فيبتدئ أولا بالاجزاء المفردة فيركبها ثم يركب المركب وهكذا الى آخر العمل وكذلك طالب البرهان ينبغي أن ينظر في نظامه وصورته وفي المقدمات التي فيها النظم والترتيب وأقل ما ينظم منه برهان مقدمتان أعني عین يتطرق اليهما التصديق والتكذيب وأقل ما تحصل منه مقدمة معرفتان توضع احدهما مخبراعنها والاخرى خبرا وصفا فقد انقسم البرهان الى مقدمتين وانقسم كل مقدمة الى معرفتين تنسب احدهما الى الاخرى وكل مفرد فهو معنى ويدل عليه لا محالة بلفظ فيجب ضرورة أن تنظر في المعاني المفردة وأقسامها ثم في الالفاظ

وهؤلاء الكرام ايضا قالوا بذلك فلو كان خلاف لكان في تعيين ذلك البعض من الاحكام والظاهر من كلماتهم أن ذلك البعض هو الايمان والشكر ونحوهما وعند المعتزلة كثير ويفهم من كلام الامام نفع الاسلام أن حاصل النزاع بيننا وبينهم أن العقل عندهم علة موجبة للحكم وعند الاشعرية ماهرة لا اعتبار لها وعندنا لا هذا ولا ذلك بل العقل وجوب أهلية الحكم وتعلق الحكم من العليم الخبير والنزاع هكذا لا يليق أن يقع بين أهل الاسلام لما أمر أن اجماع المسلمين على أن لاحكم الله تعالى نفس ج حاصل البحث أن ههنا ثلاثة أقوال الاول مذهب الاشعرية أن الحسن والقبح في الأفعال شرعي وكذلك الحكم الثاني أنهم سماع عقليان وهما مناطان لتعلق الحكم فاذا أدرك في بعض الأفعال كالإيمان والكفر والشكر والكفران يتعلق الحكم منه تعالى بذمة العبد وهو مذهب هؤلاء الكرام والمعتزلة إلا أنه عندنا لا يجب العقوبة بحسب القبح العقلي كما لا يجب بعد ورود الشرع لاحتمال العفو بخلاف هؤلاء بناء على وجوب العدل عندهم بمعنى ائصال الثواب الى من أتى بالحسنات وائصال العقاب الى من أتى بالقبائح الثالث ان الحسن والقبح عقليان وليساموجبين للحكم ولا كاشفين عن تعلقه بذمة العبد وهو مختار الشيخ ابن الهمام صاحب التحرير وتبعه المصنف ورأيت في بعض الكتب وجدت مشايخنا الذين لا يفتهم قائلين مثل قول الاشعرية (وبما حوزنا من المذاهب يتفرع) عليه (مسئلة البالغ في شاطئ الجبل) أي الذي لم تبلغه الدعوة فعند المعتزلة مؤاخذ بترك الحسنات وفعل القبائح ومثاب بالحسنات وعند هؤلاء المشايخ يؤاخذ بآتيان الكفر مطلقا وترك الايمان عند مضي مدة التأمل والمؤاخذ بترك ماسوى الايمان وأمثاله من الشكر لم يعلم حالها راية صريحة بانهم هل يهذرون بعدم درك العقل اياها للدلائل أم لا وعند الاشعرية والشيخ ابن الهمام لا يؤاخذون ولو اتوا بالشرك والعبادة بالله تعالى ثم اعلم أن مسألة الحسن والقبح وكذا استلزامهما للحكم يمكن أن تكون كلاسيه راجعة الى أن الله تعالى لا يحكم الا بما هو حسن أو قبيح وان حكم الله ملازمهما وأب تكون أصولية راجعة الى أن الامر الالهى يدل على الحسن اقتضاء والتهنى الالهى يدل على القبح كذلك وأن تكون فقهية راجعة الى أن الفعل الواجب يكون حسنا والحرام قبيحا فقد بان أن الاولى أن تسرد في المقاصد دون المبادئ (لنا) في اثبات نفس الحسن والقبح العقليين أعين من استلزامهما الحكم أولا انه لو كانا غيريين لكانت الصلاة والزمانساويين في نفس الامر قبل بعثة الرسل فجعل أحدهما واجبا والاخر حراما ليس أولى من العكس وهو

المفردة ووجوه دلالتها ثم اذا فهمنا اللفظ مفردا والمعنى مفردا ألفنا معنيين وجعلناهما مقدمة ونظر في حكم المقدمة وشروطها ثم تجميع مقدمتين ونصوغ منهما برهانا ونظر في كيفية الصياغة الصحيحة وكل من أراد أن يعرف البرهان بغير هذا الطريق فقد طمع في المحال وكان يكن طمع في أن يكون كاتباً يكتب الخطوط المنظومة وهو لا يحسن كتابة الكلمات أو يكتب الكلمات وهو لا يحسن كتب الحروف المفردة وهكذا القول في كل مركب فان أجزاء المركب تقدم على المركب بالضرورة حتى لا يوصف القادر الاكبر بالقدرة على خلق العلم بالمركب دون الاحاد اذ لا يوصف بالقدرة على تعليم الخطوط المنظومة دون تعليم الكلمات فلهذه الضرورة اشتملت دعامة البرهان على فن في السوابق وفن في المقاصد وفن في لواحق

(الفن الاول في السوابق وفيه ثلاثة فصول الفصل الاول في دلالة الالفاظ على المعاني) ويتضح المقصود منه بتقسيمات (التقسيم الاول) ان دلالة الالفاظ على المعنى تختصر في ثلاثة اوجه وهي المطابقة والتضمن والالتزام فان لفظ البيت يدل على معنى البيت بطريق المطابقة ويدل على السقف وحده بطريق التضمن لان البيت يتضمن السقف لان البيت عبارة عن السقف والحيطان وكما يدل لفظ الفرس على الجسم اذ لا فرس الا وهو جسم واما طريق الالتزام فهو كدلالة لفظ السقف على الحائط فانه غير موضوع للحائط وضع لفظ الحائط حتى يكون مطابقا ولا هو متضمن اذ ليس الحائط جزءا من السقف كما كان السقف جزءا من نفس البيت وكما كان الحائط جزءا من نفس البيت لكنه كالرفيق الملازم الخارج عن ذات السقف الذي لا يغفل السقف عنه واما ان تستعمل في نظر العقل من الالفاظ ما يدل بطريق الالتزام لكن تقتصر على ما يدل بطريق المطابقة والتضمن لان الدلالة بطريق الالتزام لا تختصر في حد اذ السقف يلزم الحائط والحائط الاس والاس الارض وذلك لا يختصر (التقسيم الثاني) ان الالفاظ بالاضافة الى خصوص المعنى وشبهه تنقسم الى لفظ يدل على عين واحدة ونسبه معين كقولك زيد وهذه الشجرة وهذا الفرس وهذا السواد والى ما يدل على اشياء كثيرة تتفق في معنى واحد ونسبه مطلقا والاول حده اللفظ

ترجيح من غير مرجح منافي للحكمة الاسمر وهو حكيم البتة قطعاً ولنا فيه ثانياً لو كانا شرعيين لكان ارسال الرسل بلاه وفتنة لارحمة لانهم كانوا قبل ذلك في رفاهية لعدم حجة المؤاخذه بشئ مما يستلذه الانسان ثم بعد دعوى الرسل صاروا ببعض تلك الافعال في عذاب أبدي فأى فائدة في ارسال الرسل الا التضيق وتعذيب عباده فصار بلاه هذا اخاف لانه رجة عن الله تعالى به على عباده في كثير من مواضع تنزيهه واعلم ان هذا الدليل كما يدل على الحسن والقبح العقليين كذلك يدل على أن وجوب الايمان وحرمة الكفر ايضا عقلي لانه لو كان الكافر قبل بلوغ الدعوة معذورا لكان بعثه الرسل في حقه بلاه هذا اظهر جدا فافهم ولنا فيه ثالثا (ان حسن الاحسان وقبح مقابله بالاساءة مما اتفق عليه العقلاء حتى من لا يقول بارسال الرسل كالبراهمة فلو لا أنه ذاتي أي غير متوقف على الشرع (لم يكن كذلك) أي لما اتفق عليه (والجواب بانه) يمنع كون الاتفاق لاجل ذاتية الحسن والقبح بل (يجوز أن يكون) حكمهم بهما (لمصلحة عامة لا يضرنا لان رعاية المصلحة العامة) حينئذ (حسن بالضرورة) والامساك بالاحسان لاجلها احسنا (وانما يضرنا لو ادعينا أنه) أي الحسن (لذات الفعل) وليس كذلك (بل الدعوى عدم التوقف على الشرع) سواء كان بالذات أو بالعرض (ومنع الاتفاق على أنه مناط حكمه تعالى) أي التقريب غير تام لانه لا اتفاق على كونها مناط الحكم (لا سيما) هذا المنع (فانا لانقول باستلزامه حكمه تعالى بل ذلك بالسمع) ولم يورد الدليل الا لاثبات نفس عقلية الحسن والقبح ولنا رابعا ما أورد معبر الاسلوب اشارة الى التريض بقوله (واستدل) بانه (اذا استوى الصدق والكذب في المقصود اثر العقل الصدق) فلو لا أن حسنه ذاتي لما أثر (وفيه أنه) ان أراد الاستواء في المقصود مع حصول جميع الاغراض وموافقة الجبلة فنقول (لا استواء في نفس الامر لان لكل منهما لوازم وعوارض) متغايرة (فهو تقدير مستقل فيمنع الايثار على ذلك التقدير) وان أراد الاستواء في مقصود معين فلا يلزم منه ذاتية الحسن لجواز أن يكون الايثار لمرجح آخر ولا أقل ان يكون ذلك هو الاعتماد وبما قررنا لظهر لك اندفاع أنه لا توجه له بالدليل فانه انما أخذ الاستواء نظرا الى المقصود دون جميع العوارض والوازم وتحققه يقيني ثم ان هاتين الخطين مع قصورها عن الدلالة على كاية المطلوب لا تخلوان عن نوع خطابة اذ لقاتل أن يقول يجوز أن يكون الاتفاق على حسن الاحسان وقبح الاساءة في مقابله بمعنى كونهما صفة كالية للعقيقة الانسانية وصفة نقص لباله في المنازع فيه وكذا ايثار الصدق أيضا

على آحاد مسمياته الكثيرة بطريق التواطؤ كاسم اللون السواد والبياض والحمرة فانها منصفة في المعنى الذي به سمي اللون لولا وليس بطريق الاشتراك البتة وأما المشتركة فهي الاسامى التي تنطلق على مسميات مختلفة لا تشارك في الحد والحقيقة البتة كاسم العين للعضو الباصر والليزان ولا وضع الذي يتفجر منه الماء وهي العين الفؤارة والذهب والشمس وكاسم المشتركى لقابل عقد البيع والكوكب المعروف ولقد نأمن ارتباطا المشتركة بالتواطئة غلط كثير في العقليات حتى ظن جماعة من ضعفاء العقول أن السواد لا يشارك البياض في اللونية الا من حيث الاسم وان ذلك كشارك الذهب بالعدفة الباصرة في اسم العين وشاركه قابل عقد البيع للكوكب في المشترى وبالجملة الاهتمام بتمييز المشترك كعن المتواطئة مهم فلفزد له شرحا فنقول الاسم المشترك قد يدل على المختلفين كاذكرناه وقد يدل على المتضادين كالجلال البعير والخطير والناهل للعطشان والريان والحيون السواد والبياض والقرء الطهر والحيض واعلم أن المشترك قد يكون مشكلا قريب الشبه من المتواطئ ويعسر على الذهن وان كان في غاية الصفاة الفرق ولزم ذلك منشاها وذلك مثل اسم النور الواقع على الضوء المبصر من الشمس والنار والواقع على العقل الذي به يتهدى في الغوامض فلا مشاركة بين حقيقة ذات العقل والضوء الا كشاركه السماء للانسان في كونها جسما اذا الجسمية فيها لا تختلف البتة مع أنه ذاتي لهما ويقرّب من لفظ النور لفظ الحي على النبات والحيوان فانه بالاشتراك المحض اذ يراد به من النبات المعنى الذي به نماءه ومن الحيوان المعنى الذي به يحس ويحرك بالارادة واطلاقه على البارئ تعالى اذا تأملت عرفت أنه معنى ثالث يخالف الامرين جميعا ومن أمثال هذه تتابع الانغاط مغلطة أخرى قد تلبس الترادفة بالمبتينة وذلك اذا أطلقت أسماء مختلفة على شيء واحد باعتبارات مختلفة ربما ظن أنها مترادفة كالسيف والمهند والصارم فان المهند يدل على السيف مع زيادة نسبة الى الهند فخالف اذا مفهوما مفهوم السيف والصارم يدل على السيف مع صفة الحدة والقطع لا كالاسد والليث وهذا كما أنافى اصطلاحاتنا النظرية تحتاج الى تبديل الاسامى على شئ

ولو كان قبيحا بالذات لكن استلزامه الحسن بالذات عاقه وأزال عنه القبح فصار حسنا بحسن ملزومه ولا يلزم اجتماع الحسن والقبح في ذات واحدة لكن على هذا لا يبق بين قولهم وبين قول الجبائي كبير فرق هكذا ينبغي أن تفهم هذه المباحث (وبه) أي بما ذكرنا أن الحسن الذاتي لا ينافي القبح الغيري (أمكن لهم التخلص عن النسخ) فانه لما جاز أن يكون الحسن بالذات قبيحا بالغير والقبح بالغير حسنا بالذات أمكن انقلاب الوجوب الى الحرمة والحرمة الى الوجوب وعلى هذا فنكاح الأخت كان قبيحا بالذات حسنا بحسن ابقاء التسلسل فكان مباحا والآن لما زال استلزامه لذلك الحسن بقى على قبحه فصار حراما وهذا لا يصح على التوجيه الأول اذ يلزم حينئذ كون نكاح الأخت حراما ومباحا والتزامه به كيف وقد بقي مباحا الى محي شريعة أخرى مع ارتفاع الضرورة قبله وأبعد منه التزام ما يلتزم في التوجه الى البيت المقدس والكعبة فانه يلزم أن يكون أحدهما حراما وواجبا ولا يجزئ عليه مسلم وأما على التوجيه الثاني فلا بد في نكاح الأخت فانه يجوز أن يكون القبح مقتضى الذات لكن المانع المذكور أزاله وجعله حسنا لكن التزام هذا في الكعبة والبيت مشكل فان التوجه الى الكعبة كان مستمرا في شريعة والآل مستمرا في شريعة أفضل البشر عليه وعلى آله أفضل الصلاة والسلام والتوجه الى البيت كان مستمرا في شريعة موسى فكيف يجزئ مسلم على القول باستمرار وجوب أمر مقتضاه القبح بالذات من غير بيان المانع المستمر بل الذي يجب أن يعتقد أن التوجه الى البيت كان حسنا بحسن عارض بالذات أي من غير واسطة في العروض والتوجه الى الكعبة كان مانعا عنه فصار قبيحا بالعرض ثم زال حسنه عند محي هذه الشريعة الغاروبة في غير حسن كما كان قبل وحسن التوجه الى الكعبة بالذات كما هو الظاهر أو بالعروض فافترض وكان التوجه الى البيت مانعا عن هذا التوجه الحسن فصار قبيحا بالعرض فتدبر وأنتصف (على أنه لا يتم) هذا البيان ولا يندفع (على الجبائية ولا علينا) وان تم على جمهور المعتزلة فانه انما يلزم منه بطلان كونهم مائة مقتضى الذات مطلقا ونحن لا نقول به بل انما نقول بالاطلاق الأعم فلا يلزم أن يتكافأ الجواب (و) قالوا (ثانيا لو كان) كل منهما (ذاتا لاجتماع التقيضان في مثل لا كذبح غدا فان صدقه يستلزم الكذب) في الضد الذي هو المحكي عنه (وبالعكس) أي كذبه يستلزم عدم الكذب في الغد صدقه ملزم الكذب القبيح بالذات وكذبه ملزم عدمه الحسن بالذات (وللزوم حكم اللازم) فيكون صدقه قبيحا مع كونه حسنا وكذبه حسنا مع كونه قبيحا ولا ينقلب عليهم

واحد عند تبدل اعتباراته كما أناسي العلم التصديقي الذي هو نسبة بين مفردين دعوى إذا اتحدى به المتحدى ولم يكن عليه برهان أن كان في مقابلة خصم وإن لم يكن في مقابلة خصم سميته قضية كأنه قضى فيه على شيء بشئ فإن حاض في ترتيب قياس الدليل عليه سميته مطلوباً فإن دل بقياسه على صحته سميته نتيجة فإن استعمله دليلاً في طلب أمر آخر ورثته في أجزاء القياس سميته مقدمة وهذا نظائره مما يكثر (مثال الغلط في المشترك) قول الشافعي رحمه الله تعالى في مسألة المكره على القتل يلزمه القصاص لأنه مختار ويقول الخنفي لا يلزمه القصاص لأنه مكره وليس بمختار ويؤكد الذهن لا ينبوعن التصديق بالأميرين وأنت تعلم أن التصديق بالصدقين محال وترى الفقهاء يتعبرون فيه ولا يمتدون إلى حله وإنما ذلك لأن لفظ المختار مشترك إذ قد يجعل لفظ المختار مراداً للفظ القادر ومسأوله إذا قبل بالذي لا قدرته على الحركة الموجودة كالحفول فيقال هذا عاجز محمول وهذا قادر مختار ويراد بالمختار القادر الذي يقدر على الفعل وتركه وهو صادق على المكره وقد يعبر بالمختار عن تخلي في استعمال قدرته ودواعي ذاته بلا تحرك وداعيه من خارج وهذا يكذب على المكره ونقيضه وهو أنه ليس بمختار يصديق عليه فإذا صدق عليه أنه مختار وأنه ليس بمختار ولكن بشرط أن يكون مفهوم المختار المنفي غير مفهوم المختار المثبت ولهذا نظر في النظريات لا تحصى ناهت فيها عقول الضعفاء فليست تدل بهذا القليل على الكثير

(الفصل الثاني من الفن الأول) النظر في المعاني المفردة ويظهر الغرض من ذلك بتقسيمات ثلاثة (الأول) أن المعنى إذا وصف بالمعنى ونسب إليه وجد ما إذا تباوأ ما عرضياً وأما لازماً وقد فصلناه (والثاني) أنه إذا نسب إليه وجد ما أعم كوجود بالإضافة إلى الجسمية وأما أخص كالجسمية بالإضافة إلى الوجود وأما مساوياً كالتمييز بالإضافة إلى الجوهر عند قسوم وإلى الجسم عند قسوم (الثالث) أن المعاني باعتبار أسبابها المدر كالألوان الثلاثة محسوسة ومختلة ومقولة ولنصلح على تسمية بسبب الإدراك قوة فنقول في حد قول معنى به تميزت الحسنة عن الجبهة حتى صرت تبصر بها وإذا بطل ذلك المعنى بطل الابصار والحالة التي تدركها عند الابصار شرطها وجود المبصر فلما انعدم المبصر انعدم الابصار وتبقى صورته في دماغك كأنك تنظر

بأنه يلزم عليهم أن يكون صدقه حسناً شرعياً وفيها شرعياً وهما ضدان فأين المغرلان لهم أن يقولوا يجوز أن يبطل أحدهما فله يجعل الشارع بخلاف المستزلة قائم بقولون أنهم ما لذات الفعل فتأمل فيه (وربما يتبع ذلك) أي كون حكم المزموم حكم اللازم بعينه بالذات (الآثرى أنه المقضي إلى الشر لا يكون شر بالذات) كيف ويحصى الرسول موجب لهلاك الناس الكثير مع أنه خير كثيراً أعظم (قال الشيخ) أبو علي (في الإشارات الشر داخل في القدر بالعرض) فإن التدبير الإلهي إنما تعلق أولاً بالذات بالخير لكنه قد كان متوقفاً على وجود الشر القليل وليس من شأن الحكيم أن يترك الخير الكثير لأجل الشر القليل فلذا اقتدر الشر وأجده هذا ثم لا يخفى على المتأدب بالأداب الشرعية أن الصواب ترك التأنيب بكلام ابن سينا فإنه ليس من رجال هذا المقال (أقول هذا) الجواب (يرشدك إلى الالتزام المذكور سابقاً) من أنهما كما يكونان بالذات يكونان بالغير فإن حسن المزموم وإن لم يكن مستلزماً لحكم اللازم بالذات لكنه مستلزم له بالعرض التبعي وكذا أفعبه يستلزم قبحه بالعرض (فافهم) فإنه لا سترة فيه وقد يقال في تقرير الدليل أن صدق لا كذب غدا ونفس تحقق مصداقه الذي هو الكذب في الغد وهو قبح بالذات عندهم فالصدق قبح مع كونه حسناً حينئذ لا يتوجه هذا باب أصلاً وفيه أنا لا نسلم أن الصدق نفس تحقق المصداق بل المطابقة للمصداق الواقعي فواقعية المصداق لازمة له لأنه هي ولو سلم فلا كذب الغدا اعتباراً اعتباراً أنه تحقق مصداق الخير واعتباراً أن مصداقه غير متحقق فلنا أن نقول أنه بالاعتبار الأول حسن بالذات وبالاعتبار الثاني قبح فلا ضير وهذا عندنا ظاهر وأما عندهم فالتأمل فيه محال لعدم قولهم بإجماع الوجوب والحرمة في شيء ولو باعتبارين (و) قالوا (فالتأنيب فعل العبد اضطراري فإن الفعل ممكن) والممكن (ما لم يترجح) وجوده على عدمه (لا يوجد) فحين الوجود يكون الوجود واجباً والعدم مرجوحاً (وترجح المرجوح محال فإلما يجب لم يوجد) فالعدم حال ترجيح الوجود محال فوجود الفعل واجب فلا اختيار للعبد فيه أصلاً فهو اضطراري (فلا يكون حسناً ولا قبيحاً) أصلاً (عقلاً أجمعاً) لأن الاضطراري لا يوصف بما وهذا التبيان غير متوقف على إبطال الأولوية الغير بالغة حد الوجوب بخلاف ما في المختصر حيث قال استدل أن فعل العبد غير مختار فلا يكون حسناً ولا قبيحاً لأنه اجباؤه إن كان لازماً فواضح وإن كان جائزاً فإن اقتصر على

الها وهذه الصورة لا تقتصر على وجود التخيل بل عدمه وغيبته لا تنفي الحالة المسماة تخيلا وتنفي الحالة التي تسمى ابصارا ولما كنت تحس بالتخيل في دماغك لا في فخذك وبطنك فاعلم أن في الدماغ غريزة وصفة بهايتها للتخيل وبها يابن البطن والفخذ كما يابن العين الجبهة والعقب في الابصار بمعنى اختصاص به بالحالة والصبي في أول نشته تقوى فيه قوة الابصار لقوة التخيل فلذلك اذا ولع بشئ فغيبته عنه وأشغله بغيره واشتغل به ولهاعنه وربما يحدث في الدماغ مرض يفسد القوة الحافظة للتخيل ولا يفسد الابصار فيرى الاشياء ولكنه كأنه غيب عنه ينساها وهذه القوة يشارك البهيمة فيها الانسان ولذلك مهما رأى الفرس الشبيهة بذكر صورته التي كانت له في دماغه فعرف أنه موافق له وأنه مستلذذ به فيأدر اليه فلو كانت الصورة لا تثبت في خياله لكانت رؤيته لها فانيا كرؤيته لها أو لا حتى لا يادر اليه ما لم يجربه بالذوق مرة أخرى ثم فيك قوة ثالثة شريفة يباين الانسان بها البهيمة تسمى عقلا يحلها امدامك واما قلبك وعند من يرى النفس جوهرًا قائما بذاته غير متغير محلها النفس وقوة العقل تباين قوة التخيل مباينة أشد من مباينة التخيل للابصار اذ ليس بين قوة الابصار وقوة التخيل فرق إلا أن وجود المبصر شرط لبقاء الابصار وليس شرط لبقاء التخيل والافسورة الفرس تدخل في الابصار مع قدر مخصوص ولون مخصوص وبعد ذلك مخصوص ويبقى في التخيل ذلك البهيم وذلك القدر واللون وذلك الوضع والشكل حتى كأنك تنظر اليه ولعمري فيك قوة رابعة تسمى المفكرة شأنها أن تقدر على تفصيل الصور التي في الخيال وتقطيعها وتركيها وليس لها ادراك شئ آخر ولكن اذا حضر في الخيال صورة انسان قد رعى أن يجعلها نصفين فيصور نصف انسان وربما ركب شخصان نصف من انسان ونصفه من فرس وربما تصور انسانا يطير اذ ثبت في الخيال صورة الانسان وحده وصورة الطير وحده وهذه القوة تجمع بينهما كما تفرق بين نصفي الانسان وليس في وسعها البتة اختراع صورة لامثال لها في الخيال بل كل تصوراتها بالتفريق والالاف في الصور الحاصلة في الخيال والمقصود أن مباينة ادراك العقل لادراك التخيل أشد من مباينة التخيل للابصار اذ ليس للتخيل أن يدرك المعاني المجردة العارضة عن القرائن الغريبة التي ليست داخلة في ذاتها أعني التي ليست ذاتية كما سبق فانك لا تقدر على تخيل السواد الا في مقدار

مرجع عاد التفسير والافهات اتفاق قائم وقف على ابطالها مع أن فيه شق الاتفاق زائد لا حاجة اليه ولذلك قال (وهذا أحسن وأخصر مما في المختصر) وقد يقال ان استعماله ترجيح المرجوح ممنوع بل يجوز أن يكون الراجح أولى غير واجب والعدم مرجوحا يمكن الخشنة لئلا ترجح المرجوح غير أولى لأنه مستحيل فحينئذ لا كفاية وهذا مكابرة فان استحالته بين أولى غنى عن البيان (والجواب) أن غاية ما لزمن من البيان وجوب الفعل من السرح ويجوز أن يكون هو الاختيار (أن الوجه وبالاختيار لا يوجب الاضطرار) فانه عدم تعلق الاختيار وههنا قد تعلق به الاختيار (ضرورة الفرق بين حركتي الاختيار والرعشة) مع كون كليهما واجبين عن مرجحيهما والاول اختياري لا الثاني (على أنه منقوض بفعل الباري تعالى) فان فعله ان ترجح فقد وجب والاستحالة صدوره قيل تفصيل الدليل أنه لو صدر الفعل من العبد بالارادة فالارادة لا تصدر بارادة أخرى وهي بأخرى والا لزم القسائل في المبدأ وأيضا لا نجد من أنفسنا عند صدور الفعل الارادة واحدة فاذن علة الارادة غير ارادة المريد فاما أن يجب بخلق الله تعالى أو بفعل المريد لكن من غير ارادة وشعور وعلى التقديرين فالعبد في تحقق الارادة مضطر والفعل واجب عند الارادة فيكون اضطراريا اذا الاختياري ما يصح فعله وتركه وبعبارة أخرى ان تحقق جميع ما يتوقف عليه الفعل فقد وجب ويلزم الاضطرار اذا يصح حينئذ تركه والالزم الترجيح من غير مرجح وعند بلوغ التقرير الى هذا لا يتم شي الجواب المذكور بل لا يمكن نعم رد النقض بفعل الباري جل مجده إلا أن يقال بالارادة المشوبة بالجبر ولا يجترى عليه مسلم ثم قال هذا القائل ويشكل حينئذ ثلاثة أمور الاول أن لا يكون الحسن والقبح في فعل العبد والباري جل مجده عقليين الثاني أن لا يكون الباري جل مجده مختار صرفا في فعله بل كان اختياره مشوبا بالجبر الثالث يلزم كون العبد مضطرا في الفعل فيشكل أمر المعادن الثواب والعقاب ثم قال يمكن دفع الاول والثالث بالتزام أن الاختيار المشوب بالاضطرار كاف في الحسن والقبح وكذا في ايصال الثواب والعقاب وأنت تعلم أن القول بتجوز اتصاف الاضطراري بالحسن والقبح خرق الاجماع والاشكال في الثواب والعقاب ليس لان الفعل غير مختار أو مختار بل لان العبد يتأثر به العذر بان الفعل قد وجب فلا أستطيع أن أتحرز عنه فلم يكن لله الحجة البالغة هذا خلف وهو غير مندفع بقوله وقال وأجابوا عن الثاني بتجوز التحلف ادغاية ما يلزم فيه الترجيح

مخصوص من الجسم ومعه شكل مخصوص ووضع مخصوص منكم بقرب أو بعد ومعلوم أن الشكل غير اللون والقدر غير الشكل فان المثلث له شكل واحد صغيرا كان أو كبيرا وانما ادراك هذه المفردات المجردة بقوة أخرى اصطلاحا على تسببها عقلا فيدرك السواد ويقضى بقضايها ويدرك اللونية مجردة ويدرك الحيوانية والجسمية مجردة وحيث يدرك الحيوانية فلا يحذفه الالتفات الى العاقل وغير العاقل وان كان الحيوان لا يتخلو عن القسمين وحيث يستمر في نظره فاضيا على الألوان بقضية قد لا يحضره معنى السوادية والبياضية وغيرهما وذهن من عجيب خواصها وبتدبير أفعالها فاذا رأى فرسا واحدا أدرك الفرس المطلق الذي يشترك فيه الصغير والكبير والاشهب والكميت والبعيد منه في المكان والقريب بل يدرك الفرسية المجردة المطلقة منزوعة عن كل قرينة ليست ذاتية لها فان القدر المخصوص واللون المخصوص ليس الفرس ذاتيا بل عارضا ولا زما في الوجود اذا مختلفات اللون والقدر تشترك في حقيقة الفرسية وهذه المطلقات المجردة الشاملة لأمور مختلفة هي التي يعبر عنها المتكلمون بالاحوال والوجوه والاحكام ويعبر عنها المنطقيون بالقضايا الكلية المجردة وينزعون عنها موجودة في الازمان لافي الاعيان وتارة يعبرون عنها بانها غير موجودة من خارج بل من داخل يعنون خارج الذهن وداخله ويقولون ان باب الاحوال انها امور ثابتة تارة يقولون انها موجودة معلومة وتارة يقولون لا موجودة ولا معلومة ولا مجهولة وقد دارت فيه رؤسهم وحارت عقولهم والجب أنه أول منزل يتفصل فيه المعقول عن المحسوس انمن ههنا يأخذ العقل الانساني في التصرف وما كان قبله كان يشارك التخييل البهيمى فيه التخييل الانساني ومن تحير في أول منزل من منازل العقل كيف يرجع فلاحه في تصرفاته

(الفصل الثالث من السوابق في أحكام المعاني المؤلفة) قد نظرنا في مجرد اللفظ ثم في مجرد المعنى فننظر الان في تأليف المعنى على وجه يتطرق اليه التصديق والتكذيب كقولنا مثلا العالم حادث والبارئ تعالى قديم فان هذا يرجع الى تأليف القوة المفكرة بين معرفتين لذاتين مفردتين بنسبة احدهما الى الاخرى اما بالاثبات كقولك العالم حادث أو بالسلب كقولك العالم ليس بقديم وقد اتاهم هذا من جزأين يسمى الصوريون أحدهما مبتدأ والأخرى خبرا ويسمى المتكلمون أحدهما وصفا والاخر موصوفا

من غير مرجع وهو غير متمتع بل الرنحان من غير مرجع أى الوجود من غير موجد ثم رده بآيات استعماله المتخلف وهكذا وقع القيل والقال ولم تنكشف حقيقة الحال وأجاب المصنف في الحاشية أن هذا غير تام على رأى الاشعرى فانه يمكن في وجود قدرة متوهمة في توجيه التكليف هذا وأنت تعلم أنه يمكن في توجيه التكليف الشرعى عنده لا الحسن العقلى بل الاجماع وقع على أن الاضطراب لا يوصف بالحسن والقيح العقلين وتحقيق المقام على ما استفاد هذا العبد من اشارات الكرام وتقرر عليه رأيه في تحقيق المرام أن عند ارادة العبد تحقق الدواعى الى الفعل من التخييل الجزئى والشوق اليه فيصرف العبد اختياره المعطى من الله سبحانه فيستعد بذلك للانصاف بذلك الفعل اذ ليس الشأن الا الهى أن تترك المادة المستعدة الطالبة بلسان الاستعداد اذ غاية عنه بانفسك الفيض عنه لكونه جوادا بل أجرى عادته باعطاء ما يصلح المادة صلحا كاملا قاله تعالى يخلق الفعل في المريد بحرى العادة فيتصف به وقلما يتخلف عند سذني أوولى ويسمى خرق العادة هذا بحسب الخلق من النظر والذوق من النظر يحكم بان هذا السد ومثاله من موانع وجود الفعل وعند ارتفاعه يجب الفعل هذا كله على رأى أهل الحق من أهل السنة الباذلين جهدهم في قمع البدعة كثرهم الله تعالى وأما عند المعتزلة فبعد تمام هذا الاستعداد والصلاح يخلق العبد الفعل فيصير بخلق الله فيصير به العبد اتصافا واجبا بخلق الله وليس الاختيار في العبد الا صرف القدرة والارادة الى الفعل سواء وجد بهذا الصرف كما هو عند المعتزلة أولا كما عندنا وهذا لا ينافى الوجوب وأما فعل الله تعالى فتحقيقه أنه تعالى عليه الازلي بالعالم على ما كان صالحا للوجود على النظم الاثم فتعلق ارادته في الازل بأن يوجد على هذا النمط اذ لم يكن نظم صالح للوجود أولى من هذا النظم فيوجد العالم بهذا التعلق ويجب على اقتضائه مثلا تعلق ارادته بأن يتكون آدم في الوقت الغلاتي وتوحي في وقت بينهما ألف سنة فيوجد او وجبا بهذا النمط وهذا التعلق هو المطلق بالاختيار وأما القدرة بمعنى أن يصح الفعل والتترك الذى نسب الى أهل الكلام فان أريد به أن نسبة الفعل والتترك متساوية الى الارادة واتفق أيهما وجد فهو باطل لانه لو كانت النسبة واحدة فتعنى الفعل دون التترك ترجيح من غير مرجع بل وجود من غير موجد لا موجد هناك يحجب الترجيح منه وان أريد منه أنه يصح الفعل والتترك بالنظر الى نفس القدرة وان وجب أحدهما نظرا الى الحكمة فان الحكم لا يمكن أن

ويسمى المنطوقون أحدهما موضوعا والآخر محمولا ويسمى الفقهاء أحدهما محكوما والآخر محكوم عليه ويسمى المجموع قضية وأحكام القضايا كثيرة ونحن نذكر منها ما تكثر الحاجة اليه وتضر الغفلة عنه وهو حكان الأول ان القضية تنقسم بالاضافة الى المقتضى عليه الى التعيين والاهمال والعموم والخصوص فهي أربع الاولى قضية في عين كقولنا زيد كاتب وهذا السواد عرض الثانية قضية مطابقة خاصة كقولنا بعض الناس عالم وبعض الاجسام ساكن الثالثة قضية مطلقة عامة كقولنا كل جسم متعير وكل سواد لون الرابعة قضية مهملة كقولنا الانسان في خسر وعلة هذه القسمة ان المحكوم عليه اما ان يكون عينيا مشارا اليه او لا يكون عينيا فان لم يكن عينيا فاما ان يحصر بسور بين مقداره بكيته فتكون مطلقة عامة او يحجز بئس فتكون خاصة او لا يحصر بسور فتكون مهملة والسور هو قولك كل وبعض وما يقوم مقامهما ومن طرق المغالطين في النظر استعمال المهملات بدل القضايا العامة فان المهملات قد يراهم بالخصوص والعموم فيصدق طرفا النقيض كقولك الانسان في خسر تعني الكافر الانسان ليس في خسر تعني الانبياء ولا ينبغي ان يساغ بهذا في النظريات مثاله ان يقول الشفيعي ومثلا معلوم ان المطعوم ربوي والسفر جل مطعوم فهو اذار ربوي فان قيل لم قلت المطعوم ربوي فتقول دليله البر والشعر والترعرع فانهما مطعومات وهي ربوية فينبغي ان يقال فقولا المطعوم ربوي اردت به كل المطعومات او بعضها فان اردت اليه ضم تلزم النتيجة اذ يمكن ان يكون السفر جل من البعض الذي ليس ربوي ويكون هذا خلافا في نظم القياس كاياني وجهه وان اردت الكل فن ان عرفت هذا وما عده من البر والشعر ليس كل المطعومات (النظر الثاني) في شروط النقيض وهو محتاج اليه اذ رب مطلوب لا يقوم الدليل عليه ولكن على بطلان نقيضه فستبان من ابطاله صحة نقيضه والقضيتان المتناقضتان يعني بهما كل قضيتين اذا صدقت احدهما كذبت الاخرى بالضرورة كقولنا العالم حادث العالم ليس بحادث وانما يلزم صدق احدهما عند كذب الاخرى بستة شروط (الاول) ان يكون المحكوم عليه في القضيتين واحدا بالذات لا بمجرد اللفظ فان اتحد اللفظ دون المعنى لم يتناقضا كقولك النور مدرك بالبصر النور غير مدرك بالبصر اذ اردت باحدهما الضوء وبالاخر العقل

تتعلق ارادته على خلاف ما علم من النظم الا تم فهذا صحيح وغير متنافي لوجوب الفعل عند تعلق الارادة ووجوب الارادة لاجل الحكمة ووجوب الحكمة لكونها صفة كالية واجبة الثبوت للباري باقتضاء ذاته فالقدرة بهذا المعنى وتعني صفة بها ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل متلازمان والارادة ترجع لتعلق القدرة بجانب الفعل او التارك لكن هذا الترجيح يكون في الله سبحانه على حسب اقتضاء الحكمة والعلم بالنظم ويجب ان يكونه ازيليا كسائر الصفات وفتنا على حسب دواعينا واغراضنا فقد انكشف لك الفرق بين الاختياري والاضطاري على اتم الوجود بحيث لا يبقى فيه شبهة الخفاء فحينئذ نقول قد اندفع الابرار بعد ادم اتصاف الفعل بالحسن والقبح بان الاختيار ما ذكر ولا ينافي به الوجوب بل الفعل الاختياري يجب بعد الاختيار او بالاختيار والثاني بانه لا شبهة للاضطرار كيف والابجاد منه تعالى لاجل الحكمة ومطابقة الفعل للنظم الصالح من الكمالان فيجب ثبوته تعالى والابجاد كيف ما اتفق من غير وجوب امر مستحيل يجب تنزيهه تعالى منه فلا يجزئيه سلم على هذا والله تعالى اعلم بحقيقة الحال واما الاشكال الثالث فله كما ينبغي يطلب من شرح فصوص الحكم وسنشير اليه ان شاء الله تعالى اجالا وقد بان لك من هذا التحقيق ان مبدأ الفعل الاختياري يجب ان يكون اضطراريا والالزام التسلسل في المبدأ ولصدر الشريعة رجه الله ههنا كلام لا ثبات الاختيار يعني ترجيح أحد الجانبين مع التساوي ومع وجوب الفعل فلنذكره ونفك عقدته حتى تبين لك حقيقة الحال فنقول مهدرجه الله تعالى أولا أربع مقدمات * المقدمة الاولى ان المصادر ربعا تطلق ويراد بها معانيها المصدرية التي وضعت بازائها ويرى ما تطلق على احالة الخارجية الحاصلة منها كالحركة فانها تطلق ويراد بها معناها المصدرى وقد يراهم المالة الخارجية الاول معنى اعتبارى لا وجود له في الخارج الابعار المصادق والثاني امر عيني وهذا انطاه رجدا * المقدمة الثانية وجود الممكن بحجب عند وجود جلة ما يتوقف عليه وعند عدم شيء منها يتبع وجوده أما الاول فلانه لو لم يجب وجوده أمكن عدمه فان توقف وجوده حال العدم على شيء آخر لم تبق العلة التامة علة تامة وان لم يتوقف فوجوده تارة معها وعدمه أخرى ترجيح من غير مرجع فان قيل المحال رجحان الشيء بلا مرجع يعني وجود الممكن من غير موجد وهو غير لازم فان الموجد هناك موجود قلت قد لازم هذا المعنى لان زمان العدم لم يوجد فيه شيء وفي زمان

ولذلك لا يتناقض قول الفقهاء المضطر مختار المضطر ليس بمختار وقولهم المضطر آثم المضطر ليس باثم إذ قد يعبر بالمضطر عن المرتد والمحمول المطروح على غيره وقد يعبر به عن المدعوى بالسيف إلى الفعل فالاسم متحد والمعنى مختلف (الثاني) أن يكون الحكم واحدا والاسم مختلف كقول العالم قديم العالم ليس بقديم أردت بأحد القديمين ما أراد الله تعالى بقوله كالعرجون القديم ولذلك لم يتناقض قولهم المكره مختار المكره ليس بمختار لأن المختار عبارة عن معنيين مختلفين (الثالث) أن تتحد الإضافات في الأمور الإضافية فأنك لو قلت زيد أب زيد ليس باب لم يتناقضا إذ يكون أب البكر ولا يكون أب الخالد وكذلك تقول زيد أب زيد ابن فلا يتعدد بالإضافة إلى شخصين والعشرة نصف والعشرة ليست بنصف أي بالإضافة إلى العشرين والثلاثين وكما يقال المرأة مولى عليها المرأة غير مولى عليها وهما صادقان بالإضافة إلى النكاح والبيع لا إلى شيء واحد وإلى العصبية والأجنبي لا إلى شخص واحد (الرابع) أن يتساوى بالقوة والفعل فأنك تقول الماء في الكوز مرمو أي بالقوة وليس الماء مرمو أي بالفعل والسيف في الخندق طالع وليس بقاتع ومنه نار الخلاف في أن الباري في الأزل خالق أو ليس بخالق (الخامس) التساوي في الجزء والكل فأنك تقول الزنجي أسود الزنجي ليس بأسود أي ليس بأسود الأسنان وعنه نشأ اللفظ حيث قيل إن العالمية حال لزيد بجملته لأن زيد عبارة عن جلته ولم يعرف أنا إذا قلنا زيد في بغداد لم نعلم به أنه في جميع بغداد بل في جزء منها وهو مكان يساوي مساحته (السادس) التساوي في المكان والزمان فأنك تقول العالم حدث العالم ليس بمحدث أي هو حادث عند أول وجوده وليس بمحدث قبله ولا بعده بل قبله معدوم وبعده باق والصبي تنبت له أسنان والصبي لا تنبت له أسنان ونعني بأحدهما السنة الأولى وبالأخرى التي بعدها وبالجمله فالقضية المتناقضة هي التي تسلب ما أثبتته الأولى بعينه عما أثبتته بعينه وفي ذلك الوقت والمكان والحال وبذلك الإضافة بعينها بالقوة أن كان ذلك بالقوة وبالفعل أن كان ذلك بالفعل وكذلك في الجزء والكل وتحصل ذلك بأن لا تخالف القضية النافية المثبتة إلا في تبدل النفي بالاثبات فقط

(الفن الثاني في المقاصد وفيه فصلان فصل في صورة البرهان وفصل في مادته)

والبرهان عبارة عن مقدمتين معلومتين تؤلف تأليفا مخصوصا بشرط مخصوص فيتولد بينهما نتيجة وليس بتحد خطه بل يرجع الوجودان أو جده شيء يكون هذا الإيجاد بما يتوقف عليه فلم يبق المقروض علة تامة وإن لم يوجد لمزم وجود الممكن من غير إيجاد كذا قال وفيه ما فيه والصواب في الجواب أن يقال قدر لم هذا المعنى فإنه لو لم يجب معهما المكان نسبة الوجود والعدم إليه سواء كما كان قبل وجود هذه العلة فلم يتحقق إيجاد فلزم وجود الممكن من غير وجود شيء وهو محال فلا بد من رجحان الوجود على عدمه وترجيح المرجوح محال فالوجود واجب وأما الثاني فلأنه إن لم يمتنع على ذلك التقدير لا يمكن وجوده من غير إيجاد علة فلم يبق العلة علة وقال هذه المقدمة مسئلة بين أهل السنة والفلاسفة لكن أهل السنة يقولون على وجه لا يلزم منه القول بالعلة الموجبة الغير المختارة بخلاف الفلاسفة * المقدمة الثالثة أنه لا بد أن يدخل في علة الحوادث أمور لا موجودة ولا معدومة كالإضافات وإلا فاما أن تكون علة لها موجودات محضة أو معدومات محضة أو مختلطة من الموجودات والمعدومات والشقوق بأسرها باطلة أما الأولى فلأنه لو كانت موجودات لا بد لها من علة حتى تنتهي إلى الباري جل مجده فاما يلزم قدم الحوادث أو الاستحالة العظيمة من ارتفاع الباري تعالى عنه علوا كبيرا وأما الثاني فلأنه لا يعقل عليه المعدوم للوجود وأيضا المركب أجزاءه مما يتوقف عليها المركب فلا تكون المعدومات جملة ما يتوقف عليه وأما الثالث فلأنه كلما تحقق وجودات يتوقف عليها المعدول الحوادث تتحقق الحوادث ولا يتوقف على عدم آخر فاما عدم سابق فيلزم قدم الحادث لتحقيق جملة ما يتوقف هو عليه من الوجودات المستندة إلى الباري آخر والعدمات واما عدم لاحق لشيء وليكن عدم بكر فلا بد له من علة هي عدم جزء من علة وجوده فأنك العلة أن كانت أمر موجود أو معدوم لا يكون إلا بعدم جزء من علة وهكذا ينسق الكلام فيلزم الاستحالة العظيمة وإن كانت عدم أمر فعدمه وجود لأن نفي النفي إثبات كوجود خالد مثلا فقد توقف عدم بكر على وجود خالد وكان الحادث موقوفا على عدم بكر فيتوقف على وجود خالد وقد كان فرض تحقق جميع وجودات يتوقف عليها وجود الحادث فقد ثبت ما دعينا أن كلما تحقق وجودات يتوقف عليها وجود الحادث تتحقق الحوادث وبطل عليه المختلط وإذا ثبت هذا فعدم الحوادث لعدم واحد من الوجودات وهكذا فيلزم الاستحالة العظيمة فلزم قدم الحادث فلا بد في علة الحادث من أمور لا موجودة

الى ثلاثة أنواع مختلفة المأخذ والبقايا يرجع اليها (النظم الاول) ثلاثة أضرب مثال الاول قولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف حادث فلزم أن كل جسم حادث ومن الفقه قولنا كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام فلزم أن كل نبيذ حرام فهاتان مقدمتان اذا سلمنا على هذا الوجه لزم بالضرورة تحريم النبيذ فان كانت المقدمات قطعية سميناها برهاناً وان كانت مسلمة سميناها قياساً جديلاً وان كانت مغنونة سميناها قياساً فقهيّاً وسيأتي الفرق بين اليقين والظن اذ ذكرنا أصل القياس فان كل مقدمة أصل فاذا ازدوج أصلان حصلت النتيجة وعادة الفقهاء في مثل هذا النظم أنهم يقولون النبيذ مسكر فكان حراماً قياساً على الخمر وهذا لا تنقطع المطالبة عنه ما لم يرد الى النظم الذي ذكرناه فان رد الى هذا النظم ولم يكن مسلماً فلا تلزم النتيجة الا باقامة الدليل حتى يثبت كونه مسكراً ان نوزع فيه بالحس والتجربة وكون المسكر حراماً بالخبر وهو قوله صلى الله عليه وسلم كل مسكر حرام وقد ذكرنا في كتاب أساس القياس أن تسمية هذا قياساً تجوز فان حاصله راجع الى ازدواج خصوص تحت عموم واذا فهمت صورة هذا النظم فاعلم أن في هذا البرهان مقدمتين احدهما قولنا كل نبيذ مسكر والاخرى قولنا كل مسكر حرام وكل مقدمة تشمل على جزأين مبتدأ وخبر المبتدأ محكوم عليه والخبر حكم فيكون مجموع أجزاء البرهان أربعة أمور الا أن أحدها يتكرر في المقدمتين فيعود الى ثلاثة أجزاء بالضرورة لانها لو بقيت أربعة لم تسترل المقدمتان في شيء واحد وبطل الازدواج بينهما فلا تتولد النتيجة فانك اذا قلت النبيذ مسكر ثم لم تعرض في المقدمة الثانية للنبيذ ولا للسكر لكن قلت والمقصوب مضمون أو العالم حادث فلا ترتبط أحدهما بالآخر في بالضرورة ينبغي أن تكرر أحداً من الأجزاء الأربعة فلنصطلح على تسمية المسكر بعلته وهو الذي يمكن أن يقرن بقولك لان في جواب المطالبة بلم فانه اذا قيل للكم قلت ان النبيذ حرام قلت لانه مسكر ولا تقول لانه نبيذ ولا تقول لانه حرام فما يقرن به لان هو العلة والنسب ما يجري مجرى النبيذ تحكموا عليه وما يجري مجرى الحرام حكماً فان في النتيجة نقول فالنبيذ حرام ولنشتق القدمتين اسمين منهما لامن العلة لان العلة متكررة فهما فنسمى المقدمة المشتملة على المحكوم المقدمة الاولى وهي قولنا كل نبيذ مسكر والمشتملة على الحكم المقدمة الثانية وهي قولنا كل مسكر حرام اخذاً

ولامعدومه لانه الشق الباقي هذا خلاصة كلامه في تحقيق هذه المقدمة بعد حذف الزوائد ثم أورد على نفسه أن هذه الامور لا تخلو اما أن تكون موجودة أو معدومة لانهم ما نقيضان وقد بطل كونهم ماعلة فكذلك اعلى تلك الامور ثم أجاب بأنه اذا أدرجت تلك الامور في أحدهما لا يتم البيان اذ لو أدرجت في الموجود لالزم من عدمه الاستحالة العظيمة فانه يجوز أن يكون بعض الموجودات تلك الامور وليس عدمه لانتفاء جزء من علته فانه لا يجب لوجود العلة وان أدرجت في المعدوم لالزم من انعدام المعدوم الوجود لانه يجوز أن تكون المعدومات تلك الامور كالاجداد ولا يكون عدمه بتحقيق وجود ثم قال فقد ثبت دخول الاضافيات في علة الحادث فلا يمكن استنادها الى الباري بالاجاب والالزم قدم الحادث والاستحالة العظيمة بل استنادها اليه سبحانه بواسطة أو بغير واسطة لا على سبيل الوجوب منه فاما أن يجب بطريق التسلسل وهو باطل أو تكون اضافة الاضافة عين الاضافة واما أن لا يجب والظاهر ان الحق هو هذا فان ايقاع الحركه غير واجب ومع ذلك أوفدها للفاعل ترجيحاً للمختار أحد المتساويين واما الحالة فهي واجبة على تقدير الايقاع * المقدمة الرابعة ترجيح المختار أحد المتساويين أو المرجوح جائز بل واقع لانه لا ترجح أصلاً ولا راجحاً ولا مساوياً ولا مرجوحاً والاو باطل والمماثل والمماثل الممكن أصلاً وكذا الثاني والالزم اثبات الثابت بقى الاخيران وهما المدعى ولان الارادة صفة من شأنها أن يرجح المريد أحد المتساويين فلا يسأل أن المريد لم أراد هذا كلاً لا يسأل أن الموجب لم أوجب هذا ثم قال واذا عرفت هذه المقدمات فالجواب أن المستدل ان أراد بالفعل الحالة الموجودة فسلم أنه يجب عند وجود من يحبه التام والالزم الجبر لانه امامتوقف على الاختيار وهو على آخر وهكذا الى غير النهاية واختيار الاختيار عين الاختيار فلا جبر وامامتوقف على أمر لا م وجود ولا معدوم كالايقاع وهو ما يجب بطريق التسلسل أو بان ايقاع الايقاع عين الايقاع واما أن لا يجب لكن يرجح الفاعل المختار أحد المتساويين وان أراد الايقاع تعيين ما قلناه انتهى ولا يفسد هذه العبارة اما اولاً فلان التقريب في المقدمة الثانية غير تام لانه لا يلزم من البيان الاوجوب الممكن حسب افشاء العلة لا عند وجود العلة فانه يجوز أن تكون العلة فاعلاً مختاراً موجوداً في الازل تام الارادة لكن تتعلق ارادته في الازل بوجود المعلول في حين معين لماعلم في الازل من جودة هذا النظم وعدم صلاح المعلول للوجود الاعلى هذا

من النتيجة فانا نقول فكل نبيذ حرام فتذكر التنبذ أولاً ثم الحرام وغرض هذه التسمية مهولة التعريف عند التفصيل والتحقيق
ومهما كانت المقدمات معلومة كان البرهان قطعياً وان كانت مظنونة كان فقهاً وان كانت ممنوعة فلا بد من اثباتها وأما
بعد تسليمها فلا يمكن الشك في النتيجة أصلاً بل كل عاقل صدق بالمقدمتين فهو مضطر الى التصديق بالنتيجة مهما أحضرهما في
الذهن وأحضر مجموعهما بالبال وحاصل وجه الدلالة في هذا النظم أن الحكم على الصفة حكم على الموصوف لا اذا قلنا التنبذ
مسكر جعلنا المسكر وصفاً فاذا حكمنا على كل مسكر بأنه حرام فقد حكمنا على الوصف فبالضرورة يدخل الموصوف فيه فإنه
ان بطل قولنا التنبذ حرام مع لونه مسكراً بطل قولنا كل مسكر حرام اذا ظهر لنا مسكر ليس بحرام وهذا الضرب له شرطان
في كونه منتجاً شرط في المقدمة الاولى وهو أن تكون مثبتة فان كانت نافية لم تنتج لانك اذا نقيت شيئاً عن شيء لم يكن الحكم
على الشيء حكماً على الشيء عنه فانك اذا قلت لا خل واحد مسكر وكل مسكر حرام لم يلزم منه حكم في الخل اذا وقعت المباشرة بين
المسكر والخل فحكمك على المسكر بالشيء والاثبات لا يتعدى الى الخل الشرط الثاني في المقدمة الثانية وهو أن تكون
عامة كلية حتى يدخل المحكوم عليه بسبب عمومها فانك اذا قلت كل سفرجل مطعوم وبعض المطعوم يروي لم يلزم منه كون
السفرجل يروي بالذليل من ضرورة الحكم على بعض المطعوم أن يتناول السفرجل نعم اذا قلت وكل مطعوم يروي يلزم في
السفرجل ويثبت ذلك بعموم الخبر فان قلت فيما اذا يفرق هذا الضرب الضربين الاخرين بعده فاعلم أن العلة أمانة توضع
بحكمها ما علم في المقدمتين وبحكمها ما في المقدمتين أو توضع حكماً في احدهما محكومة في الاخرى وهذا الاخير هو النظم الاول
والثاني والثالث لا يتبعان غاية الاتصاف الا بالرد اليه فلذلك قدمنا ذكره (النظم الثاني) أن تكون العلة حكماً في
المقدمتين مثاله قولنا الباري تعالى ليس بجسم لان الباري غير مؤلف وكل جسم مؤلف فالباري تعالى اذن ليس بجسم فهنا
ثلاثة معان الباري والمؤلف والجسم والمكرر هو المؤلف فهو العلة وتراخى في المقدمتين وحكم بخلاف المسكر في النظم الاول
اذ كان خبراً في احدهما مبتدأ في الاخرى ووجه لزوم النتيجة منه أن كل شيتين ثبت لاحدهما ما تنفي عن الاخر فمما

التحقيق في ذلك الحين لا عند وجود العلة هذا وأما ثانياً فلا نه يجوز أن تكون علة الحادث قديمة مختارة تعلق ارادته
في الازل بأن يوحى في حين معين مما لا يزال لحدوده هذا النظام وحينئذ لا يلزم قدمه ولان عدمه فيما قبل ذلك الحين عدم
عليه حتى تلزم الاستحالة العظيمة فسقط ما قال لا يبطال الشق الاول في المقدمة الثالثة وأما ثالثاً فلا نذكره في جواب
النقض على بيان المقدمة الثالثة غير وافي فان هذه الامور التي سماها الاموجودة والعدمية لها نحو واقعية أولاً وعلى
الثاني فهي من الاختراعات كاجتماع النقيضين ونحوه فلا يصلح للعلة ولا للعالية وعلى الاول فلا بد لها من جاعل نجب
هي منه بحسب اقتضائه واقعيته والافسيتها ونسبة عدمها الى هذا الجاعل واحدة فان الجاعل وقبله سواء قلزم تحققه
من غير جعل وهو منافق للامكان فستكون النسبة الواقعية أولى من اللا واقعية ورجحان المرجوح مادام مرجوحاً محال فلزم
الوجوب ثم هذا الوجوب لا يكون من غير انتهاء الى الواجب بطريق التسلسل في المبدأ فإنه محال مطلقاً اعتبارياً كان
أوعينياً ولا بطريق أن ايقاع الايقاع الذي هو علة الايقاع عينه كما يجوز لان التغيرات بين العلة والمعلول ضرورية فقد ثبتت
وجوب الاستنادها الى الباري القويم فلزم حين دخول الاضافات ما لزم في شق الموجودات المحضة ولا يمكن دفعه الا بما
أو ما نؤمن الحق الصراح وأما رابعاً فلا نذكره في المقدمة الرابعة باطل لان الفاعل ان كان نسبة الطرفين المتساويين
اليه على السواء محال وجود الفاعل وقبله سواء فلا يجاد من الفاعل ولا تأثير فلزم الوجود بلا إيجاد وقد سلم استعماله وان
كانت نسبة احدهما أولى فهو الراجح فالترجيح للراجح فاذا ثبت أن ترجيح المختار أحد المتساويين من غير مرجح ورجحان
احدهما بلا إيجاد متلازمان فاذا ثبت تجويز احدهما يلزم تجويز الآخر وينسب باب العلم بالاصانع ويلزم المكاراة وما قال
في الاستدلال ففيه أن المختار الشق الثاني وهو أنه ترجيح الراجح ولا استعماله فيه لانه ترجيح هذا الترجيح لا بترجيح آخر والحال
انما هو ترجيح الراجح بترجيح آخر وهو غير لازم وان أراد بترجيح آخر فالتشقيق غير حاصر اذ بقي ترجيح الراجح بهذا الترجيح
وما قال ثانياً ففيه أنه لا نسلم أن شأنها ذلك كيف وهو مستحيل بل الارادة شأنها ترجيح أحد الجانبين اللذين مع تعلق القدرة
بهما تنظر الى ذاتيهما بادراكه واذا تحققت أن الترجيح من غير مرجح باطل وأن لا ترجح الا بالراجح بهذا الترجيح فقد قدرت أنه

متباينان فالثاني ثابت للجسم منتف عن الباري تعالى فلا يكون بين معنى الجسم وبين الباري التقاء أي لا يكون الباري جسما ولا الجسم هو الباري تعالى ويمكن بيان لزوم النتيجة بالرد إلى النظم الاول بطري العكس كما وضعناه في كتاب معيار العلم وكتاب محل النظر فلا نطول الآن به وهذا النظم هو الذي يعبر عنه الفقهاء بالفرق اذ يقولون الجسم مؤلف والباري غير مؤلف وحاصلة هذا النظم أنه لا ينتج الاقضية نافية سالبة وأما النظم الاول فانه ينتج النفي والاثبات جميعا ومن شروط هذا النظم أن تختلف المقدمات في النفي والاثبات فان كانتا مثبتتين لم يتجلا أن حاصل هذا النظم يرجع إلى الحدك بشئ واحد على شيئين وليس من ضرورة كل شيئين يحكم عليهما بشئ واحد أن يخبر بأحدهما عن الآخر فانا نحكم على السواد والبياض بالاونية ولا يلزم أن يخبر عن السواد بأنه بياض ولا عن البياض بأنه سواد ونظمه أن يقال كل سواد لون وكل بياض لون فلا يلزم كل سواد بياض ولا كل بياض سواد نعم كل شيئين أخبر عن أحدهما بما يخبر عن الآخر ينبغي أن يكون بينهما انفصال وهو النفي (النظم الثالث) أن تكون العلة مبتدأ في المقدمتين وهذا يسبه الفقهاء نقضا وهذا اذا اجتمعت شروطه أنتج نتيجة خاصة لا عامة مثله قولنا كل سواد عرض وكل سواد لون فلزم منه أن بعض العرض لون وكذلك لو قلت كل بر مطعوم وكل بر روي فلزم منه أن بعض المطعوم روي ووجه دلالة أن الربوي والمطعوم شيان حكمناهما على شئ واحد وهو البر فالنتيجة عليه وأقل درجات الالتقاء أن يوجب حكما خاصا وان لم يكن عاما فامكان أن يقال بعض المطعوم روي وبعض الربوي مطعوم

(النظم الثاني من البرهان) وهو غلط التلازم يشتمل على مقدمتين والمقدمة الاولى تشتمل على قضيتين والمقدمة الثانية تشتمل على ذكر احدي تين القضيتين تسليما اما بالنفي أو بالاثبات حتى تستنتج منه احدي تين القضيتين أو نقضها ولنسم هذا غلط التلازم ومثاله قولنا ان كان العالم حادثا فله محدث فهذه مقدمة ومعالم أنه حادث وهي المقدمة الثانية فيلزم منه أن له محدثا والاولى اشتملت على قضيتين لو اسقط منها حرف الشرط لانفصلنا احدهما قولنا ان كان العالم حادثا والثانية قولنا فله محدث ولنسم القضية الاولى المقدم ولنسم القضية الثانية اللازمة والتابع والقضية الثانية اشتملت على تسليم عين

لا يمكن أن يوجد شئ موجود ولا يثبت أمر سواء سمي موجودا أو واسطة الا اذا وجب من العلة الموحدة أو المبنية وهذا الإيجاب ان كان بعد تحقق الارادة والاختيار فالعمل اختياري والافاض طراري والموجد ان كان ذا ارادة ففاعل بالاختيار والافاعل بالايجاب ودرت أيضا أن الاختيار يعني ترجيح أحد المتساويين مع التساوي بالنسبة إلى القادرين غير وجوب فهو من الهوسات لا حاصل له بل ليس الاختيار الا ما ذكرنا هذا والعلم الحق عندهم في العلوم وانما اطلبنا الكلام في هذا المقام فانه قد زلت أقسام كثير من الأذكياء وضلت أفهامهم من الفضلاء ولم يأتوا بشئ يذلل الصعاب ويعز القشر عن الباب بل ضلوا وأضلوا كثيرا الأمن أتى الله وله قلب سليم (فائدة) في تحقيق صدور الأفعال الاختيارية لاهم (عند الجهمية الذين هم الجبرية) لا القدرة لا بعد أصلا لا على الكسب ولا على الإيجاد (بل هو كالجناد) الذي لا يقدر على شئ (وهذا أسفطة) فان كل عاقل يعلم من وجدانه أنه له نحو من القدرة والذي شجعهم على هذه السفطة رؤية نصوص خلق الاعمال ولم يتعمقوا فيها (وعند المعتزلة له قدرة) مخلوقة لله تعالى فيه (مؤثرة في أفعاله) كلها سياتيها وحسناتها فالعبد خالق لأفعاله وبره نصوص قاطعة محكمة غير قابلة للتأويل والاجماع القاطع بحيث لا يزعمه شبهات أولى التلبيس الضالين والمضلين الذين شروا أذيالهم لتأويلها فاضلوا أنفسهم وأضلوا كثيرا (وهم محوس هذه الامة) للحديث الذي رواه الدارقطني القدرة بحسب هذه الامة وهم يقولون ان العاقل بقدر الله تعالى فقط قدرة فأنتم القدرة المرادة في هذا الحديث وهذا أيضا ناشأ من جهلهم بالاحاديث الصحيحة فان فيها يحكي قوم يكذبون بالقدرة وفي أثر ابن عمر وقع صريحاً أنهم مكذبوا القدر ثم ان الشيعة الشيعة يقولون ان المعاصي بقدرة العبد دون الحسنات توهم أن خلق القبيح قبيح وليس الامر كما ظنوا كيف وقد جهلوا أن الخلق اعطاه الوجود وهو خير محض وانما الشر الاتصاف بها بالنسبة إلى ذات المتصف فانه يوجب الانهم وهذا الرأي أشبه برأي المجوس فانهم يقولون بالواجبين أحدهما خالق الخير والآخر خالق الشر لاجل هذا الزعم والشيعة أيضا قالوا بخالقين خالق الخير وخالق الشر (وما فهموا) أي المعتزلة بل هؤلاء الجهمية أيضا (ان الامكان ليس من شأنه افاضة الوجود) فان من هو في نفسه باطل الذات محتاج في الواقعية إلى الغير وكل على مولاه كيف يقدر على إيجاد أفعال

القضية التي سميتها مقدما وهو قولنا ومعلوم أن العالم حادث فتلزم منه النتيجة وهو أن العالم محدث وهو عين اللازم ومثاله في الفقه قولنا إن كان الوتر يؤدي على الراحلة بكل حال فهو نفل ومعلوم أنه يؤدي على الراحلة فنثبت أنه نفل وهذا النمط يتطرق اليه أربع تسليمات تنتج منها اثنتان ولا تنتج اثنتان أما المنتج فتسليم عن المقدم ينتج عين اللازم مثاله قولنا إن كانت هذه الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر ومعلوم أن هذه الصلاة صحيحة فيلزم أن يكون المصلي متطهرا ومثاله من الحسن أن كان هذا سوادا فهو لون ومعلوم أنه سواد فاذا هو لون وأما المنتج الآخر فهو تسليم نقيض اللازم فإنه ينتج نقيض المقدم مثاله قولنا إن كانت هذه الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر ومعلوم أن المصلي غير متطهر فينتج أن الصلاة غير صحيحة وإن كان بيع الغائب صحيحا فهو يلزم بصريح الالتزام ومعلوم أنه لا يلزم بصريح الالتزام فيلزم منه أنه ليس بصحيح ووجه دلالة هذا النمط على الجملة أن ما يقضى إلى المحال فهو محال وهذا يقضى إلى المحال فهو إذا محال كقولنا لو كان الباري سبحانه وتعالى مستقرا على العرش لكان أماما ساويا للعرش أو أكبرا وأصغر وكل ذلك محال فيأبى الله محال وهذا يقضى إلى المحال فهو إذا محال وأما الذي لا ينتج فهو تسليم عين اللازم فأنالقولنا إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر ومعلوم أن المصلي متطهر فلا يلزم منه لاحقة الصلاة ولا فسادها إذ قد تفسد الصلاة بعلّة أخرى وكذلك تسليم نقيض المقدم لا ينتج عين اللازم ولا نقيضه فأنالقولنا ومعلوم أن الصلاة ليست صحيحة فلا يلزم من هذا كون المصلي متطهرا ولا كونه غير متطهر وتحقيق لزوم النتيجة من هذا النمط أنه مهما جعل شيئا لازما لشيء فينبغي أن لا يكون الملزوم أعظم من اللازم بل إما أخص أو مساويا ومهما كان أخص فثبوت الأخص بالضرورة يوجب ثبوت الأعم إذ يلزم من ثبوت السواد ثبوت اللون وهو الذي هتينا به بتسليم عين اللازم وانتفاء الأعم يوجب انتفاء الأخص بالضرورة إذ يلزم من انتفاء اللون انتفاء السواد وهو الذي هتينا به بتسليم نقيض اللازم وأما ثبوت الأعم فلا يوجب ثبوت الأخص فإن ثبوت اللون لا يوجب ثبوت السواد فلذلك قلنا (١) تسليم عين المقدم لا ينتج وأما انتفاء

من غير اختلال بالنظام الأجود وهذا ظاهر لمن له أقل حدس من أحباب العناية الإلهية لكن من لم يجعل الله له نورا فإله من نور (وعند أهل الحق) أحباب العناية الذين هم أهل السنة الباذلون أنفسهم في سبيل الله بالجهد الأكبر (له قدره كاسبه) فقط لخالقة (لكن عند الأشعرية) من الشافعية (ليس معنى ذلك) الكسب (الأوجود قدرة متوهمة) يتخيلها الشخص قدرة (مع الفعل بلا مدخلية لها أصلا) في شيء فعدّهم إذا أراد الله تعالى أن يخلق في العبد فعلا يحتاج أو لاصفة يتوهم أول الأمر أنها قدرة على شيء ثم يوجهه الله تعالى إلى الفعل ثم يوجد الفعل فنسبته الفعل إليه كنسبة الكتابة إلى القلم (قالوا ذلك كاف في حصة التكليف والحق أنه كفو للجهل) وهو ظاهر فإنه متى لم يكن في العبد قدرة حقيقة فأى فرق بينه وبين الجهاد (وعند الحنفية الكسب صرف القدرة المخلوقة) لله تعالى (إلى القصد المصمم إلى الفعل فلها تأثير في القصد المذكور) فإذا تم صوره لوجود هذا القصد فتفيد (ويخلق الله تعالى الفعل المقصود عقيب ذلك بالعادة) وقد يختلف عنه قليلا كما نفعل في المجهزات والكرامات وأما عند عدم مانع من الموانع أصلا فيجب صدور الفعل منه سبحانه فأنك قد عرفت أن الوجود من غير واجب باطل فإن قيل فعلى هذا يلزم إيجاد قدرة الممكن وقد كنتم منعتم (فقبل ذلك القصد من الأحوال غير موجود ولا معدوم) وهي الأمور الاعتبارية التي وجوداتها بعناسبها (فليس) اضافتها (خلقا) فإنه إفاضة الوجود بالذات كما للخواهر والأعراض بل هو أحداث (وليس الأحداث كالخلق بل) هو (أهون) فإنه لأجل أن يتم صوره المادة لقبول الفعل فهو من جملة تتممات استعداد الممكن الذي هو نحو من الامكان على ما حقق فلا بأس أن نتحدث قدرة العبد هذا القصد المصمم وليس النصوص شاهدة إلا بأن الخلق له تعالى فقط أى إفاضة الوجود فإنه يصير المتصف بذاتا مستقلة بتخلاف الاعتبارات الأخرى أن العقلاء اتفقوا على أن الامكان غير معطل فلا يرد أنه على تقدير العمل المؤلف المختار لا كثر المتكلمين المجهول هو اتصاف الماهية بالوجود والوجود حال فليس الأحداث مغاير للخلق وعلى تقدير جعل البسيط في الأحداث أيضا إفاضة نفس ذات الحال كافي الخلق لأن العمل وإن كان مؤلفا يوجب تذوق المجهول ذاتا مستقلة بتخلاف الأحوال

(١) قوله فلذلك قلنا تسليم عين المقدم كذا بالأصل وصوابه عين اللازم اه معجمه

يكون قد بقي أمر آخر مشترك سوى الوجود لم يعثر عليه الباحث مثل كونه بجهة من الرأى مثلاً فإن أبطل هذا فاعلمه لمعنى آخر إلا أن يتكلف حصر المسمى وينتج جميعها سوى الوجود فعند ذلك ينتج فهذه أشكال البراهين فكل دليل لا يمكن رده الى واحد من هذه الأنواع الخمسة فهو غير منتج البتة ولهذا نخرج أطول من هذا ذكرناه في كتاب محك النظر وكتاب معيار العلم

(الفصل الثاني من فن المقاصد في بيان مادة البرهان) وهي المقدمات الجارية من البرهان مجرى الشوب من القميص والخشب من السرير فإن ما ذكرناه يجرى مجرى الخياطة من القميص وشكل السرير من السرير وكلاهما لا يمكن أن يتخذ من كل جسم سيف وسرير إذ لا يتأتى من الخشب قميص ولا من الشوب سيف ولا من السرير سيف كذلك لا يمكن أن يتخذ من كل مقدمة برهان منتج بل البرهان المنتج لا ينصاغ الا من مقدمات يقينية أن كان المطلوب يقيناً وظنسية أن كان المطلوب فقهاً فلنذكر معنى اليقين في نفسه اتفهم ذاته ولذا كرم ذكره لتفهم الآلة التي بها يقتضى اليقين أما اليقين فشرحه أن النفس إذا أذعن التصديق بقضية من القضايا وسكنت اليقظة لثلاثة أحوال أحدها أن يتيقن ويقطع به ويتضاض اليقظة ثانياً وهو أن يقطع بأن قطعها به صحيح ويتيقن بأن يقينها لا يمكن أن يكون به سهو ولا غلط ولا التباس فلا يجوز الغلط في يقينها الأول ولا في يقينها الثاني ويكون صحة يقينها الثاني كصحة يقينها الأول بل تكون مطمئنة آمنة من الخطأ بل حيث لوحى له ما عن نبي من الانبياء أنه أقام محبرة وادعى ما يناقضها فلا تتوقف في تكذيب الناقل بل تقطع بأنه كاذب أو تقطع بأن القائل ليس بنبي وإن ما ظن أنه محبرة فهي مخرفة وبالجملة فلا يؤثر هذا في تشكيكها بل تفصل من قائله وناقله وإن خطر ببالها المكان أن يكون الله قد أطلع نبياً على سر به انكشف له نقض اعتقادها فليس اعتقادها يقيناً مثلاً قولنا لا ثلاثة أقل من الستة وشخص واحد لا يكون في مكانين والشئ الواحد لا يكون قديماً واحداً ما موجوداً معدوماً ما كنا متحركاً في حالة واحدة الحالة الثانية أن تصدق بها تصديقاً جزئياً لا تتجاري فيه ولا تشهر بنقذتها البتة ولو أشعرت بنقضها تفسر أذعانها للامضاء اليه ولكنكم لو ثبتت وأصغت وحكي لها نقض معتقدها عن هو أعلم الناس عندها كنى أو صديق أو ورث ذلك فها توفقا

من عدم صلوح الممكن للايجاد وقول الأشعرية بما ذكرهنا أيضاً يلوح من ظاهرها أنه اختار مذهباً لم يقصد دفع الإراد المشار اليه فليس في تلك الرسالة الا التحير والله أعلم بحال عبادهم (الأشعرية قالوا أرباعاً لو كان كذلك) أي لو كان كل من الحسن والقبح عقلاً (لم يكن الباري تعالى مختاراً في الحكم) لأن الحكم على خلاف مقتضى الحسن والقبح حكم على خلاف المعقول (والحكم على خلاف المعقول قبيح) وقد وجب تنزيهه عن أقبائح فوجب منه الحكم على مقتضاها فلا اختيار (والجواب أن موافقة حكمه للحكمة لا يوجب الاضطرار) فانه انما وجب هذا النوع من الحكم لأجل الحكمة بالاختيار وقد عرفت أن الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار وما أجاب به في التحريم من تسليم عدم الاختيار في الحكم لانه خطاب الله تعالى وخطابه صفة قدسية عندنا وأصناف القدسية غير صادرة بالاختيار فغير وافي لأن الخطاب وإن كان قديماً لكن يتعلق بحدث والحال كما جل مجده مختار فيه فتعود الشبهة كما كانت فتدبر (و) قالوا (خامساً لو كان كذلك لجاز العقاب قبل البعثة) على مرتكب القبيح وتارك الحسن لأن الحسن استحقاق الثواب على الفعل والقبح استحقاق العقاب فلو أتى أحد بالفعل القبيح أو ترك الحسن قبل البعثة وعاقبه عليه كان عدلاً فيجوز (وهو) أي الجواز (متفق بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسلاً) فان معناه ليس من شأننا ولا يجوز من ذلك) فان أمثال هذه العبارة يتبادر منها هذا وفي هذا التعليل دفع لما يترأى ويروده من أن الآية لا تدل على عدم الوقوع وأين عدم الجواز (أقول) في الجواب انه ان أراد بجواز العقاب الجواز الوقعي فلانسل الملائمة فان القول بالقبح العقلي انما يقتضى الجواز نظر الى ذات الفعل و (الجواز نظر الى ذات الفعل لا ينافي عدم الجواز نظراً الى الحكمة كيف) يجوز نظراً الى الحكمة (وحيث قد كان لهم العذر بنقصان العقل وخفاء المسالك) الدال على القبح والحكم لا يعذب المعتذر (ولهذا قال تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) وان أراد الجواز نظراً الى نفس الفعل وان كان ممتنعاً نظراً الى الواقع والحكمة فبطالان اللازم ممنوع والادعية الكريمة لا تدل على عدم كونه شأن الباري الحكيم وهذا الجواب صحيح فيما عدا الشكر وكفران المنعم ويحويها وما فيها من المسالك واضح ولا عذر أصلاً والعقاب عليهم بعدل غير منافي للحكمة كما ذهب اليه معظم مشايخنا الكرام (وأيضاً الملازمة ممنوعة فانه) أي التعذيب (فرع الحكم

ولنسم هذا الجنس اعتقادا جزما وهو أكثر اعتقادات عوام المسلمين واليهود والنصارى في معتقداتهم وأديانهم بل اعتقاد أكثر المتكلمين في نصرته مذهبهم بطريق الأدلة فانهم قبلوا المذهب والدليل جميعا بحسن الظن في الصافي وقوع عليه نشوئهم فان المستغل بالظن الذي يستوي ميله في نظره إلى الكفر والاسلام عزيز الحالة الثالثة أن يكون لها سكون إلى الشيء والتصديق به وهي أشعر بنقيضه أو لا تشعر لكن لو أشعرت به لم ينفر طبعها عن قبوله وهذا يسمى ظنا وله درجات في الميل إلى الزيادة والنقصان لا تخصي فمن سجع من عدل شيئا سكنت إليه نفسه فان انضاف إليه ثاب زادت السكون وان انضاف إليه ثالث زادت السكون والقوة فان انضاف اليه تجربة لصدقهم على الخصوص زادت القوة فان انضافت إليه قرينة كالأخبار وعان أمر مخوف وقد اصغرت وجوههم واضطربت أحوالهم زادت الظن وهكذا لا يزال يترقى قليلا قليلا إلى أن ينقلب الظن علما عند الانتهاء إلى حد التواتر والمحددون يسمون أكثر هذه الأحوال علما ويقيننا حتى يطلقوا القول بأن الأخبار التي تشتمل عليها الصحاح توجب العلم والعمل وكافة الخلق إلا أحاد الحقين يسمون الحالة الثانية يقينا ولا يميزون بين الحالة الثانية والأولى والحق أن اليقين هو الأول والثاني مظنة الغلط فإذا ألقت رهانا من مقدمات يقينية على الذوق الأول ورأيت صورة تأليفه على الشروط الماضية فالنتيجة ضرورية يقينية تجوز الثقة بها هذا بيان نفس اليقين

أمامدارك اليقين بجميع ما يتوهم كونه مدركا لليقين والاعتقاد الجزم ينحصر في سبعة أقسام (الأول الأوليات) وأغنى بها العقليات المختصة التي أفشى ذات العقل بمجرد العلم بها من غير استعانة بحس أو تخيل وجعل على التصديق بها مثل علم الإنسان بوجود نفسه وبأن الواحد لا يكون قديما حادثا وأن التقيضين إذا صدق أحدهما كذب الآخر وأن الاثنين أكثر من الواحد ونظائره وبالجملة هذه القضايا صادقة مرتسمة في العقل منذ وجوده حتى ينطن العاقل أنه لم يزل عالما بها ولا يدري متى تجدد ولا يقف حصوله على أمر سوى وجود العقل أذ يرتسم فيه الموجود مفردا والقديم مفردا والحادث مفردا والقوة المفكرة تجمع هذه المفردات وتنسب بعضها إلى بعض مثل أن القديم حادث فيكذب العقل به وإن القديم ليس بحادث فيصدق العقل به فلا

ونحن لا نقول به) وهذا غير واف أصلا لأن حقيقة القيم ليس الأجواز التعذيب فكيف يكون مناط الحكم (وإنما يتنقض على المعتزلة) بل على معظم مشايخنا أيضا ولا ينفع الجدل على عدم الوقوع فإن المؤاخذه على قبيح ظاهرقصه واقع عند المعتزلة وجوبا وعلى التدبير بالشرك واقع عند مشايخنا الكرام (تفصصوا) الآية (بعباد الدنيا بدلالة السياق) وهو قوله عز من قائل وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفينها ففسقوا فلحقا عليها القول فدمرناها تدميرا ولعل هلاك القرى وتخريبها مسبب عن وقوع العباد المصطفين في الغم ودعائهم به عليها وهو مسبب عن فسقهم ولهذا يتأخر هلاك القرى عن الفسق إلى زمان إرسال الرسل وليس شأن كل قبيح تسببه إلى هلاك القرى حتى يقال ما الفرق بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة حتى جوزوا الثاني بذنوب قبل البعثة دون الأول (وأولوا أيضا) الرسول (بالعقل فانه رسول باطن) في تنبيه القلب فالمعنى إذا والله أعلم وليس شأننا التعذيب من غير إعطائه العقل الذميمة تنبيه الإنسان (إلى غير ذلك) من التأويلات وههنا جواب آخر هو أنه ليس زمان لم يعث فيه نبي أصلا في الواقع بل لم يترك الإنسان سدى فتقدير وجود زمان خال عن البعثة مطلقا ووقوع الأعمال القبيحة تقدير محال فبعد فرضه يلزم حجة العقاب فعنى الآية الكريمة والله أعلم وليس شأننا العقاب من دون البعثة فانها لازمة لوجود الإنسان من لدن آدم إلى يوم القيامة ولم يخل زمان عنها فافهم (المعتزلة قالوا أولا لو كان الحكم شرعا لزم إلزام الرسل عند أمرهم) المكلف (بالنظر في المعجزات) ليعلم أنهم رسل (فيقول) هذا المكلف (لأنظر) في معجزتك (مالم يجب النظر على) لأن الإنسان أن يكف عما ليس واجبا عليه (ولا يجب) على مالم يصدر عن لسان نبي ولا نبوة إلا بالمعجزة ولا تعلم المعجزة إلا بالنظر فينبغي النظر (مالم أنظر) فلزم إلزام الرسل أي أسكاتهم وهو محال لأنه حينئذ يفتقر الغرض من الرسالة فان قيل يلزم عليهم هذا (قالوا ولا يلزم علينا لأن وجوب النظر عندنا من القضايا القطرية القياس) فانكارهم وجوب النظر من المكابرة فلا إلزام (وفيه ما فيه) لأن وجوب النظر موقوف على افتاده العلم مطلقا في الآليات خاصة وفيه خلاف الرياضيين وعلى أن معرفة الله واجبة وفيه خلاف الحشوية وأن المعرفة لا تتم إلا بالنظر ونسب الإباء عنه إلى المتصوفة وهو غير ثابت عنهم بل هم مصرحون بخلافه إلا عن الملاحدة المدعين للتصوف وعلى

كثيرة في أحوال مختلفة انفرس في النفس يقين وعلم بأنه المؤثر كما حصل بأن الاصطلاح بالإنسان من قبل البرد والخيز من بل لآل الجوع
وإذا تأملت هذا عرفت أن العقل قد ناله بعد التكرار على الحس بواسطة قياس خفي ارتسم فيه ولم يشعر بذلك القياس لأنه لم
يلتفت إليه ولم يشغله بلفظ وكان العقل يقول لو لم يكن هذا السبب يقتضيه لما طرد في الأكثر ولو كان بالاتفاق لاختلف وهذا
الآن يحرك قطبا عظيما في معنى تلازم الأسباب والمسببات التي يعبر عنها باطراد العادات وقد نهى على غورها في كتاب
تهافت الفلاسفة والمقصود تغييرا لبعض التبعيات عن الحسببات ومن لم يعين في تجربة الأمور تعوزه جملة من اليقنيات فيستعذر عليه
ما يلزم منها من النتائج فيستفيد منها من أهل المعرفة بها وهذا كما أن الاعشى والاصم تعوزهما جملة من العلوم التي تستنتج من
مقدمات محسوسة حتى يقدر الاعشى على أن يعرف بالبرهان أن الشمس أكبر من الأرض فإن ذلك يعرف بأدلة هندسية تنبئ
على مقدمات حسية ولما كان السمع والبصر شبكة جملة من العلوم قرنها الله تعالى بالفؤاد في كتابه في مواضع (الإنسان
متواترات) كعلمنا بوجود مكة ووجود الشافعي وبعده الصلوات الحس بل كعلمنا بأن من مذهب الشافعي أن المسلم لا يقتل
بالذم فإن هذا أمر وراء المحسوس إذ ليس الحس الآن يسمع صوت الخبر بوجود مكة وأما الحكم بصدقها فهو للعقل وأنه السمع
ولا يجرد السمع بل تكرر السماع ولا ينحصر العدد الموجب للعلم في عدد ومن تكلف حصر ذلك فهو في شطط بل هو كتكرار
التجربة ولكل مرة في التجربة تهادة أخرى إلى أن ينقلب الظن علما ولا يشعر بوقته فكذلك التواتر هذه مدارك العلوم
اليقينية الحقيقية الصالحة أقدم من البراهين وما بعده ليس كذلك (السادس الوهميات) وذلك مثل قضاء الوهم بأن
كل موجود ينبغي أن يكون مشارا إلى جهته فإن موجود الامتناع بالعلم ولا منفصلا عنه ولا دخلا ولا خارجا محتمل وأن
اثبات شيء مع القطع بأن الجهات الست خالية عنه محال وهذا عمل قوة التجويف الاوسط من الدماغ وتسمى وهمية شأنها
ملازمة المحسوسات ومتابعتها والتصرف فيها فكل ما لا يكون على وفق المحسوسات التي ألقتا فليس في طباعها إلا النبوة عنها
وانكارها ومن هذا القبيل نفرة الطبع عن قول القائل ليس وراء العالم خلا ولا ملاء وهاتان قضيتان وهميتان كاذبتان

الأشعرية لم يصل إلى فهمه ذهن هذا العبد قال المصنف (والحق) في الجواب (أن إراءة المعجزات واجبة على الله تعالى لعمدة
بعاده عقلا) عند المعتزلة قائمهم قالوا بالوجوب العقلي (أو) واجب (عادة) عندنا فإن الله تعالى كريم جرت عادته بإراءة
المعجزات وإذا كانت الإراءة واجبة عقلا أو عادة فيرى المكلف المعجزة بالضرورة عند إراءة الرسول ويقع العلم بنبوته ولا تنافي
هذه الأصول والواجبة (وهو متزوره ولو كره الكافرون) المعتزلة قالوا (ثانيها لولاه) أي كون الحكم عقليا (لمجتمع
الكذب منه تعالى) عقلا إذ لا حكم للعقل بفتح وإذا جاز الكذب عليه (فلا مجتمع اظهار المعجزة على يد الكاذب) ولو اكتفى
به لكفى (فينسب باب النبوة) وهو مفتوح (والجواب أنه) أي المذكور (نقص) فيجب تنزيهه تعالى عنه كيف (وقد
مر أنه لا نزاع فيه) فإنه عقلي باتفاق العقلاء فاللزمة ممنوعة (وما في المواقف) في اثبات الملازمة (إن النقص في الأفعال
يرجع إلى القبح العقلي) المتنازع فيه ولا يليق تفسيره باستحقاق العقاب فإنه لا ثواب ولا عقاب على الباري بل عليه يستحق
أن يذم لكن هذا الاستحقاق في أفعال العباد يكون باستحقاق العقاب فشرعية القبح توجب شرعية النقص حينئذ جاز عقلا
الكذب وفيه الفساد (فممنوع لأن ما ينافي الوجوب الذاتي كيف كان أو فعلا) من جملة النقص في حق الباري (من
الاستحالات العقلية) عليه سبحانه (ولهذا) أي لكونه من الاستحالات العقلية (أثبتته الحكام) أي أثبت كونه نقصا
مستحيلا تصافه تعالى به الفلاسفة مع كونهم لا يسندون أقوالهم إلى نبي من الأنبياء فلا لزوم بين النقص والقبح (لكن يلزم
على الأشاعرة) التابعين للشيخ الأشعري (امتناع تعذيب الطائع) لله تعالى في الأعمال (كما هو مذهبنا) معشر المالكية
(ومذهب المعتزلة فإنه) أي تعذيب الطائع (نقص يستحيل عليه سبحانه) عقلا فلا يتأتى هذا الجواب من قبلهم ثم إنه يرد
عليهم أن لا يصح تعذيب العاصي أيضا فإنه ما صار عاصيا باختياره بل يجعل الله سبحانه كاهورا بنا ومعه أهل السنة والجماعة
وجعل شخص عاصيا ثم تعذيب عليه بأنه لم عصيت نقص فيستحيل عليه سبحانه ولا يلزمنا هذا أيضا لأننا نقول إن بعض الأفعال
من شأنها حقوق العقاب فتعقب العقاب على العصيان كتعقب الحمى على الخمة ولا نقص فيه لأن إعطاء ملائمة الشيء لا قبح
فيه وإن كان مؤلما فإن قلت فلم خلق هذه الأفعال في ذوات العاصين حتى وصل هذا النوع من الألم الشديد قلنا التحقيق أنه كان

والاولى منه - ما رجا وقوع كذا الا ان يتكذبها لكثرة ممارسته للدلالة العقلية الموجبة لاثبات موجود ليس في جهة والثانية
ر بما لم تأنس بتكذيبهم القلة بممارسته للدلالة واذا تأملت عرفت أن ما ذكره الوهم من نفى الخلاء والملاء غير ممكن لان الخلاء
باطل بالبراهين القاطعة اذ لا معنى له والملاء منتهى بأدلة قاطعة اذ يستحيل وجود أجسام لانها به لها واذا ثبت هذا ان الاصل ان علم
أنه لا خلاء ولا ملاء راء العالم وهذه القضايا مع أنها وهمية فهي في النفس لا تبرز عن الاوليات القطعية مثل قولك لا يكون
شخص في مكانين بل يشهد به أول الفطرة كما يشهد بالاوليات العقلية وليس كل ما تشهد به الفطرة قطعاً هو صادق بل الصادق
ما يشهد به قوة العقل فقط ومدارك الخمسة المذكورة وهذه الوهميات لا يظهر كذبها للنفس الا بدليل العقل ثم بعد معرفة
الدليل أيضاً لا تنقطع منازعة الوهم بل تبقى على نزاعها فان قلت فيما ذا أميز بينهما بين الصادقة والفطرة قاطعة بالكل ومتى
يحصل الامان منها فاعلم أن هذه ورطة تاه فيها جماعة فتفسطوا وانكروا كون النظر عند العلم اليقين فقال بعضهم طاب
اليقين غير ممكن وقالوا بتكافؤ الادلة وادعوا اليقين بتكافؤ الادلة وقال بعضهم لا يتقن أيضاً بتكافؤ الادلة بما هو أيضاً
في محل التوقف وكشف الغطاء عن هذه الورطة يستدعي تطويلاً فلا نشغل به ونفidelه الآن طريقين تستعين بهما في تكذيب
الوهم الاول جلي وهو أنك لا تشك في وجود الوهم والقدرة والعلم والارادة وهذه الصفات ليست من النظريات ولوعرضت على
الوهم نفس الوهم لا تذكره فانه يطلب له سمكاً ومقداراً ولونا فاذا لم يجد له أباه ولو كلف الوهم أن يتأمل ذات القدرة والعلم
والارادة لصور لكل واحد قدر او مكاناً مفرداً ولو فرضت له اجتماع هذه الصفات في جزء واحد او جسم واحد لقتدر بعضها
منطقاً على البعض كأنه سترويق مرسى على وجهه ولم يقدر على اتحاد البعض ببعض أبصر فانه ربما يشاهد الاجسام
وبراهامته في الوضع فيقضي في كل شئين أن أحدهما متميز في الوضع عن الآخر الطريق الثاني وهو معيار في أحاد المسائل
وهو أن تعلم أن جميع قضايا الوهم ليست كاذبة فانها توافق العقل في استعماله وجود شخص في مكانين بل لا تنازع في جميع
العلوم الهندسية والحسابية وما يدرك بالحواس وانما تنازع فيما وراء الحسوسات لانها تمثل غير الحسوسات بالمحسوسات

في الافعال استحقاق أن يتعقبه الألم أو الراحة كذلك في الذوات أيضاً استحقاق لان يتصف بأفعال فيصرف قدرته الى العزم فيتم
هذا الاستحقاق فيخلق المفيض فيه الفعل فيتصف به فان قلت فينبذ لا يصح العقول لانه خلاف ما يستحق به الفعل قلت كلال
البعض يستحق جواز العقو وجواز العقوبة وكذلك الذوات بعضها يستحق العقو لاستحقاقه اتصاف فعل حسن يتم به استحقاق
العفو فيتصف به فيعفى عنه ولذا لا يعفى الكفر ولا يجعل الكافر معذوراً ووجه لان الكفر يستحق العقوبة فقط على أن
عفو المستحق للام صفة كمال لا تفص فيها فلا اراد ولا تعنى بالاستحقاق أن هناك صفة يعبر عنها بالاستحقاق والاستعداد كما
في عرف الفلاسفة بل الاستحقاق صلوحها وهذا الصلوح هو الاستعداد وتفصيل أمثال هذه المباحث في شروح فصوص
الحكم (مسئلة) قال الاشعرية (على التزل شكر المنعم ليس بواجب عقلاً خلافاً للاعتزلة) ومعظم مشايخنا وقد نص صدر
الشريعة على أن شكر المنعم واجب عقلاً عندنا وفي الكشف نقلاً عن الفواعل وذهب طائفة من أصحابنا الى أن الحسن
والقبح ذريان ضرب يعلم بالعقل كحسن العدل والصدق النافع وشكر النعمة وقبح الظلم والكذب الضار ثم قال واليه ذهب
كثير من أصحاب الإمام أبي حنيفة خصوصاً العراقيين منهم وهو ذهب المعتزلة بأمرهم ومعرفة الحسن هو الوجوب
أو لازمه اذ الفرض أن المؤاخضة في ترك الشكر عقلية تعرف بالعقل والمراد بالشكر ههنا صرف العبد جميع ما أعطى الى
ما خلق لأجله كالعين لمشاهدة ما تحل مشاهدته ليستدل به على عجب صنعة الحق تعالى ولعلمهم أرواداً بالصرف الصرف الذي
يدرك بالعقل لا يعرف مطلقاً ولا فلامعنى لدعوى العقلية و (استدل بأنه لووجب شكر المنعم عقلاً (لوجب لفائدة)
والا كان عبثاً (ولافائدة له تعالى لتعالیه عنهما) اذ ليس له كمال منتظر (ولا لعبد) لانه لو كان فامافي الدنيا والآخرة وهما
منتفیان (امافي الدنيا فانه مشقة) وهي بلاء لا يصلح فائدة (وامافي الآخرة فانه لا مجال للعقل في ذلك أقول) في رده انه
(بعد تنسليم ما دعاه المعتزلة) من كون الحكم عقلياً في الجملة (كما هو معنى التزل القول بأنه لا مجال للعقل مشكل)
فانه قد سلم الجمال (على أنه لو تم هذا) الاستدلال (لاستلزم عدم الوجوب مطلقاً والظاهر) من التزل (أن الكلام
في الخاص بعد تنسليم المطلق مع أن) فيه خبطاً آخر ولن (المشقة لاتنفي الفائدة) بل قد نصير المشقة مشبهة على فوائد

اذ لا تقبله الاعلى نحو المحسوسات فحيلة العقل مع الوهم في أن يثبى بكذبه مهما نظر في غير محسوس أن يأخذ مقدمات يقينية
 لتساعده الوهم عليها وتظمها نظم البرهان الذي ذكرناه فان الوهم يساعده على أن يقينية اذا نظمت كذلك كانت النتيجة لازمة
 كما سبق في الأمثلة وكفى الهندسيات فتجد ذلك مبرنا وما يكايينه وبينه فاذا رأى الوهم قد زاعغ عن قبول نتيجة دليل قد ساعد
 على مقدماته وساعده على صحة نظمها وعلى كونها نتيجة علم أن ذلك من قصور في طباعه عن ادراك مثل هذا الشيء الخارج عن
 المحسوسات فاكشف بهذا القدر فان تمام الايضاح فيه تطويل (السابع المشهورات) وهى آراء معجوبة بوجوب
 التصديق بها اما شهادة الكل أو الأكثر وشهادة جماهير الأفاضل كقول الكذب قبيح وايلام بالبرى وقبيح وكفران النعم قبيح
 وشكر النعم وانقاذ الهلكى حسن وهذه قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة فلا يجوز أن يقول عليها في مقدمات البرهان
 فان هذه القضايا ليست أولية ولا وهمية فان الفطرة الأولى لا تقضى بها بل انما يغرس قبولها في النفس بأسباب كثيرة تعرض
 من أول الصبا وذلك بأن تكرر على الصبي ويكلف اعتقادها ويحسن ذلك عنده ويرى بما يحمل عليها حب التسام وطيب المعاشرة
 وربما تنشأ من الحنان ورقة الطبع فتراه أو ما يصدقون بأن ذبح البهائم قبيح ويمتنعون عن أكل لحومها وما يجرى هذا الجرى
 فالنفوس المجهولة على الحنان والرفقة أطوع لقبولها ويرى بما يجبل على التصديق بها الاستقراء الكثير وربما كانت القضية صادقة
 ولكن بشرط دقيق لا يفتن الذهن لذلك الشرط ويستمر على تكرار التصديق فربما في نفسه كن يقول مثلاً لا التواثر لا يورث
 العلم لأن كل واحد من الاتحاد لا يورث العلم بالمجموع لا يورث لأنه لا يزيد على الاتحاد وهذا غلط لأن قول الواحد لا يوجب
 العلم بشرط الاتفراد وعند التواتر فأن هذا الشرط فيذهل عن هذا الشرط لدقته ويصدق به مطلقا وكذلك يصدق بقوله ان
 الله على كل شيء قدير ربيع أنه ليس قادرا على خلق ذاته وصفاته وهو شئ لكن هو قدير على كل شئ بشرط كونه ممكنا في نفسه فيذهل
 عن هذا الشرط ويصدق به مطلقا الكثرة تكرر على اللسان ووقوع الذهول عن شرطه الدقيق والتصديق بالمشهورات أسباب
 كثيرة وهى من مميزات الغلط العظيمة وأكثر قياسات المتكلمين والفقهاء مبنية على مقدمات مشهورة يسلمونها بمجرد الشهرة

لا تخصى (فان العطايا على من البلايا قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) المعتزلة (قالوا انه يستلزم الامن
 من احتمال العساق بتركه وكل ما كان كذلك فهو واجب) فشكر النعم واجب وقد تمتع الكبير عقله لابل ما كان
 كذلك ففعله أولى وان استعين بالشرع لم يكن الوجوب عقليا بل صار شرعا قال صدر الشريعة كيف يجوز عاقل أن من أعطى
 من الملك الوهاب ما تقوم به حياته ويستلذه من الماء كولات والمشروبات والملبوسات وأغرق في بحار الرجة وغطى كل لحظة
 بأنواع النعم التي لا يمكن تعدادها وحاصوها ثم بعد ذلك يكفر تلك النعم بأنواع الكفران ويكذب بأنواع التكذيبات الشنيعة
 والملك قادر على الأخذ الشديد ففعل هذا كله كيف لا يأخذه بنوع من أنواع التعذيب ولا يذمه بشئ من المذمة بل يعنى من ذلك كله
 ولا يزيد هذا على دعوى الضرورة (وعورس) دليلهم (أولاً بأنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه) لان العبد مع جميع القوي
 في ملك الرب والشكر لا يكون الا بتعابها وصرها فيكون تصرفا في ملك الغير بغير أمره وهو حرام فالشكر حرام (وبجواب) بأن
 لا نسلم أنه تصرف من غير إذن المالك (بل بالاذن العقلى) من جهة بناء (على أنه مثل الاستقلال والاستصباح) فان
 العقل يحكم أن صاحب الجدار والمصباح راضيان بهما (و) عورس (ثانياً بأنه) أى الشكر (يشبه الاستنزاء) وكل ما
 يشبه الاستنزاء فهو حرام وشبه بالاستنزاء لان نسبة ما أعطى الى ما فى ملك النعم أقل من نسبة لقمة أعطاه الذى ملك خزانة
 المشرق والمغرب وان أخذ من أعطى تلك اللقمة فى المحافل يذكر عطاه وشكره عذلاً لعبا واستنزاء (وهو ضعيف) جدا
 (فان المعتزلة عند الله تعالى الاخلاص) فى النية (وأىضا) لو كان يشبه الاستنزاء لكان حراما بالشرع (و) كيف يقال ان
 الشرع ورد بوجوب ما يشبه الاستنزاء فندير (مسألة) لا خلاف فى أن الحكم وان كان فى كل فعل قديما عندنا لا الخطاب
 القديم (لكن يجوز أن لا يعلم قبل البعثة بعض منه) اتفاقا (بخصوصه) أما عند المعتزلة فلأنه (أى الحكم) (وان كان ذاتيا)
 لا يتوقف على الشرع (لكن منه ما لا يدرك بالعقل علة الحسن والقبح فيه) فلا يحكم عليه هناك عقلا (وأما عند غيرهم)
 من أهل الحق (فلان الموجب وان كان الكلام النعنى القديم لكن ربما كان ظهوره بالتعلق بالحدث بمحدث البعثة فلا
 حكم متضمن قبلها) ومن ههنا ظهر فساد ما اعتاده الاشعرية من جعل هذه المسألة تنزلية (فلا حرج عندنا) فى نفي من

فلذلك ترى أقيستهم تنتج نتائج متناقضة فيصيحرون فيها فان قلت فيم يدرك الفرق بين المشهور والصادق فاعرض قول القائل العدل جيل والكذب قبيح على العقل الاول الفطري الموجب للاوليات وقد رأيتك لم تعاشرا أحدا ولم تخالط أهل مله ولم تأنس بمسجوع ولم تتأدب باستصلاح ولم تهذب بتعليم أستاذ ومرد وكاف نفسك أن تشكك فيه فانك تقدر عليه وزامنا. وانما الذي يعسر عليك هذه التقديرات أنك على حالة تضادها فان تقدير الجوع في حال الشبع عسير وكذا تقدير كل حالة أنت منفصل عنها في الحال ولكن اذا أخذت فيها أمكنك التشكك ولو كلفت نفسك الشك في أن الاثنين أكثر من الواحد لم يكن الشك متائنا بل لا يتأني الشك في أن العالم ينتهي الى خلاء أو ملاء وهو كاذب وهمي لكن فطرة الوهم تقتضيه والآخر يقتضيه فطرة العقل وأما كون الكذب قبيحا فلا يقتضيه فطرة الوهم ولا فطرة العقل بل ما ألفه الانسان من العادات والاخلاق والاستصلاحات وهذه أيضا عارضة مظلمة يجب التجرع عنها فهذا القدر كاف في المقدمات التي منها ينتظم البرهان فالمستفاد من المداير الخمسة بعد الاحتراز عن مواقع الغلط فيها يصلح لصناعة البرهان والمستفاد من غلط الوهم لا يصلح البتة والمشهورات تصلح لافقهيات الفنية والاقيسة الجدلية ولا تصلح لافادة اليقين البتة

(الفن الثالث من دعامة البرهان في الواحي وفيه فصول)

(الفصل الاول) في بيان أن ما تنطق به الالسنه في معرض الدليل والتعليل في جميع أقسام العلوم يرجع الى الضروب التي ذكرناها فان لم يرجع اليها لم يكن دليلا وحيث يذكر لا على ذلك النظم فسيبها ما قصور علم الناظر وأهمله إحدى المقدمتين للوضوح أو ليكون التليس في ضمنه حتى لا ينتبه له أو لتركيب الضروب وجمع جملة منها في سياق كلام واحد مثال ترك إحدى المقدمتين لوضوحها وذلك غالب في الفقهيات والماورات احترازا عن التطويل كقول القائل هذا يجب عليه الرجم لأنه زنى وهو محصن وتقام القياس أن تقول كل من زنى وهو محصن فعليه الرجم وهذا زنى وهو محصن ولكن ترك المقدمة الاولى لاشتهارها وكذلك يقال العالم محدث فيقال لم فيقول لأنه جائز ويقتصر عليه وتعممه أن يقول كل جائز فله فاعمل والعالم جائز

الفعل والترك حتى الكفر والشرك وما يتخلل لا يعرجون عليه ويقولون قد يظهر بعض ما يوجب الكلام النفسى بالفعل بعدمضى مدة التأمل من حرمة الشرك ووجوب الايمان كاقدمر فان قيل فعلى ما ذكر كيف يصح الخلاف بين أهل السنة من أن الاصل الاباحه أو التحريم أجاب بقوله (وأما الخلاف المنقول بين أهل الحق أن أصل الافعال الاباحه كما هو مختارا كثر الحنفية والشافعية أو) أصلها (الحظر كإذهب اليه غيرهم وقال صدر الاسلام) الاصل (الاباحه في الاموال والحظر في الانفس) فقتل النفس وقطع العضو وإيلا به بالضرب والتصرف على الفروج بقيت على الحرمة الا ما خص منها بدليل كالقصاص والنكاح (فقبل) هذا الخلاف وقع (بعد الشرع بالأدلة السمعية أي دلل) تلك الأدلة (على أن ما لم يقم فيه دليل التحريم ما ذون فيه) بدلالة دليل آخر كما عند أكثر الحنفية والشافعية (أو بمنوع) عنه بدلالة دليل آخر كما عند غيرهم فلا ينافي هذا عدم الحرج قبل البعثة (وفي ما فيه) اذ يظهر من تتبع كلامهم أن الخلاف قبل ورود الشرع ومن ثم لم يجعلوا رافع الاباحه الاصلية نضال عدم خطاب الشرع فتدبر كذا في الحاشية ولنقل في تقرير الحق فلنمهد مقدمة أولاهي أنه لم يمر على انسان زمان لم يبعث اليه فيه الله رسولا مع دين لأن شرع آدم عليه السلام كان باقيا الى محيى نوح وشريعته الى ابراهيم وكانت شريعته عامة لكل فن انسخت في حقه فقد قام نمرع وغيره مقامها كشرع موسى وعيسى في حق بني اسرائيل وبقي في حق غيره كما كان الى ورود نبي بعثنا الحق الباقية الى يوم القيامة ويدل عليه قوله تعالى وان من أمة الا خلا فيها نذير وقوله تعالى يحبب الانسان أن يترك سدى واذ أتته هذه افنقول فحينئذ لا يتأني خلاف في زمان من أزمته وجود الانسان أصلا ولا يتأني الحكم بالاباحه مطلقا ولا بالتحريم مطلقا كيف وفي كل زمان شريعة فيها تحريم بعض الاشياء وإيجابه واباحته وغير ذلك فاذن ليس انخلاف الا في زمان الفترة الذي اندرس فيه الشريعة بتقصير من قبلهم وحاصله أن الذين جاؤا بعد اندراس الشريعة وجهل الاحكام فاجاهلهم هذا يكون نذرا فيعامل مع الأفعال كلها معاملة المباح أعني لا يؤخذ بالفعل ولا بالترك كما في المباح وذهب اليه أكثر الحنفية والشافعية وسماه اباحه أصلية وهذا هو ما اذا الامام نحر الاسلام بقوله

فإذا له فاعل ويقول في نكاح الشغار هو فاسد لانه انتهى عنه وتعامه أن يقول كل منهي عنه فهو فاسد والشغار منهي عنه فهو
 إذا فاسد ولكن تركه الاول لانها موضع النزاع ولو صرح به لثبته انحصارها بما ترك كما التلبس مرة كتر كما لا اوضح أخرى
 وأكثر أدلة القرآن كذلك تكون مثل قوله تعالى لو كان فيهم ما ألهمه الا الله ففسد تأنيدي أن يضم اليها ومعلوم أنهم ما لم يفسدوا
 وقوله تعالى إذا لبغوا الى ذى العرش سبيلا وتعامه أنه معلوم أنهم لم يتغوا الى ذى العرش سبيلا ومثال ما يترك التلبس أن يقال
 فلان خائن في حقل فحقول لم فيقال لانه كان يباحى عدوك وتعامه أن يقال كل من يباحى العدو فهو عدو وهذا يباحى العدو فهو
 اذا عدو ولكن لو صرح به لثبته الذهن بأن من يباحى العدو فقد ينجحه وقد يخذله فلا يجب أن يكون عدوا وربما يترك المقدمة
 الثانية وهي مقدمة المحكوم عليه مثاله أن يقال لا يتخالط فلان فيقال لان الحساد لا يتخالطون وتعامه أن يضم اليه
 ان هذا حاسد والحساد لا يتخالط فهذا اذا لا يتخالط وسبيل من يريد التلبس اهمال المقدمة التي التلبس تحتها استغفالاً للخصم
 واستعماله وهذا غلط في النظم الاول ويتطرق ذلك الى النظم الثاني والثالث مثاله قولك كل شجاع ظالم فيقال لم فيقال لان
 الحجاج كان شجاعاً وما لما وتعامه أن يقول الحجاج شجاع والحجاج ظالم فكل شجاع ظالم وهذا غير متبع لانه طلب نتيجة عامة
 من النظم الثالث وقد بينا أنه لا ينتج النتيجة خاصة وانما كان من النظم الثالث لان الحجاج هو العلة لانه المتكرر في
 المقدمة متبين لانه محكوم عليه في المقدمة متبين فيلزم منه أن بعض الشجعان ظالم ومن ههنا غلط من حكم على كل المتصوفة أو كل
 المتفقهة بالفساد اذا رأى ذلك من بعضهم ونظم قياسه ان فلان متفقه وفلان فاسق فكل متفقه فاسق وذلك لا يلزم بل يلزم أن
 بعض المتفقهة فاسق وكثيرا ما يقع مثل هذا الغلط في الفقه أن يرى الفقيه حكماً في موضع معين فيقضي بذلك الحكم على العموم
 فيقول مثلاً البر مطعوم والبر ربوي فالطعوم ربوي وبالجملة مهما كانت العلة أنخص من الحكم والمحكوم عليه في النتيجة لم يلزم
 منه النتيجة جزئية وهو معنى النظم الثالث ومهما كانت العلة أعم من المحكوم عليه وأنخص من الحكم أو مساوية له كان من
 النظم الاول وأمكن استنتاج القضايا الاربعه منه أعني الموجبة العامة والخاصة والثانية العامة والخاصة ومهما كانت العلة أعم

ولسنا نقول بهذا الاصل أي يكون التحريم ناشئاً لا بإباحة الاصلية بوضع أن البشر لم يتركوا سدى في شيء من الازمان وانما هذا
 أي القول بالإباحة الاصلية بناء على زمان الفتره قبل شرعنا يعني اذا لإباحة حقيقة بل بمعنى نفي الحرج ولعل المراد من
 الافعال ما عدا الكفر ونحوه فان حرم ما في كل شرع بين ظهوراً تاماً واما لا يكون عذراً حينئذ لا بد من القول بتحريم الاشياء
 كلها لا اختلاط الحلال بالحرام للجهل بالتعيين فحرمت احتياطاً فصار الاصل التحريم كما عند غيرهم ولعلمهم أرادوا ما سوى
 الاشياء الضرورية ومنعهم صدور الاسلام أن تحريم الانفس أصل ثابت في كل شرع لم ينسخ قط فحكمهم وأما غيرهم فقد
 جهات وهذا الجهل عذر ولذا فصل ولعل هذا تفسير منه لقول الحنفية والشافعية وفي كلام المصنف إشارة الىه أيضاً هذا
 ما عند هذا العبد ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً (أما المعتزلة فقسموا الافعال الاختيارية وهي التي يمكن البقاء والنعيم
 بدونها كما كل الفاكهة مثلاً) والاضطرارية التي سواها واجبة أو مباحة عندهم (التي لا يدرك فيها جهة محسنة) حسناً
 شديداً يورث تركه فجاً وزماً أو وضعياً بحيث يشاب على الفعل ولا يعاقب بالترك أو أضعف منه بحيث يأمن العقاب بالفعل
 والترك (أو مقبحة) فجها شديد بحيث يعاقب على الفعل أو ضعيفاً لا يوجب الحرج بل تركه الاولوية (فينقسم الى الاقسام
 الخمسة المشهورة) من الوجوب والنسب والإباحة والتحريم والكراهة (والى ما ليس كذلك) أي لم يدرك فيها جهة محسنة
 أو مقبحة (ولهم فيه قبل الشرع ثلاثة أقوال الإباحة تخصيلاً لحكمة الخلق دفعاً للعبث) يعني لو لم يكن مباحات فائدة الخلق لحوار أن تكون
 الخلق التي هي انتفاع العبد فصار عبثاً (وربما يمنع الاستلزام) أي استلزام عدم الإباحة فوات فائدة الخلق لحوار أن تكون
 الفائدة الابتلاء بالمحاجب الاجتناب (والخطر لا يلزم التصرف في ملك الغير) وهو الخلق (من غير اذنه وقدمه) مع ما فيه
 (ولا يردهم) ما أنه كيف يقال بالإباحة والخطر العقليين وقد فرض أن لا حكم له (أي للعقل فيه) فالقول به ما مع هذا
 الفرض جمع بين المتشاكين وذلك (لان الفرض أن لا يعلم بعلة الحكم تفصيلاً) أي في فعل فعل (ولا ينافي ذلك العلم اجمالاً)
 لعلة تشاكية لجهة الافعال (أقول يردهم ما أنه يلزم) حينئذ (حوار انصاف الفعل بحكمين متضادين في نفس الامر) فان
 فرض عدم العلم بالحكم في فعل يجوز أن يكون الوجوب مشكلاً ولا أن أثبت الإباحة أو الخطر (ولا ينفع) حينئذ (الاجمال

من الحكم والمحكوم عليه جميعا كان من النظام الثاني ولم ينتج منه الا النسق فاما الايجاب فلا ومثال المختلطات المركبة من كل
نقط كقولك البارى تعالى ان كان على العرش اما مساو أو كبرا أو أصغر وكل مساو وأصغر أو كبر مقدور وكل مقدور
فاما أن يكون جسما أولا لا يكون جسما وباطل أن لا يكون جسما فثبت أنه جسم فيلزم أن يكون البارى تعالى جسما وبمحال
أن يكون جسما فمحال أن يكون على العرش وهذا السياق اشتمل على النظم الاول والثاني والثالث مختلطا كذلك فن
لا يقدّر على تحديده وتفصيله فرجاء انطوى التلبس في تفاصيله وتضاعفه فلا يتنبه لموضوعه ومن عرف المفردات أمكن مرد
المختلطات اليها فاذا لا يتصور النطق باستدلال الا ويرجع الى ما ذكرناه

(الفصل الثاني في بيان رجوع الاستقراء والتجسس الى ما ذكرناه) اما الاستقراء فهو عبارة عن تصفح أمور جزئية للحكم
بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات كقولنا في التوريس بفرض لانه يؤدي الى الراحلة والفرض لا يؤدي الى الراحلة
فيقال لم قلت ان الفرض لا يؤدي الى الراحلة فيقال عرفناه بالاستقراء اذ رأينا القضاء والاداء والمذكور وسائر أصناف
الفرائض لا تؤدي الى الراحلة فقلنا ان كل فرض لا يؤدي الى الراحلة ووجه دلالة هذا الا يتم الا بالنظم الاول بأن يقول كل
فرض فاما قضاؤه أو أدائه أو نذره وكل قضاء وأداء ونذر فلا يؤدي الى الراحلة فكل فرض لا يؤدي الى الراحلة وهذا المختل
يصلح للظنيات دون القطعيات والخلل تحت قوله اما أدائه فان حكمه بأن كل أداء لا يؤدي الى الراحلة لا يمنع الخصم اذ التور
عنده أداء واجب ويؤدي الى الراحلة وانما يسلم الخصم من الاداء الصلوات الخمس وهذه صلاته عنده فيقول وهل
استقررت حكم التور في تصفحه وكيف وجدته فان قلت وجدته لا يؤدي الى الراحلة فالخصم لا يسلم فان لم تصفحه فلم يكن لك
الابعض الاداء فخرجت المقدمة الثانية عن أن تكون عامة وصارت خاصة وذلك لا ينتج لا يثبتان المقدمة الثانية في النظم
الاول ينبغي أن تكون عامة ولهذا غلط من قال ان صانع العالم جسم لانه قال كل فاعل جسم وصانع العالم فاعل فهو اذا جسم
فقل لم قلت ان كل فاعل جسم فيقول لاني تصفحت الفاعلين من خياط وبناء واسكاف وحجام وحداد وغيرهم فوجدتهم اجساما

والتفصيل) اللذان ذكر في الجواب (لان اختلاف العلة لا يرفع التناقض) وههنا الاجمال في علة معرفة الحكم لاني محل
الحكم (فتأمل) فانه يمكن الجواب بان هذا الحكم الاجمالي كالحكم الاجتهادي الخطا فيجب العمل به الى أن تطلع شمس
الحقيقة بتحقيق البعثة فلا يلزم جواز الانصاف أصلا نذا في الحاشية ويمكن توجيه الجواب المشهور بانهم لا يقولون بعدم
علم الحكم في خصوص فعل وتجويز أن يكون غير الاباحة والخطر حتى يلزم من اثباتهم ما ولو بالدليل الاجمالي اجتماع
المتنافيين بل المقصود عدم العلم الحاصل بدليل دليل مخصوص بخصوص بكل فعل فمدوا الى دليل اجمالي شامل لكل فعل
فوجدوه ما كما بالاباحة أو الخطر فينبذ لا تناقض فتدبر (الثالث التوقف) في الحكم كشي من الاحكام (لان محكم معين من
الخمسة ولا يدري أيها واقع) فيتوقف (أقول هذا يقتضي الوقف في الخصوصية) أي الحكم في مخصوص لمخصوص (ولا
ينافي ذلك (الحكم) اجمالا (في كل فعل فتدبر) وهذا شئ عجب فان المصنف أورد على الأولين بعدم كفاية الاجمال
والتفصيل في عدم المناقاة وههنا حكم بعدم المناقاة لاجل الاجمال والتفصيل الآن يقال المراد ان الوقف في الخصوص لا ينافي
الحكم الاجمالي ولو على سبيل الخطا في الاجتهاد والاصوب في التقرر ير أن يقال ان عدم كفاية الاجمال والتفصيل هنالك
لان أهل المذهبين الاولين حكموا بالاباحة أو التحريم مطلقا والمفروض عدم معرفة الجهة المخصوصة لكل فعل فعل
فاحتمل أن يكون في البعض جهة محسنة موجبة معلومة عند الله تعالى فيكون الحكم بحسبها الوجوب ويرد الشرع بحسبها بان
ورد كما ورد في صوم آخر رمضان المبارك فيجتمع فيه الوجوب مع الحرمة أو الاباحة ولا ينفع الاجمال والتفصيل وهذا ظهر اندفاع
تقرير الجواب المذكور سابقا والمقصود من الارادته ان المفروض انما هو عدم معرفة العلة المخصوصة المعينة في كل فعل فعل
ولا ينافي معرفة حكم مخصوص بفعل مطابقا لنفس الامر بالاستنباط عن ضابطه كلية لأن يعلم حكم واحد شامل لكل كما
في المذهبين الاولين حتى يلزم الخلف فتدبر وانصف

(تنبيه * الحنفية قسموا الفعل) الحسن (بالاستقراء الى ما هو حسن لنفسه) أي من غير واسطة في البتة فلما
(لا يقبل) حسنه (السقوط) لاجل كونه مقتضى الذات بلا اعتبار أمر آخر (كالاعان) فانه يقتضي حسنه لا بشرط

فيقال وهل تصفحت صانع العالم أم لا فان لم تتصفحه فقد تصفحت البعض دون الكل فوجدت بعض الفاعلين جسمافصارت المقدمة الثانية خاصة لا تنتج وان تصفحت الباري فكيف وجدته فان قلت وجدته جسمافهو محمل النزاع فكيف أدخلته في المقدمة ثبت بهذا أن الاستقراء ان كان تاما رجع الى النظم الاول وصلى للقطاعات وان لم يكن تاما لم يصلح الاللفقيات لانه مهما وجد الاكثر على غلط غلب على الظن أن الآخر كذلك

(الفصل الثالث في وجه لزوم التنبيه من المقدمات) وهو الذي يعبر عنه بوجه الدلائل ويلتبس الامر فيه على الضعفاء فلا يتحققون أن وجه الدليل عين المدلول أو غيره فنقول كل مفرد من جهة هما القوة المفكرة ونسبت أحدهما الى الآخر بنفي أو اثبات وعرضته على العقل لم يحل العقل فيه من أحد آخرين اما أن يصدق به أو يتنوع من التصديق فان صدق فهو الاولى المعروف بغير واسطة ويقال انه معلوم بغير نظر ودليل وحيلة وتأمل وكل ذلك بمعنى واحد وان لم يصدق فلا مطلق في التصديق الا بواسطة وتلك الواسطة هي التي تنسب الى الحكم فيكون خبرا عنها وتنسب الى المحكوم عليه فتجعل خبرا عنه فيصدق فيلزم من ذلك بالضرورة التصديق بنسبة الحكم الى المحكوم عليه (بيانه) انا اذا قلنا للعقل احكم على النبيذ بالحرام فيقول لا أدري ولم يصدق به فعلنا أنه ليس يلتقي في الذهن طرفا هذه القضية وهو الحرام والنبيذ فلا بد أن يطلب واسطة ربما صدق العقل بوجودها في النبيذ وصدق بوجود وصف الحرام تلك الواسطة فيلزمه التصديق بالمطلوب فيقال هل النبيذ مسكر فيقول نعم اذا كان قد علم ذلك بالتجربة فيقال وهل المسكر حرام فيقول نعم اذا كان قد حصل ذلك بالسمع وهو المدرك بالسمع قلنا فان صدقت بهاتين المقدمتين لزمك التصديق بالثالث لا محالة وهو أن النبيذ حرام بالضرورة فيلزمه أن يصدق بذلك ويذعن للتصديق به فان قلت فهذه القضية ليست خارجة عن القضيتين وليست ائدة عليهما فاعلم أن ما توهمت حق من وجهه وغلط من وجهه أما الغلط فهو أن هذه قضية فالتة لان قولك النبيذ حرام غير قولك النبيذ مسكر وغير قولك المسكر حرام بل هذه ثلاث مقدمات مختلفة وليس فيها تكرير أصلا بل النتيجة اللازمة غير المقدمات المترتبة وأما وجه كونه حقا فهو أن قولك

زائد (أو يقبل) حسنة السقوط لاجل اقتضاء الحسن بشرط زائد يمكن الزوال (كالصلاة) وقد (منعت في الاوقات المكرهة) فسقط حسنها في هذه الاوقات وللتناقض أن يناقش بأنه لم يسقط حسنها الذاتي في هذه الاوقات بل غلب القبح العارض وهو لا يتنافى بقاء الحسن الذاتي واذا وادى الصلاة فيها كانت صحيحة كالنفل وعصر اليوم وعدم جواز صلاة الصبح لامر آخر لا لبطان الحسن الذاتي فالاولى أن يستدل بسقوطها عن الحائض فان صلاتها قبيحة لذاتها ولذا لم تجب عليها فلم يجب القضاء فان قلت فالإيمان أيضا ساقط عن الصبي الغير العاقل والمجنون فهو كالصلاة قلت انما ساقط لعدم الايمان لا للقبح وسقوط حسنه والمراد بعدم السقوط عدم السقوط عن المكاف والايمان لم يسقط عنه بهما بخلاف الصلاة لان الخائض مكلف فافهم (والى ما) هو حسن (الغيره) بان يكون هذا الغير واسطة في الثبوت وهو ما (المحق بالاول) أى بما هو حسن لنفسه لكون هذه الواسطة واسطة لافى العروض والحسن عارض للعقل بالذات (وهو) أى المحق بالاول انما يكون (فهما) أى الغير الذى هو الواسطة (لا اختيارا لبعديه) فحينئذ لا يكون هذا الغير فعلا اختيارا باصالحا لان يتصف بالحسن فيكون واسطة في ثبوت الحسن فقط (كالكراهة والصوم والحج شرعت نظرا الى الحاجة والنفس والبيت) ولا اختيارا لبعديه ومع هذا الحاجة الغير اقتضت أن يكون دفعها من الاغنياء من قليل فاضل ما لهم حسنا وهو الزكاة والنفس لما كانت طامغة اقتضت أن يكون قهرها بمنع شهواتها السلاط حسنا وهو الصوم والبيت اقتضت أن يكون تعظيمها على الوجه الخصوص حسنا وهذه كلها عبادات خالصة لله تعالى لا تدخل اهذه الوسائط في العبادة (أو غير المحق) بالاول لكون الغير واسطة في العروض وهذا القسم منقسم الى قسمين الاول أن يكون هذا الغير يتأدى بأداه هذا الحسن (كالجهاد والحد وصلاة الجنازة فانها) في انفسها تعذيب عباد الله تعالى كإلى الاولين أو التنبه بعبادة الجهاد كالثالث لكنها حسنة (بواسطة) هدم (الكفر) واعلاء كلمة الله وهو حسن بالذات وبحسنه حسن تعذيب الكفار بالقتل والنهب وبه يتأدى هدم الكفر واعلاء الكلمة الالهية (و) بواسطة (المعصية) أى الزجر عليها لينجز الناس عنها والزجر عن المعصية حسن لنفسه وبحسنه حسن تعذيب العباد الفاسق بأقامة الحدود وهذا الزجر يتأدى بنفس اقامة الحدود (و) بواسطة تعظيم (اسلام الميت) فان

المسكر حرام شمل بهومه النبيذ الذي هو أحد المسكرات فقوله التبيذ حرام يتناول فيه لكن بالقوة لا بالفعل وقد يحضر العام في
الذهن ولا يحضر الخاص فمن قال الجسم متحيز بما لا يخطر بباله ذلك الوقت ان القلب متحيز بل ربما لا يخطر بباله ذلك القلب
فلا عين أن يخطر بباله أنه متحيز فإذا النتيجة موجودة في إحدى المقدمتين بالقوة القريبة والموجود بالقوة القريبة لا يظن أنه
موجود بالفعل فاعلم أن هذه النتيجة لا تخرج من القوة إلى الفعل بمجرد العلم بالمقدمتين ما لم تحضر المقدمتين في ذهن وتخطر
ببالك وجه وجود النتيجة في المقدمتين بالقوة فإذا تأملت ذلك صارت النتيجة بالفعل إذ لا بعد أن ينظر الناظر إلى بعلته منتفخة
البطن فيتوهم أنها حامل فيقال له هل تعلم أن البعثة عاقر لا تحمل فيقول نعم فيقال وهل تعلم أن هذه بعلة فيقول نعم فيقال
كيف توهمت أنها حامل فيتعجب من توهم نفسه مع علمه بالمقدمتين أن بعلته عاقر وهذه بعلة فهي إذا عاقر ولا تتفاخ
له أسباب فإذا اتفخا هما من سبب آخر ولما كان السبب الخاص لحصول النتيجة في ذهن النطق لوجود النتيجة بالقوة في المقدمة
أشكلى على الضعفاء فلم يعرفوا أن وجه الدليل عين المدلول أو غيره فالحق أن المطلوب هو المدلول المستنتج وأنه غير النطق لوجوده
في المقدمتين بالقوة ولكن هذا النطق هو سبب حصوله على سبيل التولد عند المعتزلة وعلى سبيل استعداد القلب لحضور المقدمتين
مع النطق لفرضان النتيجة من عند واهب الصورة المعقولة الذي هو العقل الفعال عند الفلاسفة وعلى سبيل تضمن المقدمات
للتيجة بطريق الزم الذي لا بد منه عند أكثر أصحابنا المخالفين للتولد الذي ذكره المعتزلة وعلى سبيل حصوله بقدرته الله تعالى عقيب
حضور المقدمتين في ذهن والنطق لوجه تضمنه بالله بطريق إجراء الله تعالى العادة على وجه يتصور خرقها بأن لا يخلق عقيب تمام
النظر عند بعض أصحابنا ثم ذلك من غير نسبة له إلى القدرة الحادثة عند بعضهم بل بحيث لا تتعلق به قدرة العبد وإنما قدرته
على إحضار المقدمتين ومطالعة وجه تضمن المقدمتين النتيجة على معنى وجودها فيها بالقوة فقط أما ضرورة النتيجة بالفعل فلا
تتعلق بها القدرة وعند بعضهم هو كسب مقذور والرأي الحق في ذلك لا يليق بما نحن فيه والمقصود كشف الغطاء عن النظر
وان وجه الدليل ماهو والمدلول ماهو والنظر الصحيح ماهو والنظر الفاسد ماهو وتري الكتب مشحونات بتطويلات في هذه

تعظيمه كان حسنا بنفسه وبجسده حسن هذا الصنع من الدعاء وبما يورد أن تعذيب الكفار والقتال معهم لا يفي فيه بل يجوز
كونه حسنا بالذات وأي دليل على خلافه نعم مطلق انتعذيب لأحسن فيه لكنه غير الجهاد وكذا أصالة الجنائز ذكره الله تعالى
وعبادته مع الدعاء فيجوز أن يكون حسنا بالذات وليس شديدا بعبادة غير الله تعالى كما في الجحيم نعم الكفر واسلام الميت وسائط في
الثبوت كالبيت في الحج وهذا الظاهر أن الجهاد لا يصلح أن يلقى بالأول ألا ترى أن القتال معهم يسقط بأدنى شبهة والحسن بالذات
لا يسقط عن الذمة بالشبهات بل يجب معها الاحتياط كما لا يخفى على الناظر في الفقه وأما أصالة الجنائز فلما سقط بفعل
البعض علمنا أن ليس المقصود آتاع البدن بذكر الله بل قضاء حاجة الميت فيكون حسنها الاجل وهو هذا يخرج الجواب عن
الجهاد أيضا فتدبر وأنصف والثاني أن لا يتأدى هذا الغير بأداء هذا الحسن كالسعي إلى الجمعة فإنه حسن بحسن صلاة الجمعة
ولا يتأدى بالسعي فقط وربما يمثل بالوضوء فإنه حسن بحسن الصلاة لأجل كونه شرطا وفيه شائبة من الخفاء فإن الوضوء بما هو
طهارة حسن وإن كان له حسن آخر من جهة حسن مشروطه ألا ترى أن الشرع نذر الدوام على الطهارة والندوب حسن وليس
ندبها لإقامة الصلاة فإن من أوقات مندوبة الطهارة وقت الخطبة وسائر الاوقات المبرورة فتدبر وليعلم أن جميع المأمورات
فيها حسن آخر ثبت بكونه مأمورا به ولا ينافي الحسن الثابت قبل الأمر فالإيمان مع كونه حقيقيا في نفسه حسن لكونه مأمورا به
ولا نعلم أن هذا يؤيد إلى مذهب الأشعرى من أن الحسن يثبت بالأمر فإنا نقول إن أداء مأمور الله حسن في نفسه فإنه من قبيل
شكر المنعم وأداء هذه العبادات من أفراد أداء المأمور به فيكون حسنه بحسنه لأن الشرع جعله حسنا وكان آتياها واتبان
المنيات في أنفسهم متساوين أعاننا الله تعالى عن هذا القول (وهكذا أقسام القبيح) فالقبيح قبيح لعينه لا يحتمل السقوط كقبح
الشرك وسائر العقائد الباطلة والزنا ويحتمل السقوط ككل الميتة سقط قبحه في الخمصة وقبح تغيره يتأدى بارتكاب هذا القبيح
كصوم يوم العيد قبيح لأجل كونه اعراضا عن ضيافة الله تعالى وارتكاب الصوم يرتكب الاعراض أولا يتأدى كالبيع وقت
التداء قبيح لافضائه إلى فوات الجمعة وأما القبيح لغيره الذي يكون فيه واسطة في الثبوت مهددة لم أر بياها في كلام القوم وإن كان
مثاله الغصب فإنه إنما حرم لتعلق حق الغير لكن هذه الواسطة مهددة فصار الغصب قبيحا بالذات (الأمر المطلق مجردا عن القرينة

الانفاظ من غير شفاء وانما الكشف يحصل بالطريق الذي سلمناه فقط فلا ينبغي أن يكون شغفل بالكلام المعتاد المشهور بل
بالكلام المفيد الموضح وان خالف المعتاد

(مغالطة من متكرري النظر) وهو أن يقول ما تطلب بالنظر هو معلوم لا أم لا فان علمت فكيف تطلب وأنت واجد
وان جهلته فاذا وجدته فبم تعرف أنه مطلوب وكيف يطلب العبد الا بقى من لا يعرفه فانه لو جده لم يعرف أنه مطلوبه فنقول
أخطأت في نظم شبهتك فان تقسيمك ليس بحاصر اذ قلت تعرفه ولا تعرفه بل ههنا قسم ثالث وهو أنى أعرفه من وجه وأعلمه من
وجه وأجهله من وجه وأعنى الآن بالمعرفة غير العلم فانى أفهم مفردات أجزاء المطلوب بطريق المعرفة والتصور وأعلم جملة
النتيجة المطلوبة بالقوة بالفعل أى في قوتى أن أقبل التصديق بها بالفعل وأجهلها من وجه أى لا أعلمها بالفعل ولو كنت أعلمها
بالفعل لما طلبتها ولولم أعلمها بالقوة لما طمعت في أن أعلمها اذ ما ليس في قوتى علمه يستحيل حصوله كاجتماع الضدين ولولا أنى
أفهمه بالمعرفة والتصور لأجزأته المنفردة لما كنت أعلم الظفر عطلوبى اذا وجدته وهو كالعبد الا بقى فانى أعرف ذاته بالتصور
وانما أطلب مكانه وانه في البيت أم لا ودونه في البيت أفهمه بالمعرفة والتصور أى أفهم البيت مفردا والكون مفردا وأعلمه بالقوة
أى في قوتى أن أصدق بكونه في البيت وأطلب حصوله بالفعل من جهة حاسة البصر فاذا رأيت في البيت صدقت بكونه في البيت
فكذلك طلبى لكون العالم حادثا اذا وجدته

(الفصل الرابع في انقسام البرهان الى برهان علمه وبرهان دلالة) أما برهان الدلالة فهو أن يكون الامر المتكرر في المقدمتين
معلولا ومسيبا فان العلة والمعلول يتلازمان وكذلك السبب والمسبب والموجب والموجب فان استدلت بالعلية على المعلول
فالبرهان برهان علمه وان استدلت بالمعلول على العلة فهو برهان دلالة وكذلك لو استدلت بأحد المعلولين على الآخر مثال
قياس العلة من المحسوسات أن تستدل على المطر بالغيم وعلى شبع زيدا كله فتقول من كل كثير افر هو في الحال شبعان وزيد
قدا كل كثير افر هو اذا شبعان وان قلت ان كل شبعان قدا كل كثير افر هو اذا شبعان فاذا قدا كل كثير افر هو اذا برهان دلالة ومثاله

هل للحسن لنفسه لا يقبل السقوط كما اختار شمس الأئمة) قال واقف أسرار الكتاب المبين قدس سره وأذا قال الله تعالى ما ذا فقه
ان هذه النسبة غلط فانه ليس في كلامه الا أنه يدل على الحسن انفسه وهو الاظهر كيف وعدم القبول للسقوط في بعض الأمور
أقل القليل فلا يجعل متبادرا (أو) للحسن (غيره) كما ذكر (في البديع) حكاية قول لا يدري قائله (لشوق الحسن
في المأمورة اقتضاء فيثبت الادنى) الذي يكفي لدفع الضرورة وأما كونه لنفسه فلا بد له من دليل زائد هذا وفي الاسرار لا أعلم
خلافا في أن الامر المطلق يدل على الحسن لنفسه والله أعلم بحقيقة الحال

(الباب الثاني في الحكم وهو عندنا) معشر أهل السنة (خطاب الله المتعلق بفعل المكلف) أى جنس المكلف فلا يختص
الحديث المتعلق بكل مكلف وقد كان كفى في بعض كلمات الاشعية على هذا فورد عليهم النقض بنحو والله خلقكم وما تعملون
فزيد قوله (اقتضاء) حتما أولا (أو تخيرا فنحو والله خلقكم وما تعملون ليس منه) لعدم الاقتضاء والتخير فيه فلم يرد النقض
واعتمدنا أيضا بأن الحديث معتبر والمقصود خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بما هو مكلف والاية ليست متعلقة بفعله بما
هو مكلف وهو غير واف اذ حيث تدخرج الاباحة لانها غير متعلقة بفعله بما هو مكلف اذ لا تكليف فيه اقتدير وكلمة أو ههنا ليست
للسلوك والابهام بل للتوزيع فلا يضر التعريف والمراد بالفعل ما هو أعم من فعل القلب والجوارح فلا يخرج نحو وجوب الايمان
نم يرد عليه نحو ج نحو الاجماع حجة الا أن يقال ليس بحكم الا اذا أول بان العمل بقتضاء واجب وحده نصرا متعلقا بفعل
المكلف اقتدير (وههنا أبحاث الاول أنه لا ينعكس) الحد (فانه يخرج منه الاحكام الوضعية) كالحكم بسببية الوقت للصلاة
والبيع للثالث ومثاله (فهم من زاد) في الحد (أو وضعا) فدخلت تلك الاحكام (ومنه من لم يزد فتارة) لدفع هذا الاراد
(يمنع خروجه عن الحد) ويدعى أن في الاحكام الوضعية اقتضاء أيضا (فان الاقتضاء) المذكور في الحد (أعم من الصريح)
والضمني (والوضعيات فيها اقتضاء ضمني فانه يفهم من سببية الوقت للصلاة أنها واجبة عنده وهكذا) فان قيل فحينئذ يدخل
القصة اذ فيه أيضا اقتضاء ضمني فانه يفهم منه الاجتناب عن أمثال أفعالهم السيئة واتباع أمثال الحسنه أجاب بقوله
(والقصة من حيث هي قصة لا اقتضاء فيها) فانها بهذا الاعتبار اخبار مخضرة فلا تدخل واما باعتبار أنها يفهم منها التجنب

من الكلام قولك كل فعل محكم ففاعله عالم والعالم فعل محكم فصانعه عالم ومثال الاستدلال باحدى النتيجةين على الاخرى في الفقه قولنا الزنا يوجب حرمة المصاهرة لان كل وط لا يوجب المحرمية فلا يوجب الحرمة وهذا لا يوجب المحرمية فلا يوجب الحرمة فان الحرمة والمحرمية ليست احداهما علة للآخرى بل هما نتيجتا علة واحدة وحصول احدى النتيجةين يدل على حصول الاخرى بواسطة العلة فانها تلازم علتها والنتيجة الثانية أيضا تلازم علتها وملازم الملازم ملازم لا محالة وجب على استدلال الفراسنة من قبيل الاستدلال باحدى النتيجةين على الاخرى حتى انه يستدل بخطوط حرقى كتف الشاة على اراقه الدماء في تلك السنة ويستدل بالخلق على الاخلاق ولا يمكن ذلك الا بطريق تلازم النتائج الصادرة عن سبب واحد ولتقتصر من مدارك العقول على هذا القدر فانه كالعلاوة على علم الاصول ومن أراد مزيدا عليه فليطلبه من كتاب محل النظر وكتاب معيار العلم ولتستغل الان بالاقطاب الاربعة التي يدور عليها علم الاصول والمجد لله وحده والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله وعلى جميع اصحابه

(بسم الله الرحمن الرحيم)
(القطب الاول في الثمرة وهي الحكم)

والكلام فيه ينقسم الى فنون أربعة فن في حقيقة الحكم وفن في أقسامه وفن في أركانه وفن فيما ينظمه (الفن الاول في حقيقته) ويشتمل على تهييد وثلاث مسائل أما التهييد فهو أن الحكم عندنا عبارة عن خطاب الشرع اذا تعلق بأفعال المكلفين فالحرام هو الموقوف فيه تركه ولا تفعله والواجب هو الموقوف فيه افعاله ولا تتركه والمباح هو الموقوف فيه ان شئت فقل هو وان شئت فتركه فان لم يوجد هذا الخطاب من الشارع فلا حكم فلهذا قلنا العقل لا يحسن ولا يقيح ولا يوجب شكر المنعم ولا حكم للأفعال قبل ورود الشرع فترسم كل مسألة برأسها (مسئلة) ذهب المعتزلة الى أن

وجرمه نظرا الى أن شرائع من قبلنا حجة واجبة العمل فحكم داخل في الحكم وفيه نظر فانه ان أراد بالاقضاء الضمني الدلالة على الاقتضاء ولو التزمنا ما قدم كون القصة دالة عليه غير ظاهر اذ يفهم من الالفاظ وان أراد بالدلالة مطابقة أو تضمننا أو التزاما مقصودا بالذات فكذلك كون الاحكام الوضعية بائرها كذلك دالة على الاقتضاء على هذا النحو غير ظاهر فان قوله صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله الصلوة من غير طهور لا يفهم منه بما هو هذا الكلام الا لاشتراط وأما اقتضاء وجوب الوضوء فلازم من جهة وجوب الصلوة فتأمل فيه فانه موضع تأمل (وما في التحرير) مطابقة القول صدر الشرعة (ان الوضع مقدم عليه) فان وضع الشارع سببية الوقت موجب لوجوب الصلوة عنده والموجب مقدم فلهما متغايران فادراج أحدهما في الآخر غير معقول وما في التلويح ان التغاير لا يضر أعمية الاقتضاء بل التغايرين الاعم والاختصاص ضروري ساقط اذا المراد بالتغاير المباينة والوضع مبين للاقتضاء موجب له (لا يضر) لما نحن بصدده (الصدق) الاقتضاء (الاعم) من الصريح وغيره وان كان الصريح مباين له ومتأخر عنه (وتارة يمنع) هذا المكثف (كونه من المحدود فانا لا نسعى) لخطابات الوضعية (حكم) وان سمي غيرنا ولا مشاحة في الاصطلاح البحث (الثاني من المعتزلة ان الخطاب عندكم) معشر أهل السنة (أي الكلام النفسي) قدس قدم والحكم حادث لثبوت عدمه بالنسخ ومثبت قدمه امتنع عدمه) فاما امتنع عدمه لم يثبت قدمه والحكم قد ثبت عدمه فهو حادث فالحكم ان مبين للخطاب فلا يصح تعريضه به (والجواب أن) حدوث الحكم غير مسلم بل (الحادث هو التعلق) أي تعلق الحكم بالفعل تغيرا (فافهم) فانه ظاهر جدا البحث (الثالث الحد منقوض بأحكام أفعال الصبي من مندوبة صلواته وصحة بيعه ووجوب الحقوق المالية في ذمته أولا) وان كان يؤدي بالنائب الولى وهي ليست متعلقة بفعل المكلف (وأجيب) في كتب بعض الشافعية (بأنه لا خطاب للصبي) أصلا فليست صلواته مندوبة (وانما للولى التعريض) على الصلوة لا لاعتدالها لا لثواب بل (وله) أي للولى (الثواب وعليه الاداء) أي أداء الحقوق من مال الصبي لأن الحقوق تجب أولا على الصبي (والصحة) أمر (عقل) لاحكم شرعى (لانتم اتم بالطبيعة) أي مطابقة الجزئ الحقيقة المعبرة شرعا ولا حاجة فيه الى الخطاب (وفيه ما فيه) لان القول بنفي الثواب عن الصبي بعيد جدا ومخالف للاحاديث المشهورة

الافعال تنقسم الى حسنة وقيحة فمنها ما يدرك بضرورة العقل كحسن انقاذ الغرقى والهلكى وشكر المذمم ومعرفة حسن الصدق وكفج الكفران وابلان البرى والكذب الذى لا غرض فيه ومنها ما يدرك بنظر العقل كحسن الصدق الذى فيه ضرر وقيح الكذب الذى فيه نفع ومنها ما يدرك بالسمع كحسن الصلاة والنجوسا والعبادات وزعموا انهم امتية بصفة ذاتها عن غيرها بما فيها من اللطف المانع من الغشاة الداعى الى الطاعة لكن العقل لا يستقل بدركه فنقول قول القائل هذا حسن وهذا قبيح لا يحس بفهم معناه ما يفهم معنى الحسن والقبح فان الاصطلاحات فى اطلاق لفظ الحسن والقبح مختلفة فلا بد من تلخيصها والاصطلاحات فيه ثلاثة (الاول) الاصطلاح المشهور العامى وهو ان الافعال تنقسم الى ما يوافق غرض الفاعل وإلى ما يخالفه وإلى ما لا يوافق ولا يخالف فالموافق يسمى حسنا والمخالف يسمى قبيحا والثالث يسمى عبثا وعلى هذا الاصطلاح اذا كان الفعل موافقا لشخص مخالفا لآخر فهو حسن فى حق من وافقه قبيح فى حق من خالفه حتى ان قتل المالك الكبير يكون حسنا فى حق أعدائه قبيحا فى حق أوليائه وهؤلاء لا يتعاشون عن تقيح فعل الله تعالى اذا خالف غرضهم ولذلك يسبون الدهر والفلك ويقولون شرب الفلك وتعمس الدهر وهم يعلمون أن الفلك مسخر ليس اليه شئ ولذلك قال صلى الله عليه وسلم لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر فاطلاق اسم الحسن والقبح على الافعال عندهؤلاء كاطلاقه على الصور فمن مال طبعه الى صورة أو صوت شخص قضى بحسنة ومن نفر طبعه عن شخص استقبحه ورب شخص ينفر عنه طبع ويميل اليه طبع فيكون حسنا فى حق هذا قبيحا فى حق ذلك حتى يستحسن سيرة اللون جماعة ويستقبحها جماعة فالحسن والقبح عندهؤلاء عبارة عن الموافقة والمناقرة وهما أمران اضافيان لا كالسواد والبياض اذ لا يتصور أن يكون الشئ أسود فى حق زيد أبيض فى حق عمرو (الاصطلاح الثانى) التعبير بالحسن عما حسنه الشرع بالنشاء على فاعله فيكون فعل الله تعالى حسنا فى كل حال خالف الغرض أو وافقه ويكون المأمور به شرعا ندبا كان أو ايجابا بحسنا والمباح لا يكون حسنا (الاصطلاح الثالث) التعبير بالحسن عن كل ما فاعله أن يفعله فيكون المباح حسنا مع المأمورات وفعل الله يكون حسنا بكل حال وهذه المعانى الثلاثة كلها أوصاف اضافية

فصدق على صلاته حد المندوب فلا مجال لمنع مندوبية صلاته قال فى الحاشية الانظر أن ترتب الثواب لعلة يجرى عادة الله تعالى أن لا يضيع أجر من أحسن عملاته ولا يخفى عليك أن هذا لا يصح من قبل الأشعرى اذ لا حسن ولا قبح من غير خطاب فلو لم يكن حكم من الشرع فليس هذا العمل بحسن وأما على رأينا وان كان هناك حسن من دون ورود خطاب لكن امانة الصبي ليس من هذا القليل فانه قد ورد الخطاب النبوى والتقرير بإصال الثواب على أعمال الصبيان فان قلت لا يسمى هذا الخطاب حكما انما الحكم الخطاب المتعلق بفعل المكلف قلت هذا تحكم ظاهر لا يثبت اليه فافهم وأما الحقوق المالية فلو لم يجب على الصبي كان الأخذ من ماله ظلما فاذن الحقوق المالية كضمان المتلفات يجب فى ماله أو لا ثم ينوب عنه الولي فى أدائه ولا يزيد بعضه بيعه ماذ كرحى تكون عقلية بل ان بيعه نافذ مع اذن الولي وهذا حكم شرعى البتة فان معناه أن بيعه بعد الاذن سبب للملك كبيع المكلف ولا يتحقق هذا الابداع اعتبار الشارع ذلك ولو اورد بدلها كحرمة بيعه وعدم نفاذه عند عدم الاذن لكان أدفع للشغب فاذا الحق ما قال صدر الشريعة رحمه الله الصواب خطاب الله المتعلق بفعل العبد الصبي (الرابع انه يخرج) من الحد (مأثبات بالاصول الثلاثة غير الكتاب) من السنة والاجماع والقياس لعدم خطاب الله هناك (والجواب أنها كاشفة عن الخطاب) الالهى (فالثابت بها) أى بالاصول الثلاثة (ثابت به) أى بالخطاب الالهى فالحكم حقيقة هو ذلك الخطاب فان قلت فعلى هذا يلزم أن لا يعد نظم القرآن خطبا بالانه كاشف أيضا عن النفسى قال (وأما عدم عد نظم القرآن منه) أى من الكاشف (مع أنه كاشف عن النفسى فلان الدال كانه المدلول) فلا يسمى كاشفا تادبا فان قلت فما بال الحنفية لا ينسبون الكشف الى القياس قال (وما عن الحنفية أن القياس منطهر بخلاف السنة والاجماع فبنى على أنه أصح فى الفرعية) فانه يحتاج الى أصل مقبس عليه حال أخذ الحكم بخلافهما اذ لا يحتاج فى أخذ الحكم كمنه مالى شئ سواهما فتسبوا اثبات الحكم اليهما وكشف الحكم اليه (فتأمل) فيه فانه دقيق حقيق بالقبول (ثم فى تسمية الكلام فى الازل خطبا بخلاف) فيه فهم جعلوه خطبا بالاولا وآخرون لا (والحق أنه) خلاف لفظى (ان فسر بما يفهم) ولو بالأخرة أى ما فيه صلوح الافهام (كان خطبا بانيه) أى فى الازل لانه صالح فيه للافهام فيما لا يزال (وان فسر بما أفهم) أى وقع افهامه

وهي معقولة ولا يجزى على من يجعل لفظ الحسن عبارة عن شيء منها فلا مشاحة في الالفاظ فعلى هذا اذا لم يرد الشرع لاي تغيير فعل
عن غيره الا بالموافقة والمخالفة ويختلف ذلك بالاضافات ولا يكون صفة للذات فان قيل نحن لاننازلكم في هذه الامور الاضافية
ولا في هذه الاصطلاحات التي توضع عليها ولكن ندعى الحسن والقبح وصفاً ذاتياً للحسن والقبح مدر كاضرورة العقل
في بعض الاشياء كالظلم والكذب والكفران والجهل ولذلك لا يجوز شيئاً من ذلك على الله تعالى لقبحه وتحريمه على كل عاقل قبل
ورود الشرع لانه قبح لذاته وكيف ينكر ذلك والعقلاء باجمعهم متفقون على القضاء به من غير اضافة الى حال دون حال قلنا
انتم منازعون فيما ذكرتموه في ثلاثة امور احدها في كون القبح وصفاً ذاتياً والثاني في قولكم ان ذلك مما يعلمه العقلاء بالضرورة
والثالث في طلبكم ان العقلاء لو اتفقوا عليه لكان ذلك حجة مقطوعاً بها ودليلاً على كونه ضرورياً أما الاول وهو دعوى كونه
وصفاً ذاتياً فهو صحيح كما لا يعقل فان القتل عندهم قبح لذاته بشرط أن لا تسبقه جناية ولا يعقبه عوض حتى جازي ايلام
البهائم وذبحها ولم يقبح من الله تعالى ذلك لانه يثيبها عليه في الآخرة والقتل في ذاته له حقيقة واحدة لا تختلف بأن تتقدمه
جناية أو تتعقبه لذاته الامن حيث الاضافة الى الفوائد والاعراض وكذلك الكذب كيف يكون قبحه ذاتياً ولو كان فيه عصية
دم نبي باخفاء مكانه عن ظالم يقصد قتله لكان حسناً بل واجباً يصح بتركه والوصف الذاتي كيف يتبدل بالاضافة الى الاحوال
وأما الثاني وهو كونه مدر كاً بالضرورة وكيف يتصور ذلك ونحن ننازعكم فيه والضروري لا ينازع فيه خلق كثير من العقلاء
وقولكم انكم مضطرون الى المعرفة وموافقون عليه ولكنكم تظنون ان مستند معرفتكم السمع كاطن الكعبي ان مستند علمه
بغير التواتر والنظر ولا يبعد التماس مدر كة العلم وانما يبعد الخلاف في نفس المعرفة ولا خلاف فيها قلنا هذا كلام فاسد لاننا نقول
يحسن من الله تعالى ايلام البهائم ولا نعتقد لها جرعة ولا ثواب فدل اننا ننازعكم في نفس العلم وأما الثالث فهو اننا لو سلمنا اتفاق العقلاء
على هذا ايضا لم تكن فيه حجة اذ لم يسلم كونهم مضطرين اليه بل يجوز ان يقع الاتفاق منهم على ما ليس بضروري فقد اتفق
الناس على اثبات الصانع وجواز بعثة الرسل ولم يخالف الا الشواذ فلو اتفق ان ساعدتهم الشواذ لم يكن ذلك ضرورياً فكذلك
اتفاق الناس على هذا الاعتقاد يمكن ان يكون بعضه عن دليل السمع الدال على قبح هذه الاشياء وبعضه عن تقليد مفهوم من

(لم يكن) في الازل خطاباً اذ لم يتحقق الافهام فيه (بل فيما لا يزال) فقط والخطاب في اللغة توجيه الكلام للافهام ثم أطلق
على الكلام الموجه للافهام فان اكتفى بالصلوح للافادة فالازل خطاب في الازل وان اراد الافهام الحالى فلا وأما اخذ العلم
بافهامه في الجملة كما قال السيد قدس سره فغير ظاهر ولا يفهم من لفظ الخطاب وما قال في الحاشية ان المتبر في كون الكلام
خطاباً احد الامر من الافهام بالفعل أو العلم في الحال بالافهام في المآل وأما المفهم بالقوة مع عدم العلم في الحال بكونه مفهماً
في المآل فليس الاخطاب بالقوة عند الفرقين فادعاء محض بل الكلام الذي هي الافهام خطاب عند من يكتفي بالصلوح
للافهام في المآل علم انه يفهم ما لا علم له بشرط العلم بأنه خطاب علم كونه مفهماً فقط هو الخطابة انما هو بالعلم وأما نفس
الخطابة فيما تنهوا والتوجه للافهام ولو ما لا فتأمل (وبنتى عليه أنه حكم في الازل أو فيما لا يزال) فمن قال الكلام خطاب في
الازل قال انه حكم فيه ومن لم يقل لا يقول به فان قلت كيف يتأتى ازالة الحكم مع انه الخطاب المتعلق والتعلق حادث قلت المراد
بالتعلق في الحد وقوع فعل المكاف من متعلقاته كالمفعول ونحوه وليس هذا التعلق حادثاً بل الحادث التعلق بمعنى أن يصير
المكاف مشغولاً بالذمة بالفعل وأين هذا من ذلك كذا في التحرير ولأن أن تقول بعبارة أخرى المراد بالتعلق في الحد التعلق الاعم
من التعليل والتضييز والحادث التضييز فتدبر ولما فرغ من الحد شرع في التقسيم فقال (ثم الاقتضاء) الذي في الحكم
(ان كان حتماً لفعل غير كف فالاجاب) أي فالحكم الاجاب وعلى هذا يلزم أن لا يكون الكف عن الحرام واجباً ولا يصح
للدخول في باقي الانقسام فبمثل المحصر فالصواب أن لا يقيد بغير الكف (وهو نفس الامر النفسي) وهو ظاهر عند كون
الامر النفسي مدلولاً لفظي (أو) ان كان (ترجيهاً) لفعل (فالنسب) أي فالحكم الندب (أو) ان كان (حتماً)
لكف) الفعل (فالتعريم) أي فالحكم التعريم بالقياس الى المكفوف عنه وان كان اجباً بالقياس الى نفسه المطلوب
فتدبر أحسن التدبر (أو) ان كان (ترجيهاً) لكف (فالكراهة) أي فالحكم الكراهة (والتضيير الاباحة) أي
الحكم بالتضيير الاباحة (والخفية) لما وجدوا أحكاماً ثابتة بدليل قطعي مخالفة لما ثبت بظني (لاحظوا) في التقسيم

الآخذين عن السمع وبعضه عن الشبهة التي وقعت لاهل الضلال فالتأم الاتفاق من هذه الاسباب لا يدل على كونه ضروريا فلا يدل على كونه حجة لولا منع السمع عن تجويز الخطا على كافة هذه الامة خاصة اذا لا يعد اجتماع الكافة على الخطا عن تقليد وعن شبهة وكيف وفي المصلحة من لا يعتد بفتح هذه الاشياء ولا حسن نقائصها فكيف يدعى اتفاق العقلاء احتجوا باننا نعلم قطعا ان من استوى عنده الصدق والكذب أثر الصدق ومال اليه ان كان عاقلا وليس ذلك الحسنه واما الملك العظيم المستولى على الاقاليم اذا رأى ضعيفا مشرفا على الهلاك عيّل الى انقاذه وان كان لا يعتد بفتح اصل الدين لينتظر ثوبا ولا ينتظر منه أيضا عازاة وشكر ولا يوافق ذلك أيضا غرضه بل ربما يتعب به بل يحكم العقلاء بحسن الصبر على السيف اذا أكره على كلمة الكفر أو على افساء السر ونقض العهد وهو على خلاف غرض المكروه وعلى الجملة استحسن مكارم الاخلاق وافاضة الذم مما لا ينكره عاقل الاعن عناد والجواب أن لا ننكر اشهار هذه القضايا بين الخلق وكونها محمودة مشهورة ولكن مستندها اما للتدين بالشرائع واما الاغراض ونحن انما نشكر هذا في حق الله تعالى لانتفاء الاغراض عنه فاما اطلاق الناس هذه الالفاظ فيما يدور بينهم فيستمر من الاغراض ولكن قد تدق الاغراض وتخفى فلا يتنبه لها الا الحماة حقون ونحن ننبه على مشارب الغلط فيه وهي ثلاث مشارب يغلط الوهم فيها (الاولى) ان الانسان يطلق اسم القبيح على ما يخالف غرضه وان كان يوافق غرض غيره من حيث انه لا يلتفت الى الغير فان كل طبع مشغوف بنفسه ومستحق لغيره فيقضي بالقبح مطلقا وربما يضيف القبح الى ذات الشيء ويقول هو بنفسه قبيح فيكون قد قضى بثلاثة أمور هو مصيب في واحد منها وهو اصل الاستقباح ومخفى في أمرين أحسدهما اضافة القبح الى ذاته ادخل عن كونه قبيحا مخالفا لغرضه والثاني حكمه بالقبح مطلقا ومنشؤه عدم الالتفات الى غيره بل عدم الالتفات الى بعض احوال نفسه فانه قد يستحسن في بعض الاحوال عين ما يستقبحه اذا اختلف الغرض (الغلطة الثانية) ان ما هو مخالف للغرض في جميع الاحوال الا في حالة واحدة نادرة قد لا يلتفت الوهم الى تلك الحالة النادرة بل لا يتحيز بالبال فيبراه مخالفا في كل الاحوال فيقضي بالقبح مطلقا لا استثناء احوال قبيحه على قلبه وذهاب الحالة النادرة عن ذكره كحكمه على الكذب بانه قبيح مطلقا وغفلته عن الكذب الذي تستفاد به عصمة ذم نبي أو ولي واذا قضى بالقبح مطلقا واستمر عليه مدة وتكرر ذلك على

(حال الدال) في الطلب الحتمي لانه العمد في الباب (فقالوا ان ثبت الطلب الجازم قطعي فالافتراض) ان كان ذلك الطلب للفعل (أو التحريم) ان كان ذلك للكف (أو) ثبت الطلب الجازم (بنفي) فالاجباب ان كان ذلك الطلب للفعل (وكرهية التحريم) ان كان ذلك للكف فالاحكام اذن سبعة فقد بان لك ان النزاع بيننا وبين الشافعية ليس الا في التسمية لا في المعنى فلا وجه لما شمر الذيل صاحب المحصول لا بطلان قولنا ومن زعم من الشافعية أن النزاع معنوي في أن الافتراض في كلام الشارع على أيهما يحمل فقد غلط كيف واما النصوص كلها كانت قطعة في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم والظن انما نشأ من بعد ذلك الزمان ومن البين أن اطلاق الافتراض في لسان الشارع ليس الاعلى الا لزام لا غير والذي وقع في هذا الغلط ما بين القاضي الامام أبو زيد في وجه التسمية بالافتراض (و) الوجوب وكرهية التحريم (بشاركانهما) أي الافتراض والتحريم (في استحقاق العقاب بالترك) أي الافتراض والوجوب بشاركان في استحقاق العقاب بترك فعلهما والتحريم وكرهية التحريم بشاركان في استحقاق العقاب بترك الكف (ومن ههنا) أي من أجل التشارك في هذا اللازم (قال) الامام الهمام (محمد) رحمه الله تعالى (كل مكروه حرام تجوزا) وأراد استحقاق العقاب بالفعل للقطع بأن محمد ارجه الله تعالى لا يكفر جاحدا المكروه (والحقيقة) من الكلام (ما قالاه) أي الامامان الشيطان (انه الى الحرام أقرب) للتشارك في استحقاق العقاب بالفعل (هذا) واعلم انه قد يطلق الافتراض على ما يكون ركنا أو شرطا للعبادة يقال انه فرض فيها وان كان ثابتا بدليل نفي كما يقال سمع ربع الرأس فرض وأمثاله وما لم يكن شرطا ولا ركنا بل مكهلا ولا يكن كان حتميا يقال له الواجب سواء كان الحتم مقطوعا كما يقال الستر واجب في الطواف أولا كما يقال الفاتحة واجبة في الصلاة وهذا الاصطلاح مذكور في الكشف وبعضهم زعموا أنهم انما أطلقوا الفرض في أمثال المسح لانه قطعي ثابت بالكتاب وشنع عليه فيه بتشنيعات يطول الكلام بذكرها ومن أراد الاطلاع عليه فليرجع اليه (واعلم أنهم جعلوا أقسام الحكم مرة الاجباب والتحريم) جعلوا مرة (أخرى الوجوب والحرمه فحمل بعضهم على المسامحة) وقالوا انما جعل الوجوب والحرمه لانهما

سمعه ولسانه انفرس في نفسه استقباح منفرد ولو وقعت تلك الحالة النادرة وجد في نفسه نفرة عنه لطول نشوه على الاستقباح
 فانه انقي اليه منذ الصباح على سبيل لتأديب والارشاد ان الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه أحد ولا ينه على حسنه في بعض
 الاحوال خيفة من أن لا تستحكم نفرة به عن الكذب فيقدم عليه وهو قبيح في أكثر الاحوال والسماع في الصغر كالنفس في
 الحجر فينفرس في النفس ويحن الى التصديق به مطلقا وهو صدق لكن لا على الإطلاق بل في أكثر الاحوال واذا لم يكن في ذكره
 الا أكثر الاحوال فهو بالاضافة اليه كل الاحوال فلذلك يعتقد مطلقا (الغلطة الثالثة) سبها سبق الوهم الى العكس فان
 ما يرى مقرونا بالشئ يظن أن الشئ أيضا لا محالة مقرون به مطلقا ولا يدرى أن الاخص أبدام مقرون بالاعم والاعم لا يلزم أن
 يكون مقرونا بالخاص ومثاله نفرة نفس السليم وهو الذي نهشته الحية عن الحبل المبرقش اللون لانه وجد الاذى مقرونا
 بهذه الصورة فتوهم أن هذه الصورة مقرونة بالاذى وكذلك تنفر النفس عن العسل اذا شبه بالعدرة لانه وجد الاذى والاستقذار
 مقرونا بالرطب الاصفر فتوهم أن الرطب الاصفر مقرون به الاستقذار ويغلب الوهم حتى يتعدى الى كل وان حكم العقل بالكذب
 الوهم لكن خلقت قوى النفس مطبوعة للاوهام وان كانت كاذبة حتى ان الطبع لينفر عن حسنه سميت باسم الهوى واذا وجد
 الاسم مقرونا بالقبح فظن أن القبح أيضا ملازم للاسم ولذا تورى على بعض العوام مسئلة عقلية جلية فيقبلها فاذا اقلت هذا
 مذهب الاشعري أو الحنبلي أو المعتزلي نفرة عنه ان كان يسمى الاعتقاد فيمن نسبته اليه وليس هذا طبع العاقل خاصة بل طبع
 أكثر العقلاء المتسمين بالعلوم الا العلماء الراسخين الذين أراهم الله الحق حقا وقواهم على اتباعه وأكثر الخلق قوى نفوسهم
 مطبوعة للاوهام الكاذبة مع علمهم بكذبها وأكثر اقصاد الخلق واجسامهم بسبب هذه الاوهام فان الوهم عظيم الاستيلاء على
 النفس ولذلك ينفر طبع الانسان عن الميت في بيت فيه ميت مع قطعه بأنه لا يتحرك ولكنه كانه يتوهم في كل ساعة حركته
 ونطقه فاذا انتهت لهذه المشارات فترجع ونقول انما يرجع الانقاذ على الاهمال في حق من لا يعتقد الشرائع لدفع الاذى الذي
 يلحق الانسان من رقة الجنسية وهو طبع يستحيل الانفكاك عنه وسببه أن الانسان يقدر نفسه في تلك البلية ويقدر غيره
 معرضاته وعن انقاذه فيستعجبه منه بمغالطة غرضه فيعود ويقدر ذلك الاستقباح من المشرف على الهلاك في حق نفسه

أثران لهما أو أريد بهما الايجاب والتعريم اطلاقا للسبب على السبب ولك أن تتخو في المقسم وتقول أريد بالمقسم حين قسم الى
 الوجوب والحرمه ما ثبت بالخطاب وهذا الصق بكلام صدر الشريعة بل كلامه ظاهر فيه (و) حل (بعضهم على أنهم متحذان
 بالذات مختلفان بالاعتبار) فلا بأس بجعلهم امن أقسام الحكم لانه ليس هنا صفة حقيقية قائمة بالفعل حتى يسمى وجوبا وحرمه
 فان الفعل معدوم ولا يتصف المعدوم بصفة حقيقية فاذن ليس الاصفة الحاكم وهو معنى افعال ولها اعتباران اعتبار قيامها
 بالفعل ونسبتها اليه وحينئذ تسمى ايجابا واعتبارا تعلقها بالفعل فانه متعلق بالفعل وهذا الاعتبار تسمى وجوبا وهذا معنى قوله
 (فان معنى افعال اذا نسب الى الحاكم) واعتبر مع هذا الانتساب (سمى ايجابا واذا نسب الى الفعل) واعتبر مع هذا
 الانتساب (سمى وجوبا) فينهما اتحاد ذاتي وتغاير اعتباري (وأورد أن الوجوب مستترتب على الايجاب) فان الشئ يجب
 بالايجاب (فكيف الاتحاد) والالزم ترتب الشئ على نفسه (ويجب) بعدم المنافاة بين الاتحاد والترتب (بجواز ترتب
 الشئ باعتبار على نفسه باعتبار آخر ومرجعه الى ترتب أحد الاعتبارين على الآخر) ولا استحالة فيه وفيما نحن فيه نسبته
 الى الفعل متأخرة عن نسبته الى الحاكم (قال السيد) قدس سره (وهذا ايجاب عما قيل ان الايجاب من مقولة الفعل
 والوجوب من مقولة الانفعال) وهما متباينان بالذات فلا يمكن الاتحاد ويقال انه لا بأس في كون الشئ باعتبار مندرجا
 تحت مقولة باعتبار آخر تحت أخرى (ودعوى امتناع صدق المقولات على شئ باعتبارات شتى محل مناقشة) فانه جائز
 لا بأس به (انتهى) كلام الشريف (أقول) انه قدس سره لم يرد المقولة الحقيقية كيف والفعل المقولة عبارة عن هيئة غير قارة
 حاصلة من التأثير ولا يصدق على صفات الباري بل أراد الاعتبارية و (الحاصل أن تضاد المقولات الحقيقية) التي هي
 أجناس عالية (لم يلزم وتضاد) المقولات (الاعتبارية) التي يعبر بها العقل وان لم تكن أجناسا (باعتبارات مختلفة ليس
 بمتنع) فلا بأس بان يصدق عليه باعتبار انسابه الى الحاكم الفاعل فاعل أي هيئة تأثيرية وباعتبار نسبته الى الفعل المفعول
 انفعال أي هيئة تأثيرية (فلا يرد ما قيل) في حواشي ميرزا جان (ان الشيخ) شيخ الفلاسفة أبا علي بن سينا (في الشفاء

فدفع عن نفسه ذلك القبح المتوهم فان فرض في بهيمة أو في شخص لارقة فيه فهو بعيد تصوره ولو تصور فيبقى أمراً آخر وهو طلب الشاء على احسانه فان فرض حيث لا يعلم أنه المتقد فيتوقع أن يعلم فيكون ذلك التوقع باعثاً فان فرض في موضع يستحيل أن يعلم فيبقى ميل النفس وتربح يضاهي نفرة طبع السليم عن الجبل المبرقش وذلك أنه رأى هذه الصورة مقرونة بالشاء فظن أن الشاء مقرون بها بكل حال كما أنه لما رأى الأذى مقروناً بصورة الجبل وطبعه ينفر عن الأذى فنفر عن المقرون بالأذى فالمقرون بالذي يذو المقرون بالمكروه ومكروه بل الانسان اذا جالس من عشقه في مكان فاذا انتهى إليه أحسن في نفسه نفرة بين ذلك المكان وغيره ولذلك قال الشاعر

أمر على الديار ديار ليلى * أقبل ذا الجدار وذا الجدار
ومالك الديار شغفن قلبي * ولكن حب من سكن الديار

وقال ابن الرومي منها على سبب حب الاوطان

وحب أوطان الرجال اليهم * ما رب قضاها الشباب هنالك
اذا ذكروا أو طانهم ذكرتهم * عهدوا الصبا فيها فخذوا النكاح

وشوا هذا ذلك مما يكثر وكل ذلك من حكم الوهم وأما الصبر على الشيف في ترك كلمة الكفر مع طمأنينة النفس فلا يستحسنه جميع العقلاء لولا الشرع بل ربما استقصوه وانما استحسنه من ينتظر الثواب على الصبر أو من ينتظر الشاء عليه بالشجاعة والصلابة في الدين وكم من شجاع ركب متن الخطر ويهجم على عددهم أكثر منه وهو يعلم أنه لا يطيقهم ويستحق ما يناله من الألم لما يعتاضه من توهم الشاء والمجد ولو بعد موته وكذلك اخفاء السر وحفظ العهد انما أوامير الناس بهم لما فهم من المصالح وأكثروا الشاء عليهم ما في يحتمل الضرر فيه فانما يحتمله لاجل الشاء فان فرض حيث لا ثناء فقد وجد مقروناً بالشاء فيبقى ميل الوهم الى المقرون بالذي يذو كان خالي عنه فان فرض من لا يستولى عليه هذا الوهم ولا ينتظر الثواب والثناء فهو مستقيم لا يسي في هلاكه نفسه بغير فائدة ويستحق من يفعل ذلك قطعاً في سلم أن مثل هذا يؤثر الهلاك على الحياة وعلى هذا يجري

صرح بان المقولات متباينة بالذات تبايناً ذاتياً (فلا تصادق ان) على شئ (ولو باعتبار) وجه عدم الوجود أن قول ابن سينا في المقولات الحقيقة لا اعتبارية ونحن ندعي صدق الاعتبارية فإن هذا من ذلك وأعلم أن ما ذكره المصنف تنزل بعد تسليم قول ابن سينا ذلك أن تقول أي حجة في حساب ابن سينا فانه ما أقام عليه دليلاً فلنا أن الانساعده فغنى كلامه قدس سره أن دعوى امتناع صدق المقولات وإن اشتهر بين الفلاسفة ومصدر عن شيخهم محل مناقشة عندي فلا يراد ثم ههنا بحثان الاول أنه لا يلزم من الدليل غير أن الفعل لا يتصف بصفة خارجية ولا يلزم أن لا يتصف بصفة اعتبارية والوجوب يجوز أن يكون صفة اعتبارية وما قال في الحاشية ان الوجوب ليس صفة لفعل خارجي حال وجوده بل هو صفة له حادثة قبل وجوده والمعلوم مادام معدوماً لا يتصف بصفة حادثة أصلاً حينئذ لا حظ للفعل من الوجوب الا وجوداً فعل متعلقاً به فغنى أنه سلم تعلق الفعل فكونه متعلقاً بصفة حادثة فيلزم أن لا يصح هذا التعلق والتحقيق أن انصاف الفعل به باعتبار وجوده التقديرى حينئذ يصح اتصافه بصفة اعتبارية أخرى ثم إن تنزلنا قول سينا أن الفعل غير متصف بصفة ثبوتية لكن المكلف موجود عند تغير التكليف قطعاً ويحدث من تعلق الخطاب الازلي به صفة فيه هي صيرورة ذمته مشغولة بأداء الفعل وهو الوجوب فافهم وأما الكلام بان الطلب لا يتعلق بالمعدوم وسببى أنه مكلف فلا بد له من وجود فالمكلف وإن كان معبداً ومازانياً لكنه حاضر عنده تعالى فيتعلق به الطلب كذلك الفعل حاضر عنده تعالى موجود في زمانه فيمكن أن يتصف بصفة ثبوتية هي الوجوب فلا يفقه هذا العبدان ما يحجب من تكليف المعدوم الطلب التعليقي وهو لا يستدعي الوجود بل التعلق التعليقي يصح بالمعدوم وأما وجود المكلف والفعل متحققين زمانياً وجودهما في الازل عنده تعالى فقولنا بالقدم الدهري والاصوليون يرونه شيئاً فرياً هذا الثاني أن تعاريف الوجوب والالزام ضروري فانهما متضايقان مقتضيان للوصفين المتغايرين وانكاره مكابرة الجواب بالانكسار تغاير المفهومين وانما المقصود اتحاد المصادق بالذات مع المغايرة بالاعتبار وهو معنى أفعال قائماً بالفاعل متعلقاً بالفعل فالحقل يتزع منه مفهومين أحدهما باعتبار قيام هذا المعنى بالفاعل فيصف به الفاعل والاخر باعتبار علقه بالفعل فيصف به

الجواب عن الكذب وعن جميع ما يرضونه ثم نقول نحن لا نشكر أن أهل العادة يستقيم بعضهم من بعض الظلم والكذب وإنما الكلام في القبح والحسن بالإضافة إلى الله تعالى ومن قضى به فستنده قياس الغالب على الشاهد وكيف يقبس والسيد لو ترك عبده واماه وبعضهم عوج في بعض يرتكبون الفواحش وهو مطلع عليهم وقادر على منعهم لقبح منه وقد فعل الله تعالى ذلك بعباده ولم يقبح منه وقولهم أنه تركهم لينزجروا بأنفسهم فيستجقوا الثواب هوس لأنه علم أنهم لا ينزجرون فليتهم قهرا فكمن ممنوع عن الفواحش بعنة أو عجز وذلك أحسن من تحكينهم مع العلم أنهم لا ينزجرون

(مسئلة) لا يحب شكر المنعم عقلا خلافا للعتزة ودليله أن لا معنى للواجب إلا ما أوجبه الله تعالى وأحربه وتوعد بالعقاب على تركه فإذا لم يرد خطاب فأى معنى للوجوب ثم يتحقق القول فيه أن العقل لا يخلو إما أن يوجب ذلك لغائده أولا لغائده ومحال أن يوجب لا لفائدة فإن ذلك عبث وسفه وإن كان لفائدة فلا يخلو إما أن ترجع إلى العبود وهو محال أذ يتعالى ويتقدس عن الأغراض أو إلى العبد وذلك لا يخلو إما أن تكون في الدنيا أو في الآخرة ولا فائدة له في الدنيا بل يتعب بالنظر والفكر والمعرفة والشكر ويحرم به عن الشهوات والذات ولا فائدة له في الآخرة فإن الثواب تفضل من الله يعرف بوعده وخبره فإذا لم يخبر عنه فمن أين يعلم أنه يثاب عليه فإن قيل يحظر له أنه ان كفر وأعرض عما يعاقب والعقل يدعو إلى سلوك طريق الحق الامن قلنا لا بل العقل يعرف طريق الامن ثم الطبع يستحث على سلوكه إذ كل إنسان مجبول على حب نفسه وعلى كراهة الالم فقد غلطتم في قولكم إن العقل داع إلى العقل هاد والبواعث والدواعي تتبع من النفس بأمة لحكم العقل وغلطتم أيضا في قولكم أنه يثاب على جانب الشكر والمعرفة خاصة لأن هذا الخاطر مستنده توهم غرض في جانب الشكر يتميز به عن الشكر وهما متساويان بالإضافة إلى جلال الله تعالى بل إن فتح باب الاوهام فر بما يحظر له أن الله يعاقبه لوشكره ونظر فيه لأنه أمد به بأسباب النعم فلهذا خلقه ليرفقه وليتمتع فأنعمه نفسه تصرف في ملكه بغير إذنه ولهم شبهتان أحدهما قولهم اتفاق العقلاء على حسن الشكر وقبح الكفران لا سبيل إلى إنكاره وذلك مسلم لكن في حقهم لا أنهم هم ترون ورتاحون للشكر ويغترون بالكفران والرب تعالى يستوى في حقه الامران فالعصية والطاعة في حقه سيات ويشهد له أمران أحدهما أن المتقرب إلى

المفعول المفروض عنده فغنى الفعل هو وجوب وإيجاب أى مصداقهما وهذا ظهر اندفاع الاول كما لا يخفى على ذى كياسة والحق عند اعلام الغيوب ولما فرغ عن تقسيم الاقتضاء والتخيير أى الخطاب التكليفى شرع في تقسيم الوضعى فقال * (ثم خطاب الوضع أم سنانى منها الحكم على الوصف بالسببية) أى بكونه سببا لحكم (وهى بالاستقراء وقتية) ان كان السبب وقتا (كالدلول) أى الزوال (لوجوب الصلاة) لقوله تعالى وأقم الصلاة لذلولك الشمس (ويعنوية) ان لم يكن وقتا (كالاسكار للتحريم) لقوله عليه وآله وأحجب الصلاة والسلام كل مسكر حرام رواه مسلم (ومنها الحكم بكونه مانعا للحكم) فقط مع بقاء السبب على السببية (كالأبوة في القصاص) فإنها منعت القصاص مع وجود السبب وهو القتل ظلما (أو للسبب كالدين في الزكاة) فإنه منع النصاب عن كونه سببا فان أداءه حاجة أصلية والنصاب صار مشغولا فلا يبقى فاضلا مغنيا حتى يكون مفضيا إلى وجوب الاغناء فقد اتضح الفرق بين هذا والابوة فان الشرع جعل في باب الزكاة النصاب المغنى سببا وأما القصاص فالسبب فيه القتل العمد العدوان وإنما تخلف الحكم في البعض لما منع فافهم (ومنها الحكم بكونه بشرط الحكم كالقدرة على تسليم المبيع) للبيع أى صحته وهى حكم (أو للسبب كالطهارة) شرطت (في الصلاة وسببها تعظيم البارى تعالى) وقد شرطت الطهارة فيها لاجلها لان التعظيم يفسد مع فقدان الطهارة (هذا) * والآن نشرع في مسائل الاحكام ولنقدم عليها تفريفا (الواجب) لما فيه من الشغب وإن كان علم سابقا في ضمن التقسيم (وهو ما استحق تاركه العقاب استحقاقا عقليا) كما عليه قائلوا لحسن والقبح العقليين (أو) استحقاقا (عاديا) كما عليه الاشعرية وزيد تاركه في جميع وقته ليدخل الموسع وقيل تاركه في جميع وقته بوجه ليدخل الموسع والكفاى ولا حاجة اليهما ويكنى ما فى المتن فتدبر وما قيل انه لا يصح استحقاق العقاب بالعدم لأنه غير مقدور وإن أريد الكف عن الفعل للزم أن يكون التارك الغير الكاف لا يستحق العقاب فقيه ما سيجى أن عدم المقدور وإن كان في نفسه غير مقدور بوجوب استحقاق العقاب فان قيل فعلى هذا ينزى عدم صحة العفو قلنا كلا (والعفو) لمستحق العقاب (من الكرم) فلا ينافى الاستحقاق والمساوح (وقيل ما وعد بالعقاب على تركه ولا يخرج العفو لان الخلف

السلطان بحريك أعلنه في زاوية بيته وحجرتة مستهين بنفسه وعبادة العباد بالنسبة الى جلال الله تدونه في الرتبة والثاني أن من تصدق عليه السلطان بكسرة خبز في محضه فأخذ يدور في البلاد وينادي على رؤس الاشهاد بشكره كان ذلك بالنسبة الى الملك قبحا وافتضا حاو حيلة نعم الله تعالى على عباده بالنسبة الى مقدوراته دون ذلك بالنسبة الى خزان الملك لان خزانة الملك تفنى بأمثال تلك الكسرة لتناهيها ومقدورات الله تعالى لا تنهاى بأضعاف ما أفاضه على عباده (الشبهة الثانية) قولهم حصر مدارك الوجوب في الشرع يقضى الى اتمام الرسل فانهم اذا أظهروا المعجزات قال لهم المدعوون لا يحجب علينا النظر في معجزاتكم الا بالشرع ولا يستقر الشرع الا بنظرنا في معجزاتكم فثبتوا علينا وجوب النظر حتى ننظر ولا نقدر على ذلك ما لم ننظر فيؤدي الى الدور (والجواب) من وجهين أحدهما من حيث التحقيق وهو أنكم غلطتم في ظنكم بنا أنا نقول استقرار الشرع موقوف على نظر الناظرين بل اذا بعث الرسول وأيد بمعجزته بحيث يحصل بها إمكان المعرفة ولو نظر العاقل فيها فقد ثبت الشرع واستقر ورود الخطاب بالحباب النظر اذ لا معنى للواجب الا ما ترجح فعله على تركه بدفع ضرر معاصوم أو موهوم فغنى الوجوب ببحان الفعل على الترتل والموجب هو المرح وهو الله تعالى هو المرح وهو الذي عرف رسوله وأمره أن يعرف الناس أن الكفر سقم مهلك والمعصية داه والطاعة شفاء فالمرح هو الله تعالى والرسول هو المرحر والمعجزة سبب يمكن العاقل من التوصل الى معرفة الترجيح والعقل هو الآلة التي بها يعرف صدق الخبر عن الترجيح والطبع المجهول على التألم بالعذاب والتلذذ بالثواب هو الباعث المستحث على الحذر من الضرر وبعد ورود الخطاب حصل الاحتياج الذي هو الترجيح وبالتأيد بالمعجزة حصل الامكان في حق العاقل الناظر اذ قدر به على معرفة الرخا فبقوله لا أنظر ما لم أعرف ولا أعرف ما لم أنظر مثله ما لو قال الاب لولده التفت فان وراءك سبعاعاديا هو ذا يهجم عليك ان غفلت عنه فيقول لا أنفت ما لم أعرف وجوب الالتفات ولا يجب الالتفات ما لم أعرف السبع ولا أعرف السبع ما لم التفت فيقول له لا جرم تهلك بترك الالتفات وأنت غير معذور لانك قادر على الالتفات وترك العناد فكذلك النبي يقول الموت وراءك ودونه الهوام المؤذية والعذاب الاليم ان تركت الايمان والطاعة وتعرف ذلك بأدنى نظر في معجزاتي فان نظرت وأطعت نجوت وان غفلت وأعرضت فالتة تعالى غنى عني عنيك وانما أضررت بنفسك

في الوعيد جائز فيجوز أن يوعد بالعقاب ولا يأتي به فان أهل العقول السليمة يعدونه فضلا لا نقصا وهو مروي عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما (دون الوعد) فان الخلف فيه نقص مستحيل عليه سبحانه (ورد) هذا العذر (بأن ايعاد الله تعالى خبر فهو صادق قطعا) لاستحالة الكذب هناك واعتذر بأن كونه خبرا ممنوعا بل هو انشاء للتخويف فلا بأس حينئذ في الخلف ورد به قوله (وتجوز كونه انشاء للتخويف كما قيل) في حواشي ميرزا جان وغيرها (عدول عن الحقيقة بلا موجب) يلجئ الى العدول وهو غير جائز (على أن مثله يجري في الوعد) اذ يمكن أن يقال أنه لا انشاء الترغيب فيجوز فيه الخلف (فينسحب باب المعاد) هذا الخلف (أقول) ثالثا انه (لوم) تجوز الانشائية (الدل على بطلان العقوم مطلقا) لانه التجاوز عن مستحق المؤاخذه وعلى هذا البس المؤاخذه موعودة (والكلام) كان (في خروجه بعد تسليم وجوده) واذ لم يتم العذر تجوز الخلف (فلا بد أن يقال) في العذر (ان الاعداد في كلامه تعالى مقيد بعدم العفو) فلا خلف ولا ايراد لك أن تغلب عليه بأن التقيد عدول عن الحقيقة بلا موجب ومثله يجري في الوعد أيضا فيسأل من جواز تعذيب الموعود بالجنة بغير حساب جواز او قوعيا فالحق أن الموجب العدول متحقق وهو ثبوت جواز العفو لاهل الكبائر الغير المشركين نونا قاطعا جليما مثل الشمس على نصف النهار فلا بد من العدول عن الظاهر في الوعيدات التي لغير الكفرة فاما بالتقيد أو جعله لانشاء التخويف وأما الوعد فلا موجب فيه فيبقى على الحقيقة وما قال فليس بشئ لان التخويف لا يكون الا على فعل قبيح موجب استحقاق الذم والتجاوز عن مستحق الذم والعقاب والعفو قيل في ترجيح الاضمار على التخويف بأن التخويف مخصوص بعصاة المؤمنين المغفورين ونص الوعيد شامل لغيرهم وليس في حقهم تخويف ولا يصح في كلام واحد أن يكون تخويفا في حق البعض وخبرا في حق الآخرين ولا يبعد أن يجاب بأنه هناك تخويف في حق الكل الا أنه ربما يؤخذ فان مؤاخذه الخوف جائزة وربما يعفو نعم الآيات والا حاديث الخصوصية بأهل الشرك لا تحمل على انشاء التخويف لعدم الموجب هناك ولذا وقع في كلام الشيخ الا كبر خليفة الله في الارضين قدس سره أن لا وعيد حقيقة الا لتصوص الواردة في حق المشركين * (مسئلة الواجب على الكفاية) أي الواجب الذي

فهذا أمر معقول لا تناقض فيه (الجواب الثاني) المقابلة عندهم قائم فقتوا بأن العقل هو الموجب وليس بوجوب مجوهره
 ايجاباً ضرورياً لا ينفك منه أحد اذ لو كان كذلك لم يخل عقل عاقل عن معرفة الوجوب بل لابد من تأمل ونظر ولولم يتفكر لم يعرف
 وجوب النظر واذ لم يعرف وجوب النظر فلا يتفكر فيؤدي أيضاً الى الدور كما سبق فان قيل العاقل لا يخلو عن خاطر ينخطر ان له
 أحدهما أنه ان نظر وشكر أديب والثاني أنه ان ترك النظر عوقب فيلوح له على القرب وجوب سلوك طريق الأمن قلنا كم
 من عاقل انقضى عليه الدهر ولم يخطر له هذا الخاطر بل قد يخطر له أنه لا يميز في حق الله تعالى أحدهما عن الآخر فكيف
 أعذب نفسه بلا فائدة ترجع الى ولا الى المعبود ثم ان كان عدم الخلو عن الخاطر ين كافي في التمكن من المعرفة فاذا بعث النبي
 ودعاوا أظهر المجيزة كان حضور هذه الخواطر أقرب بل لا ينفك عن هذا الخاطر بعد اذار النبي وتحذيره ونحن لاننكر ان
 الانسان اذا استشعر الحفاقة استعشه طبعه على الاحتراز فان الاستشعار انما يكون بالتأمل الصادر عن العقل فان سمي مسم
 معرفت الوجوب موجبا فقد تجاوز في الكلام بل الحق الذي لا يحاز فيه أن الله موجب أي مرجح الفعل على الترك والنبي مخبر
 والعقل معرف والطبع باعث والمجيزة ممكنة من التعريف والله تعالى أعلم

(مسئلة) ذهب جماعة من المعتزلة الى أن الافعال قبل ورود الشرع على الاباحة وقال بعضهم على المخطر وقال بعضهم على
 الوقف ولم يلهم أرادوا بذلك فيما لا يقضى العقل فيه بتحسين ولا تقبيح ضرورة وأنظرا كما فصلناه من مذهبهم وهذه المذاهب كلها
 باطلة أما ابطال مذهب الاباحة فهو اننا نقول المباح يستدعي مباحا كما يستدعي العلم والذكر اذا كرا وعلما والمباح هو الله تعالى اذا
 خير بين الفعل والترك يخطاه فاذا لم يكن خطاب لم يكن تخيير فلم تكن اباحة وان عتوا بكونه مباحا أنه لا مرجح في فعله ولا
 تركه فقد أصاب في المعنى وأخطأ في اللفظ فان فعل الهمة والصبي والمجنون لا يوصف بكونه مباحا وان لم يكن في فعلهم وتركهم
 مرجح والافعال في حق الله تعالى أعني ما يصدر من الله لا توصف بانها مباحة ولا مرجح عليه في تركها لكنه اذا اتقى التخير
 من الخير انتفت الاباحة فان استعبر استعبر على إطلاق اسم المباح على أفعال الله تعالى ولم يرد به الا في المرجح فقد أصاب
 في المعنى وان كان لفظه مستكرها فان قيل العقل هو المباح لانه خير بين فعله وتركه اذ حرم القبيح وأوجب الحسن وخير فيما

من شأنه أن يثاب الا تون ولا يعاقب التاركون اذا أتى به البعض وان لم يأت أحد يعاقب الكل (واجب على الكل أي كل واحد)
 والمصنف جرى في هذا الكتاب على إطلاق الواجب بحيث يشمل الفرض أيضا (ويسقط بفعل البعض) فان قيل سقوط
 الواجب من غير ادائه نسخ له قال (ولا يلزم النسخ لان سقوط الأمر قبل الأداء قد يكون لاتقاء علة الوجوب) وهو ليس
 بنسخ وهي حصول المقصود من ايجابه بآتيان واحد وتحقيقه أن المقصود من الايجاب قد يكون آتيا المكلف بالاستفعال
 به كإتيان الأركان الاربعة وقد يكون المقصود شيئا آخر يجب لأجله ما يحصل المقصود بحصوله فاذا حصل المقصود لا يبقى
 الواجب واجبا كالجهاد فانه انما واجب لاعلاء كلمة الله تعالى فاذا أتى به البعض حصل الاعلاء وسقط الوجوب وهذا امر احل
 من النسخ (وقيل) الواجب على الكفاية واجب (على البعض) المبهم وهو مختار صاحب الحصول وأما القول بأنه واجب
 على واحد معين عند الله غير معلوم عندنا فلم يصدر عن يعتد به وبطلانه بين فانه يلزم أن لا يكون المكلف عالما بكلفه ولا يصح
 من أحدية أداء الواجب والقول بأنه واجب على البعض المعين وهم المشاهدون للشيء كصلاة الجنائز فانهم يحب على من
 شاهدها شرح لقول الجمهور فانهم لا يقولون بوجوب صلاة الجنائز على كل أحد كيف وهذا تكليف بما لا يطاق وقد صرح
 صاحب الهداية أن سبب وجوب صلاة الجنائز شهودها وقال صدر الشريعة في شرح الوافية تصير صلاة الجنائز فريضة على
 جيرانه دون من هو بعيد فان أقام الاقربون كلهم أو بعضهم سقط عن الكل وان بلغ الاعداء أن الاقرب ضاع حقه فعلى الاعداء
 أن يقوموا فان ترك الكل فكل من بلغ اليه خبر موته آثم فافهم لنا أولا النصوص كقوله تعالى كتب عليكم القتال وقوله عليه
 وآله وأصحابه الصلاة والسلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة رواه الامام أبو حنيفة وغير ذلك فلا وجه للعدول عنه
 و (لنا) ثانيا (انهم الكل يتركه اذا ظنوا أن غيرهم لم يفعل) ولولم يكن واجبا عليهم لم يأثموا جميعا قال في الحاشية وفيه ما فيه
 ولعل وجهه أن اثم الكل لا يوجب الوجوب على الكل بل تأثم الكل لكونه فردا من البعض كما سيجي مع حله وقد يقال لعل اثم
 الكل للوجوب على الكل بما هو كل فلا يلزم منه الوجوب على كل والمدعى هذا وهنه ظاهر فان اشتراط الاجتماع في الوجوب

ليس بحسن ولا قبيح قلنا تحسين العقل وتقييده قد ابطالناه وهذا مبني عليه فيبطل ثم تسمية العقل مبيحا مجازا كنسبته موجبا فان العقل يعرف الترجيح ويعرف انتفاء الترجيح ويكون معنى وجوبه رجحان فعله على تركه والعقل يعرف ذلك ومعنى كونه مباحا انتفاء الترجيح والعقل معترف لا يميز فانه ليس بمرجح ولا مستو لكنه معترف للرجحان والاستواء ثم نقول هم تنكرون على أصحاب الوفاء اذا انكروا استواء الفعل والترك وقالوا ما من فعل مما لا يحسنه العقل ولا يقصه الا ويجوز أن يرد الشرع بما يجابه فيدل على أنه متميز بوصف ذاتي لاجله يكون لطفا ناهيا عن القهضاء داعيا الى العباداة ولذلك أوجب الله تعالى والعقل لا يستقل بدركه ويجوز أن يرد الشرع بتعريفه فيدل على أنه متميز بوصف ذاتي يدعو بسببه الى القهضاء لا يدركه العقل وقد استأثر الله بعلمه هذا مذهبهم ثم يقولون هم تنكرون على أصحاب الحظر اذا قالوا لا نسلم استواء الفعل وتركه فان التصرف في ملك الغير بغير اذنه قبيح والله تعالى هو المالك ولم يأذن فان قيل لو كان قبض النسي عنه وورد السمع به فعدم ورود السمع دليل على انتفاء قصه قلنا لو كان حسنا لأذن فيه وورد السمع به فعدم ورود السمع به دليل على انتفاء حسنه فان قيل اذا علمنا الله تعالى انه نافع ولا ضرر فيه فقد أذن فيه قلنا فاعلام المالك ايانا أن طعامه نافع لا ضرر فيه ينبغي أن يكون اذا كان قيل المالك منا بتضرر والله لا يتضرر بالتصرف في مخلوقاته بالاضافة اليه يجري التصرف في امرأة الانسان بالنظر فيها وفي حائله بالاستقلال وفي سراجها بالاستضاء به قلنا لو كان قبض التصرف في ملك الغير لتضرره لالعدم ان الله لا يقيح وان أذن اذا كان متضررا كيف ومنع المالك من المرأة والليل والاستضاء بالسراج قبيح وقد منع الله عباده من جملة من الماء كولات ولم يقيح فان كان ذلك لضرر العبد فممن فعل الا ويتصور أن يكون فيه ضرر حتى لا يدركه العقل ويرد التوقيف بالنسي عنه ثم نقول قوله كسم انه اذا كان لا يتضرر البارئ يتصرفنا فيباح فم قلتم ذلك فان نقل من امرأة الغير من موضع الى موضع وان كان لا يتضرر به صاحبها يحرم وانما يباح النظر لان النظر ليس تصرفا في المرأة كما أن النظر الى الله تعالى والى السماء ليس تصرفا في المنظور فيه ولا في الاستقلال تصرف في الحائط ولا في الاستضاء تصرف في السراج فلو تصرف في نفس هذه الاشياء بما يقضى بتصرفه الا اذا دل السمع على جوازها فان قيل خلق الله تعالى الطعوم فيها والذوق دليل على انه اراد ان نفعنا بها فقد كان

غير معقول ولا يلزم الاثم بترك البعض وهو يناقى الوجوب الكفائي قالوا لو وجب على البعض (قالوا ولا سقط بفعل البعض ولو كان) واجبا (على الكل لم يسقط) بفعل البعض كسائر العبادات (قلنا) لانسلم الملازمة اذ المقصود وجود الفعل في الواقع (وقد وجد) فلم يبق عاة الوجوب فسقط (كسقوط ما على الكفيلين باداء أحدهما) لحصول المقصود وهو حصول حق الدائن وهذا استدلال منع فلا تضرر المناقشة فيه بأنه ليس على الكفيلين دين وانما عليهم المطالبة فانه يكره منا في الاستناد سقوط المطالبة عنهما باداء ما توجه به المطالبة اليهما نعم لو كان قياسا كما يغفهم من بعض كتب الشافعية تضرر فافهم (و) قالوا (ثانيا) الاهام في المكلف كالاهام في المكلف به) والتكليف بالمكلف به المبهم صحيح فكذا على المكلف المبهم لحصول المصلحة قلنا ولا قياس في مقابلة النصوص فلا يسمع وقد تقرر بأن الواجب الكفائي يسقط بفعل الكل والبعض فالمكلف القدر المشترك وهو البعض فلا ينجس المانع الا الاهام وهو غير مانع لان الاهام في المكلف مثله في المكلف به وهو لا يمنع وحينئذ فالجواب أن السقوط بفعل البعض والكل لا يستلزم الوجوب على القدر المشترك كيف والنصوص قاضية بالوجوب على الكل فلم لا يجوز أن يكون من خواص بعض الواجبات سقوطها بفعل واحد فافهم (قلنا) ثانيا قياسا مع الفارق اذ (تأثم المبهم غير معقول) بخلاف تأثم المتعينين بترك المهم فاهام المكلف مانع دون المكلف به (قيل) عليه (مذهبهم اثم الكل بسبب ترك البعض) فلا تأثم للمهم (قلنا) بل لازم اذ (ترك البعض يقتضي أولا وبالذات اثم البعض) اذ هم التاركون للواجب (وان كان يؤل الى) اثم الجميع ثانيا وبالعرض لعدم أولوية البعض دون البعض بل نقول لا يصح تأثم الكل بالعرض أيضا الا اذا كان واجبا على الكل بالعرض وهم غير قائلين به (فيلزم تأثم المهم اقول) لدفعه (الكل من فرد البعض المبهم) اذ مرادهم بالبعض أهم من أن يتحقق في البعض والكل (فان الكل اذا أتوا بما وجب عليهم اتفاقا فآثم الكل فرد من اثم البعض) كما أن اتيان الكل كان فردا من اتيان البعض (وهذا النصوص من تأثم المبهم معقول البتة لانه لا ينافي التخصيص نعم) تأثم (المهم الغير المجامع للكل أي من حيث انه مهم غير معقول فتفكر) وفيه أولا وان الكل وان

قادرا على خلقها عارية عن الطعوم قلنا الاشهرية وأكثر المعتزلة مطبقون على استحالة خلوها عن الاعراض التي هي قابلة لها فلا يستقيم ذلك وان سلم فعلها خلقها لا ينتفع بها أحد بل خلق العالم بأسره لالعله أولعها خلقها ليدرك ثواب اجتنابها مع الشهوة كما يناب على ترك القبائح المشبهة وأما مذهب أصحاب الحظر فأظهر بطلاننا ذلك لا يعرف حظرها بضرورة العقل ولا بدليله ومعنى الحظر ترجيح جانب الترك على جانب الفعل لتعلق جهر بجانب الفعل فن أن يعلم ذلك ولم يسمع والعقل لا يقضي به بل ربما يتضرر بتلك الذات عاجلا فكيف يصير تركها أولى من فعلها وقولهم أنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه وهو قبيح فاسد لانا لا نسلم قبح ذلك لولا تحريم الشرع ونفيه ولو حكم فيه العادة فذلك يقبح في حق من تضرر بالتصرف في ملكه بل القبح المنع مما لا ضرر فيه ثم قد بينا أن حقيقة ذلك القبح ترجع الى مخالفة الغرض وان ذلك لاحقيقة له وأما مذهب الوقف ان أرادوا به أن الحكم موقوف على ورود السمع ولا حكم في الحال فصحيح اذ معنى الحكم الخطأ ولا خطاب قبل ورود السمع وان أراد به أن نتوقف فلا ندري أنها محظورة أو مباحة فهو خطأ لا ندري أنه لا حظ اذ معنى الخطر قول الله تعالى لا تنفعوا ولا اباحة اذ معنى الاباحة قوله ان شئتم فافعلوه وان شئتم فازكوه ولم يردشئ من ذلك

(الفن الثاني في أقسام الاحكام)

وبشمل على تمهيد وسائل خمس عشرة أما التمهيد فان أقسام الاحكام الثابتة لافعال المكلفين خمسة الواجب والمحذور والمباح والمندوب والمكروه ووجه هذه القسمة أن خطاب الشرع امان ان يداقضاء الفعل أو اقبضاء الترك أو التحخير بين الفعل والترك فان ورد باقضاء الفعل فهو أمر فاما أن يترن به الاشعار بالعقاب على الترك فيكون واجبا ولا يستتر فيكون ندبا والذي ورد باقضاء الترك فان أشعر بالعقاب على الفعل فخطر والافكرامة وان ورد بالتحخير فهو مباح ولا بد من ذكر حد كل واحد على الرسم فأما حد الواجب فقد ذكرنا طرفا منه في مقدمة الكتاب ونذكر الآن ما قبل فيه فقال قوم انه الذي يعاقب على تركه فاعترض عليه بان الواجب قد يعنى عن العقوبة على تركه ولا يخرج عن كونه واجبا لان الواجب ناجز والعقاب منتظر وقيل

كان فرد البعض لكن الوجوب على أي واحد واحد ماصدق عليه البعض وعلى البعض المهم في أي فرد تحقق وعلى الاول الوجوب على الكل وانما الاختلاف في التعبير وعلى الثاني فتأثم المبهمة لازم قطع الان الاثم لا يكون الا تارك الواجب عليه وههنا التارك للواجب البعض المهم فهو الاثم وهو غير معقول لانه حينئذ يتوجه الحساب بالذات اليه قد تر ونايبا يقول هذا العبد ان تأثم المبهمة باطل لان العقاب اما على بعض مهم من حيث الاهام أو على بعض معين أو على الكل وبطلان الاول ضرورى وكذا الثاني اذ لا أولوية للبعض وكذا الثالث وهو ظلم لان لكل أحد منهم العذر بانك اوجبت على البعض فعذب سواى ولا يصح أن يقال انما يعذب الكل لعدم الاولوية فيه لان هذا ليس أولى من عفو الكل بل عفو أولى لان رجة سبقت غضبه ولو قيل ان الوجوب على أفراد البعض والكل من أفرادة قال الى ما قلنا من الوجوب على الجميع هذا العلم الاثم عند علم الغيوب (و) قالوا (ثالثا قال الله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة) منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم يعني لم لا ينفر من كل فرقة طائفة واحد كان أو أكثر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليتفقه النافرون وينذروا قومهم بعد الرجوع أولم لا ينفر طائفة في السرايا ولم ينفر كل أحد ولا يبقى آخرون مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليتفقه الباقون وينذروا قومهم الذين مع السرايا اذا رجعوا فقد أمر البعض بالخروج لتفقه أو الجهاد وكل منهما واجب على الكفاية (قلنا) ليس في الذكر مية ما يدل على الوجوب على البعض بل فيه تحريض لخروج البعض لتحصل لهم فائدة التفقه وعلى التنزل نقول (مؤول بالسقوط بفعل البعض جمعاً بين الأدلة) هذا الدليل والدلائل الدالة على الوجوب على الكل من النصوص وغيرها (ثم) قال (في التحرير يشكل) مسألة الوجوب على البعض بدليل السقوط بفعل البعض (سقوط) صلاة (الحنافة) بفعل الصبي العاقل كما هو الاصح عند الشافعية مع أنه لا وجوب عليه ولا يسقط الواجب الا بآداء من وجب عليه (أقول لا اشكال فان ذلك) السقوط (كسقوط الدين بأداء المتبرع) مع أنه لا وجوب لآداء الدين عليه والحاصل أنه ربما يكون المقصود من ايجاب شئ خروج الفعل المقصود منه في الوجود فان وجد بنفسه أو بأداء من لا وجوب عليه يسقط الوجوب

ما توعد بالعقاب على تركه فاعترض عليه بأنه لو توعد لوجب تحقيق الوعيد فان كلام الله تعالى صدق ويتصور أن يعنى عنه ولا يعاقب وقيل ما يخاف العقاب على تركه وذلك يبطل بالمشكوك في تحريمه ووجوبه فإنه ليس بواجب ويخاف العقاب على تركه وقال القاضي أبو بكر رحمه الله الأولى في حده أن يقال هو الذي يذم تاركه ويلام شرعا لوجه تالان الذم أمرنا جزو العقوبة مشكوك فيها وقوله بوجه تماقصد أن يشمل الواجب المخير فإنه يلزم على تركه مع بدله والواجب الموسع فإنه يلزم على تركه مع ترك العزم على أمثاله فان قيل فهل من فرق بين الواجب والفرض قلنا لا فرق عندنا بينهما بل هما من اللفاظ المترادفة كاللحم واللازم وأصحاب أبي حنيفة اصطلموا على تخصيص اسم الفرض بما يقطع بوجوبه وتخصيص اسم الواجب بما لا يدرك الاطنا ونحن لاننكر انقسام الواجب الى مقطوع ومفترض ولا يجزى في الاصطلاحات بعد فهم المعاني وقد قال القاضي لو أوجب الله علينا شيئا ولم يتوعد بعقاب على تركه لوجب فالوجوب انما هو بإيجابه لا بالعقاب وهذا فيه نظر لان ما استوى فعله وتركه في حقنا فلا معنى لوصفه بالوجوب اذا لم نعمل وجوبا بالان يترجح فعله على تركه بالاضافة الى أغراضنا فاذا انتفى الترجيح فلا معنى للوجوب أصلا واذا عرفت حشد الواجب بالمحظور في مقابلته ولا يخفى حده وأما حد المباح فقد قيل فيه ما كان تركه وفعله سيئا ويبطل بفعل الطفل والمجنون والبهيمه ويبطل بفعل الله تعالى وكثير من أفعاله يساوى الترك في حقنا وهما في حق الله تعالى أبا سيات وكذلك الافعال قبل ورود الشرع تساوى الترك ولا يسمى شي من ذلك مباحا بل حده أنه الذي ورد الاذن من الله تعالى بفعله وتركه غير مقرر بدم فاعله ومدحه ولا يذم تاركه ومدحه ويمكن أن يحسد بأنه الذي عترف الشرع أنه لا ضرر عليه في تركه ولا فعله ولا نفع من حيث فعله وتركه احترازا عما اذا ترك المباح بمعصية فإنه يتفرد لامن حيث ترك المباح بل من حيث ارتكاب المعصية وأما حد الذنب فقيل فيه أنه الذي فعله خير من تركه من غير ذم يلحق بتركه ويرد عليه الاكل قبل ورود الشرع فانه خير من تركه لمفاهيه من اللذة وبقاء الحياة وقالت القسدية هو الذي اذا فعله فاعله استحق المدح ولا يستحق الذم بتركه ويرد عليه فعل الله تعالى فإنه لا يسمى ندبا مع أنه يمدح على كل فعل ولا يذم فالاصح في حده أنه المأمور به الذي لا يلحق الذم بتركه من حيث هو تركه له من غير حاجة الى بدل احترازا عن الواجب المخير والموسع وأما المكروه فهو لفظ مشترك في عرف

وهذا كما أنه متحقق في حقوق العباد فان المقصود وصول الدين مثلا فان وجد الدائن مال المدين وأخذ بقدر دينه من غير اذنه أو أدى المتبرع الدين سقط الوجوب عن ذمة المدين كذلك في حقوق الله تعالى التي يكون المقصود منها وقوع المصلحة دون اتعاب المكلف بالذات بل الاتعاب لاجل وقوع الفعل فقط فلو وقعت المصلحة بنفسها كما اذا أسلم الكفرة أو ماوا أو اقتتلوا فيما بينهم وقتلوا جميعا سقط وجوب الجهاد عن الذمة فما قيل ان هذا قياس الحقوق الالهية على الحقوق العبدية وهو غير صحيح ساقط فتدبر **مسئلة** « يجب أمر من أمور معلومة صحيح » وواقع (وهو الواجب المخير) اصطلاحا (كخصال الكفارة وقيل) فيها (اليجاب بالجميع ويسقط بفعل البعض فلو أتى) المكلف (بالجميع يستحق ثواب واجبات) على هذا الرأي لأنه أتى بواجبات (أقول) هذا غير مطردا (ذلك فرع جواز اجتماع الجميع وقد لا يجوز كنصب أحد المستعدين للإمامة) الكبرى فإنه واجب ونصب الكل حرام فكيف يستحق الاثنى بالكل ثواب واجبات بل يستحق الاثنى ولعل القائل بهذا انما يقول بثوابات مهما أمكن ثم الظاهر أن النزاع انما هو فيما ورد الامر مرددين أشياء معلومة وعلى هذا فنقض انما رد لوثبت الأمر فيها بهذا الوجه والا لا (ثم هذا الاحتمال محال بشتى قائله) قال السيد قال به بعض المعتزلة لا يعتد بهم قال في الحاشية قال مشاهيرهم الواجب الكل بدلا وهذا عين مذهبنا فلا نزاع في المعنى وبعضهم جعلوا النزاع معنويا فخرروا هذا المذهب بأن الواجب الكل ثم ردوا بأنه لو كان كذلك لزم الاثنى بترك البعض (وقيل) الواجب واحد (معين عنده تعالى) مبهم عندنا (وهو) أى المعين (ما يفعل فيختلف) الواجب فن أتى بالاعتاق فهو الواجب عليه ومن أتى بالاطعام أو الكسوة فهو الواجب (ورد بأن الوجوب يجب أن يكون قبل الفعل) لعله أراد أن العلم بالوجوب يجب قبل الفعل والا فهذا القائل بقبليته الوجوب (حق يمتثل) اذا الامتثال من غير العلم بالوجوب غير معقول فإنه الاتيان بالواجب من حيث انه واجب وبينة في أكثر الواجبات خصوصاً في الكفارة قال في الحاشية الوجوب طلب وهو قبل المطلوب والتعين ولو في علم الباري انما يكون بعد الوجود لان العلم تابع للعلوم انتهى وهذا يرشدك الى أن الحاصل انه لا يتصور الطلب المعين قبل الوجود وهذا كما ترى فان الله تعالى يعلم الأشياء قبل وجودها

الفقهاء بين معاني أحدها المحذور فكثيرا ما يقول الشافعي رحمه الله وأكره كذا وهو يريد التحريم الثاني ما نهى عنه نهى تنزيه وهو الذي أشعر بان تركه خير من فعله وان لم يكن عليه عقاب كما أن الذنب هو الذي أشعر بان فعله خير من تركه الثالث ترك ما هو الأولى وان لم ينه عنه تركه صلاة النجوى مثلا اللهم ورد عنه ولكن لكثرة فضله ونوابه قيل فيه انه مكره تركه الرابع ما وقعت الرتبة والشبهة في تحريمه كحكم السبع وقليل النبيذ وهذا فيه نظر لان من أداه اجتهاده الى تحريمه فهو عليه حرام ومن أداه اجتهاده الى حله فلا معنى للكرهية فيه الا اذا كان من شبهة الخصم خرازة في نفسه ووقع في قلبه فقد قال صلى الله عليه وسلم الاثم خراز القلب فلا يقبض اطلاق لفظ الكراهية لما فيه من خوف التحريم وان كان غالب الظن الحل وينتجه هذا على مذهب من يقول المصيب واحد فاما من صوب كل مجتهد فالحل عنده مقطوع به اذا غلب على ظنه الحل * واذا فرغنا من تمهيد الاقسام فلنذكر المسائل المتشعبة عنها (مسئلة) الواجب ينقسم الى معين والى مبهم بين اقسام محصورة ويسمى واجبا خيرا كخصلة من خصال الكفارة فان الواجب من جملة واحد لا يعينه وانكرت المعتزلة ذلك وقالوا لامعنى الا لا يجاب مع التخيير فانهم امتناقصان ونحن ندعى أن ذلك جائز عقلا وواقع شرعا أما دليل جواز عقلا فهو أن السيد اذا قال لعبد له أوجب عليك خياطة هذا القميص أو بناء هذا الحائط في هذا اليوم أيهما فعلت اكتبته به وأثبتك عليه وان تركت الجميع عاقبتك واستأجبت الجميع وانما أوجب واحد لا يعينه أي واحد أردت فهذا كلام معقول ولا يمكن أن يقال انه لم يوجب عليه شيئا لانه عرضه لعقاب بترك الجميع فلا ينفك عن الوجوب ولا يمكن أن يقال أوجب الجميع فانه صرح بنقيضه ولا يمكن أن يقال أوجب واحد لا يعينه من الخياطة أو البناء فانه صرح بالتخيير فلا يبقى الا أن يقال الواجب واحد لا يعينه وأما دليل وقوعه شرعا فنصل الكفارة بل الجواب اعتاق الرقبة فانه بالإضافة الى أعيان العبيد مخير وكذلك تزويج البكر الطالبة للزكاح من أحد الكفوفين الخاطئين واجب ولا سبيل الى الجواب الجمع وكذلك عقد الامامة لاحد الامامين الصالحين للامامة واجب والجمع محال فان قيل الواجب جميع خصال الكفارة فلوتر كها عوقب على الجميع ولو أتى بجميعها وقع الجميع واجبا ولو أتى بواحد سقط عنه الآخر وقد يسقط الواجب

كما توجد فعلم كل ما يأتي به المكلف معينا فيصح تعلق الطلب به والحق ما قلنا سابقا (فافهم وقيل) الواجب واحد (معنى لا يختلف لكن يسقط) عن الذمة (به) أي باتيان (و) يسقط (ب) اتيان (الآخر) أيضا لوقوعه بدلا منه (لنا الجواز عقلا) متحقق كيف وان الواجبات كلها انما يطلب فيها القدر المشترك فان الصلاة انما يطلب فيها الامر المشترك بين الصلاة الجزئية الواقعة في كل جزء جزء من وقتها وانكاره مكابرة (والنص دل عليه) دلالة قاطعة فيجب القول به قائلا ولو وجوب الكل (قالوا في نفي التخيير) وانما يقيد به لان بعض دلائلهم لا يعطى الا هذا القدر قال في الحاشية في هذا التقيد اشارة الى أن لا تخيير فيه أصلا بخلاف المذهبين الباقيين المختلفين فان في أحدهما الاختيار بحسب الفعل وفي الآخر بحسب الاسقاط فارجاع الكل الى نفي التخيير كما في شرح المختصر لا يخفى ما فيه وفيه ما فيه انتهى لعل وجهه أن التخيير في الاسقاط في مذهب الوجوب على الكل أيضا فانه يسقط بفعل الكل أو البعض أي بعض كان بل المراد بالتخيير التخيير في الاتيان بالواجب في ضمن أي خصوصية شاء وهذا انما يتحقق على القول المختار لاعلى المذهب الآخر فان الواجب في الثاني الكل وفي الثالث الواحد المعين غاية ما في الباب أنه يختلف بحسب كل مكاف وفي الرابع الواجب المعين غاية ما في الباب أن الأخير يصير خلفا عنه فافهم (أولا) الواحد غير معين (وغير المعين مجهول ويستحيل وقوعه فلا يكلف به) لانه سيجي امتناع التكليف به وبه يمكن ابطال المعين المختلف وغير المختلف لانه مجهول فلا يصح التكليف به أيضا (قلنا) لانسلم أن غير المعين مجهول بل (انه معلوم من حيث انه واجب وهو مفهوم الواحد من الثلاثة) وان كان مجهولا من حيث انه معين لكنه ليس بواجب بهذا الاعتبار (ويقع) هذا المفهوم (بوقوع كل) فاستحالته ممنوعة (وانما يستحيل لو كلف بايقاعه غير معين في الخارج) قالوا (ثانيا) ان الواحد واجب وتخيره بزعمكم و (كون الواجب أحدها والتخيير فيه متناقضان قلنا الواجب المهمم والتخيير فيه المتعينات) التي هي أفرادها (وذلك جائز) لان محل الوجوب غير محل التخيير (كوجوب أحد النقيضين) والاجازة ارتفاعهما (مع إمكان كل منهما) قالوا (ثالثا) الوجوب بالجميع في التخيير كالوجوب على الجميع في الكفاية فيكون الواجب فيه الكل كما كان الواجب هنالك على الكل (فان مقتضى فيها واحد وهو حصول المصلحة عنهم قلنا) أولانه لتعليل في مقابلة النص القاطع وثانيانه لقياس مع الفارق اذ (ثانيهم) واحد لا يعينه غير معقول فلذا لم يجب هنالك على واحد لا يعينه بل على الكل (بخلاف التائب ترك واحد) فانه معقول

بأسباب دون الاداء وذلك غير محال قلنا هذا لا يطرد في الامامين والكفو من فان الجمع فيه حرام فكيف يكون الكل واجبا ثم هو خلاف الاجماع في خصال الكفارة اذا لمة مجمعة على أن الجميع غير واجب واحتجوا بأن الخصال الثلاثة ان كانت متساوية الصفات عند الله تعالى بالاضافة الى صلاح العبد فينبغي أن يجب الجميع تسوية بين المتساويات وان تميز بعضها بوصف يقتضي الاحتجاب فينبغي أن يكون هو الواجب ولا يجعل ميم مانع غيره كليا يمتنع بغيره قلنا ومن سلم لكم أن الافعال أو صافا في ذواتها لا جعلها يوجب الله تعالى بل الاحتجاب اليه وله أن يعين واحدة من الثلاث المتساويات فيخصصها بالاحتجاب دون غيرها وله أن يوجب واحدا لا يعينه ويجعل مناط التعيين اختيار المكلف للفعلة حتى لا يتعذر عليه الامتثال احتجوا بان الواجب هو الذي يتعلق به الاحتجاب وإذا كان الواجب واحدا من الخصال الثلاثة علم الله تعالى ما يتعلق به الاحتجاب فيتميز ذلك في علمه فكان هو الواجب قلنا اذا أوجب واحد لا يعينه فانا نعلمه غير معين ولو خاطب السيد عبده ما في أوجبته هليلك الخياطة أو البناء فكيف يعلم الله تعالى ولا يعلمه الأعلى ما هو عليه من نعمة ونعته أنه غير معين ففعله غير معين كما هو عليه وهذا التصديق وهو أن الواجب ليس له وصف ذاتي من تعلق الاحتجاب به وانما هو اضافة الى الخطاب والخطاب بحسب النطق والذكر وخلق السواد في أحد الجسدين لا يعينه وخلق العلم في أحد الشخصين لا يعينه غير ممكن فاما ذكر واحد من اثنين لا على التعيين فممكن بمن يقول لزوجه أحدا كطالق فلا يحجب قول يتبع النطق فان قيل الموجب طالب ومطلوبه لا بد أن يتميز عنده قلنا يجوز أن يكون طلبه متعلقا بأحد أمرين كما تقول المرأة زوجي من أحد الخاطبين أيهما كان وأعتق رقبة من هذه الرقاب أيها كانت وبأيدي أحد هذين الامامين أيهما كان فيكون المطلوب أحدهما لا يعينه وكل ما تصور طلبه تصور الاحتجاب فان قيل أن الله سبحانه يعلم ماسيا في به المكلف ويتأدى به الواجب فيكون معينا في علم الله تعالى قلنا يعلم الله تعالى غير معين ثم يعلم أنه يتعين بفعله ما لم يكن متعينا قبل فعله ثم لو أتى بالجميع أو لم يأت بالجميع فكيف يتعين واحد في علم الله تعالى فان قيل فلم لا يجوز أن يوجب على أحد شخصين لا يعينه ولم قلتم بان فرض الكفاية على الجميع مع أن الوجوب يسقط بفعال واحد قلنا لان الوجوب يتحقق بالعقاب ولا يمكن عقاب أحد الشخصين لا يعينه ويجوز أن يقال انه يعاقب على أحد الفعلين لا يعينه

قالوا وجوب معين مختلف (قالوا علم) الله (ما يفعله فهو الواجب) في الحاشية أقول يلزم منه أنه لو لم يفعل لم يكن شيء واجبا عليه الآن يقال علم لوفعل لفعلة ذلك الشيء ولا يخفى ما فيه من الكلفة (قلنا) نعم انه الواجب لكن (لكونه أحدها لا بخصوصه) يعني لكونه فردا من أفراد الواجب هو الواحد من الثلاثة لأن الواجب هو بخصوصه فافهم قالوا وجوب واحد معين غير مختلف (قالوا) لا يجب أن يعلم الأمر الواجب (والا لا يصح الأمر) (فيكون) الواجب (معنا عنده تعالى) لان الأبهام لا يكون في المعدوم (قلنا) يعلم حسبما أوجه) وهو مفهوم أحدها ولا ابهام فيه انما الأبهام في أفرادها (فان العلم تابع) أي مطابق (للعلموم) قالوا (ثانيا لو أن) المكلف (بالكل معا لا امتثال) أي الاتيان كما وجب (اما بالكل فيجب الكل) لانه لا يمكن الا بالواجب (أو) الامتثال (بكل واحد فلزم تعدد العلل التامة) على واحد وهو محال (أو) الامتثال (بواحد لا يعينه وهو غير موجود فتعين المعين أقول) في الجواب اختار الشق الاول و (لا يلزم وجوب الكل بالامتثال بالكل) فانه انما امتثل بالكل لكونه فردا من مفهوم أحدها ووجوده فيها (وانما يلزم) وجوب الكل بالامتثال بالكل (لأنه لو لم يكن) الكل (بدلا) بحيث يذير المجموع بما هو مجموع واجبا (الآثر أن عدم الجزء علة تامة لعدم الكل فاذا عدم الجزء أن كان المجموع) من العدمين (هو العلة التامة) لان العلة بالحقيقة عدم العلة التامة فاذا عدم جزء تحقق عدمه تلقى ضمنه فهو العلة لاشتراكه عليها وإذا عدم الجزء أن فالكل علة لاشتراكه على عدم العلة التامة فكذلك ههنا الواجب حقيقة واسد لا يعينه فاذا وسد واحد معين فهو الواجب لاشتراكه عليه واذا وسد الكل فهو الواجب لاشتراكه عليه ايضا ويمكن ان يقرر باختصار الأخير ومنع كونه الواجب لا يعينه غير موجود بل هو موجود في ضمن وجود الكل وبه الامتثال وهذا أظهر (واجب في المنهاج بان الامتثال بكل) لا بأس بتعدد العلة التامة اذ (تلك معارفات) شرعية وليست عللا حقيقية فلا خلاف (وفيه نظر ظاهر) لان لهذا المعرف أسوة بالعلل العقلية فيلزم من الامتناع فيها الامتناع ههنا وهذا مناف لما سبق في المصنف من نحو تعدد العلل في باب القياس فالصواب أن يقرر بان الامتثال أمر موجود فلا بد من علة وجوده واسباب علة شريعة بل عقلية والشرع انما جعل الواجب واجبا وأما كونه موجبا لامتنال فأمر عقلي نعم انما على عادية والمؤثر حقيقة هو الله تعالى لكن التعدد فيها أيضا غير متصور وكيف يجوز عاقل أن احتراق خشب واحد باحتراقين ولعل هذا امر ادشاح المنهاج

(مسئلة) الواجب ينقسم بالاضافة الى الوقت الى مضيق وموسع وقال قوم التوسع يناقض الوجوب وهو باطل عقلا
 وشريعا اما العقل فان السيد اذا قال لعبد مخط هذا الثوب في بياض هذا النهار ما في اوله اوفى اوسطه اوفى آخره كيفما اردت
 فهما فعلت فقد امتثلت ايجابى فهذا معقول ولا يخلو اما ان يقال لم يوجب شيئا أصلا أو أوجب شيئا مضيقا وهما محالان فلم يبق الا
 أنه أوجب موسعا وأما الشرع فالاجماع منعقد على وجوب الصلاة عند الزوال وأنه مهمما صلى كان مؤديا بالفرض وممثلا
 لامر الايجاب مع أنه لا تضيق فان قيل حقيقة الواجب ما لا يسع تركه بل يعاقب عليه والصلاة والخياطة ان أضغعا الى آخر
 الوقت فيعاقب على تركه فيكون وجوبه في آخر الوقت أما قبله فيختار بين فعله وتركه وفعله خير من تركه وهذا احد النذب قلنا
 كشف العطاء عن هذا ان الاقسام في العقل ثلاثة فعل لا عقاب على تركه مطلقا وهو النذب وفعل يعاقب على تركه مطلقا وهو
 الواجب وفعل يعاقب على تركه بالاضافة الى مجموع الوقت ولكن لا يعاقب بالاضافة الى بعض اجزاء الوقت وهذا القسم ثالث
 فيفتقر الى عبارة ثالثة وحقيقته لا تعد والنذب والوجوب فالاولى الالقاب به الواجب الموسع أو النذب الذي لا يسع تركه وقد
 وجدنا الشرع يسمي هذا القسم واجبا بدليل انعقاد الاجماع على نية الفرض في ابتداء وقت الصلاة وعلى أنه يثاب على فعله
 ثواب الفرض لا ثواب النذب فاذا الاقسام الثلاثة لا ينكرها العقل والنزاع يرجع الى اللفظ والذي ذكرناه اولى فان
 قيل ليس هذا قسما ثالثا بل هو بالاضافة الى اول الوقت نذب اذ يجوز تركه وبالاضافة الى آخر الوقت حتم اذ لا يسع تأخير
 عنه وقولكم انه ينوى الفرض فسلم لكنه فرض بمعنى أنه يصير فرضا كيجل الزكاة ينوى فرض الزكاة وثاب ثواب مجهل الفرض
 لا ثواب النذب ولا ثواب الفرض الذي ليس بمجهل قلنا قولكم انه بالاضافة الى اول الوقت يجوز تأخيره فهو نذب خطأ اذ ليس هذا
 احد النذب بل النذب ما يجوز تركه مطلقا وهذا لا يجوز تركه الا بشرط وهو الفعل بعد العزم على الفعل وما حاز تركه ببدل
 وشرط فليس بنذب بدليل ما لو امر بالاعتاق فانه مامن عبدا لا ويجوز له تركه اعتاقه لكن بشرط أن يعتق عبدا آخر وكذلك
 خصال الكفارة مامن واحدة الا ويجوز تركها لكن ببدل ولا يكون نذبا بل كما يسمى ذلك واجبا بخبر اسمي هذا واجبا غير مضيق
 واذا كان حظ المعنى منه متفقا عليه وهو الانقسام الى الاقسام الثلاثة فلا معنى للناقشة وما حاز تركه بشرط يفارق ما لا يجوز

بقوله ان الدليل الدال على امتناع التعدد الدال على امتناع تعدد المعرفات ايضا ثم انه يلزم من الامتثال بكل وجوب كل فلا يصح
 الا بالرجعة الى ما سبق في المتن ثم ان المستدل بين فساد وجوب واخذ لا بعينه فان سلم فلا ينفع القول بالامتثال بكل وان لم يسلم
 فهو الجواب فافهم * (تقسيم) الواجب ان كان لادائه وقت مقدر شرعا فمؤقت والافعه مؤقت و (الوقت في الموقت اما ان
 يفضل) عن الواجب (فيسمى ظرفا وموسعا) والمشهور ان الموسع اسم للواجب (كوقت الصلاة وهو سبب للوجوب)
 لاضافة الصلاة اليه وهي تتكرر بتكرار الوقت وهذا آية السببية (ونظرف المؤدى) فانه يسعه ويسع غيره (وشرط للاداء
 وهو) أي كونه شرطا للاداء (الحكم في كل) واجب (موقت وليس المظروف عين المشروط لان) المشروط الاداء والمظروف
 الصلاة المؤداة (الاداء غير المؤدى وما في الخبر المراد بالاداء الفعل المفعول فيمتدان) أي المشروط والمؤدى المظروف
 (لا) المراد (فعل الفاعل) وهو الاداء (لانه اعتبارى لا وجود له فنذفع لان الحادث وان كان اعتباريا يصلح للشرطية واما
 ان يساوى الوقت الواجب بحيث لا يسع غيره (فيسمى معيارا ومضيقا) والمضيق قد يطلق على الواجب (وهو قد يكون
 سببا للوجوب كرمضان من شرعا لفرض الصوم) واليوم الواحد لا يصلح محلا للصومين فاذا تعين للفرض (فلم يبق غيره
 مشروعا) فصار الوقت معيارا له (فلا يشترط نية التعيين) اذ لا مزاحم فيصح بنية المطلق (بل يصح بنية مبيانية) للفعل
 أو الواجب الآخر (عند الحنفية خلافا للجمهور) هم الأئمة الثلاثة قال الشيخ ابن الهمام الحق معهم لان التعيين شرعا لفرض
 الصوم يقتضى عدم صحة ما نوى لا صحة ما نوى كيف وهو ينادى انا لم اردد صوم الفرض والاعمال بالنيات قال في الحاشية اذا
 نفي جهة الخصوص شرعا بقى مطلق النسبة المصححة لوجود الفعل والنوع اذا انحصر في فرد نال ذلك الفردية هذا ورد واقف
 الاسرار البارع في العلوم بان انتفاء الخصوص شرعا لا يوجب بقاء المطلق بل يجوز أن ينتفيا معا مع أن الكلام في صحة الاطلاق
 ايضا وشيد أركانه في بعض تصانيفه بان تعيين الشهر لصوم الفرض يوجب حرمة صوم آخره لأنه لا يتي مشروعا وكيف والنهي
 في الشرعيات يقرر المشروعية بل يجوز أن يصح وان كان الا في عاصيا كصوم العيد فلم يخص النوع في الفرد ولو سلم أن الشهر لم
 يبق محلا للصوم أصلا لكن لا يلزم منه عدم اشتراط نية التعيين بل يجوز أن تلغوا لنية ويكون الصائم لغير الفرض كعاد النية

تركه مطلقا وما يجوز تركه مطلقا فهو قسم ثالث وأما ما ذكرتموه من أنه تعجيل الفرض فلذلك سمي فرضا لاختلاف اللاجع إذ
يجب نية التعجيل في الزكاة وما نوى أحد من السلف في الصلاة في أول الوقت الامتناء في آخره ولم يفرقوا أصلا وهو مقطوع به
فإن قيل قد قال قوم يقع نفلا ويسقط الفرض عنده وقال قوم يقع موقوفا فان بقي نعت المكلفين إلى آخر الوقت تبين وقوعه
فرضا وان مات أو جن وقع نفلا قلنا لو كان يقع نفلا لحازت بنية النفل بل استحالة وجود نية الفرض من العالم بكونه نفلا إذ
النية قصد يتبع العلم والوقف باطل إذا لامة مجمعة على أن من مات في وسط الوقت بعد الفراغ من الصلاة مات مؤديا فرض الله
تعالى كإتمامه وأداءه إذا قال نويت أداء فرض الله تعالى فإن قيل بنيتكم كلامكم على أن تركه جائز بشرط وهو العزم على الامتناء
أو الفعل وليس كذلك فإن الواجب المخير ما خيره بين شئين كتحصيل الكفارة وما خيره الشرع بين فعل الصلاة والعزم ولأن مجرد
قوله صل في هذا الوقت ليس فيه تعرض للعزم فأجابته زيادة على مقتضى الصيغة ولأنه لو غفل وخلع عن العزم ومات في وسط الوقت
لم يكن عاصيا قلنا أما قولكم لو نفل لا يكون عاصيا فسلم وسببه أن الغافل لا يكلف أما إذا لم يغفل عن الأمر فلا يخلو عن العزم
الابضه وهو العزم على الترك مطلقا وذلك حرام وما لا خلاص من الحرام إلا به فهو واجب فهذا الدليل قد دل على وجوبه وإن
لم يدل عليه مجرد الصيغة من حيث وضع اللسان ودليل العقل أقوى من دلالة الصيغة فإذا رجع حاصل الكلام إلى أن الواجب
الموسع كالواجب المخير بالانصاف إلى أول الوقت وبالانصاف إلى آخره أيضا فإنه لو أخلى عنه في آخره لم يعص إذا كان قد فعل في أوله
(مسئلة) إذا مات في أثناء وقت الصلاة جأه بعد العزم على الامتناء لا يكون عاصيا وقال بعض من أراد تحقيق معنى
الوجوب أنه يعصى وهو خلاف إجماع السلف فأنه علم أنهم كانوا لا يؤثمون من مات جأه بعد انقضاء مقدر أربع ركعات من
وقت الزوال أو بعد انقضاء مقدار ركعتين من أول الصبح وكانوا لا ينسبونه إلى تقصير لأسباب إذا اشتغل بالصوم أو نهض إلى
المسجد فمات في الطريق بل محال أن يعصى وقد يجوز له التأخير عن فعل ما يجوز له كيف يمكن تعصيته فإن قيل جازله التأخير
بشرط سلامة العاقبة قلنا هذا محال فإن العاقبة مستورة عنه فإذا سلمنا وقال العاقبة مستورة عني وعلى صوم يوم وأنا أريد أن
أؤخره إلى غدا فهل يحل لي التأخير مع الجهل بالعاقبة أم أعصى بالتأخير فلا بد له من جواب فإن قلنا لا يعصى فلم أتم الموت الذي

في حكم المفطر هذا وتحقيق المقام أن اليوم الواحد أي يوم كان لا يسع أكثر من صوم واحد بالضرورة فشهد رمضان لا يسع
كل يوم منه الا صوما واحدا ولما أوجب الله تعالى الصوم فيه صار الصوم الذي يسعه صوم فرض فلم يبق محلا لصوم آخر كيف ويؤيده
أيضا حديث رواه الفقهاء فإذا انسبح شعبان فلا صوم الا عن رمضان لانه نفي حقيقة غير صوم رمضان فلم يبق محلا فإمام هذا
الشهر كالباقي في حق صوم غير رمضان بخلاف يوم العيد فإن الشرع ماعين الصوم الواحد الذي يسعه بصفة بل حرم إيقاع
هذا فإن أوقع يكون صوما والموقع عاصيا فإذا ثبت أن الواحد الذي يسعه كل يوم من أيام هذا الشهر تعين بصفة الفرضية ولا
يسع صوما آخر حتى يكون غيره فالصوم المضاف إلى هذا اليوم وإن لم ينو بقيد الفرضية مساو في الصدق لصوم الفرض فلا إطلاق
والتعيين سواء ونيت به نية الصوم المضاف إليه المقيد بقيد النقلة في قوة الصوم الفرض والنفل ولو نوى على هذا الوجه بتأدي
الفرض وبلغوهذا التقييد فكذا ههنا هذا ما عندى ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا (الابنية المسافر) عند الامام أبي حنيفة
رجه الله تعالى لا يكفي لأداء الفرض إذا كان بنية نفل (الترخص) فرمضان في حقه كشعبان فلا يتأدى بنية واجب آخر
ولا نفل في رواية لذلك ولأنه لما رخص الفطر لمصالح بدنه فالأولى أن يرخص لمصالح دينه بدلالة النص ومن جملة مصالح دينه أن
يفرغ ذمته عن أداء واجب آخر وعلى هذا فيصح الفرض بنية النفل فإن مصلحة دينه تقتضي أن يقع عن الفرض وهذه رواية
أخرى أقوى بها ورد الشيخ ابن الهمام هذا الوجه بان الترخص لا يوجب أن يكون رمضان في حقه كشعبان بل هو يوجب حل
الفطر فحسب وأما عدم اتساع الوقت صوما آخر فجعله كما يدل عليه الحديث المروي بعومه وهذا كلام حق وإن شئت فشد
أركانه بما ذكر سابقا أن هذا اليوم كان لا يسع الا صوما واحدا وقد جعله الشرع بصفة الفرضية وليس صوما آخر حتى يجوز انصافه
بوصف سواء كان حلالا أو حراما والوجه الثاني أيضا ضعيف إذ لا شركة في المناط فإن اعتبار مصالح البدن يمكن بتجوز الاطلاق
فإن المحل صالح له بخلاف مصلحة أداء واجب آخر فأنها غير ممكنة إذا المحل ليس صالحا للصوم آخر غير الفرض كما علت وأما
الريض فقد اضطربت الأقوال فيه فني كشف المنار أنه يقع عن الفرض إذا ترخص بالبحقيقة الهجر وإذا صام بأن لا يجز

ليس اليه وان قلنا يعصى فهو خلاف الاجماع في الواجب الموسع وان قلنا ان كان في علم الله تعالى انك تموت قبل القدر فانت عاص وان كان في علمه ان تأخير ذلك التأخير فيقول وما يدري ماذا في علم الله فاسقتوا كم في حق الجاهل فلا بد من الجزم بالتحليل أو التحريم فان قيل فان جاز تأخيرها أبدا ولا يعصى اذ مات فأى معنى لوجوبه قلنا تحقق الوجوب بالله لم يحجز التأخير إلا بشرط العزم ولا يجوز العزم على التأخير إلا الى مدة يغلب على ظنه البقاء اليها كتأخير الصلاة من ساعة الى ساعة وتأخير الصوم من يوم الى يوم مع العزم على التفرغ له في كل وقت وتأخيرها لم يجز من سنة الى سنة فلو عزم المريض المشرف على الهلاك على التأخير شهرا أو الشيخ الضعيف على التأخير سنين وغالب ظنه أنه لا يعيش الى تلك المدة عصى بهذا التأخير وان لم يموت ووفق للعمل لكنه مأخوذ بموجب ظنه كالمعز اذا ضرب ضربا يهلك أو قاطع سلعة وغالب ظنه الهلاك ثم وان سلم ولهذا قال أبو حنيفة لا يجوز تأخيرا لمجان البقاء الى سنة لا يغلب على الظن وأما تأخير الصوم والزكاة الى شهر وشهرين فجاز لأنه لا يغلب على الظن الموت الى تلك المدة والشافعي رحمه الله يرى البقاء الى السنة الثانية غالباً على الظن في حق الشاب الصحيح دون الشيخ والمريض ثم المعز اذا فعل ما غلب ظنه السلامة فهلك ضمن لانه آثم لكن لانه أخطأ في ظنه والمخطئ ضامن غير آثم

(مسئلة) اختلفوا في أن ما لا يتم الواجب الابهل يوصف بالوجوب والتحقيق في هذا أن هذا ينقسم الى ما ليس الى المكلف كالقدرة على الفعل وكاليد في الكتابة وكالرجل في المشي فهذا الايوصف بالوجوب بل عدمه يمنع الإيجاب الاعلى مذهب من يجوز تكليف ما لا يطاق وكذلك تكليف حضور الامام الجمعة وحضور تمام العدة فإنه ليس اليه فلا يوصف بالوجوب بل يسقط بتعذر الواجب وأما ما يتعلق باختيار العبد فيقسم الى الشرط الشرعي والى الحسنى فالشرعي كالتطهارة في الصلاة يجب وصفه بالوجوب عند وجوب الصلاة فان إيجاب الصلاة إيجاب لما يصير به الفعل صلاة وأما الحسنى فكالسعي الى الجمعة والمشي الى الحج والى مواضع المناسك فينبغي أن يوصف أيضا بالوجوب اذا أمر البعيد عن البيت بالحج أمر بالمشي اليه لا محالة وكذلك اذا وجب غسل الوجه ولم يمكن الا بغسل جزء من الرأس واذا وجب الصوم ولم يمكن الا باسكال جزء من الليل قبل الصبح فيوصف ذلك بالوجوب ونقول ما لا يتوصل الى الواجب الابه وهو فمل المكلف فهو واجب وهذا أولى من أن نقول يجب التوصل الى

ولا يخفى ما فيه فان الرخصة منوطة بظن زيادة المرض أو تحققها واذا صام وازداد مرضه فينبغي أن يجوز عن واجب آخر عنده قال الشيخ ابن الهمام وحقق في المريض تفصيل بين أن يضره فتعلق الرخصة بخوف الزيادة فهو كالسافر وان كان المرض لفساد الهضم فتجوزها فان صام بنسبة النذر وقع عن الفرض وفي الشق الثاني أيضا خفاء كما اذا صام صاحب المرض الثاني واستضره وزاد مرضه فينبغي أن لا يقع عن فرض الوقت وروى الامام أبو الحسن الكرخي أن المريض والمسافر سيان وهو مختار صاحب الهداية هذا كله على رأيه وأما عند ههما فالصحيح والمريض والمقيم والمسافر سواسية في كفاية مطلق النية ونية المباين لاداء الصوم الوقت وهو الاشبه بالصواب كما قررنا ثم اعلم أنه نقل عن المصنف أن المريض الذي لا يضره الصوم والمكالم المرفق المسافر سواء في عدم المشقة فتجوز الافطار لاحدهما دون الآخر تحكم وليس كذلك فان الاحاديث الصحيحة قد دلت على عدم اعتبار المشقة في رخصة السفر وانعقد الاجماع حتى لم يرو خلاف فيه فابقي السفر على اطلاقه بخلاف المرض فان الظاهر أن ترخيص الافطار فيه للضرورة كيف وقبلما ينبجوا الانسان عن المرض فلو كان مطلقه مخصصا كان لا فتراضه فائدة بل يرتفع الصوم من البين اللهم الا قليلا كالمعذور فافهم (وقد لا يكون) المعيار (سببا) للوجوب (كالنذر المعين فيتأدى بطلاق النية ونية النفل الا في رواية) غير مختارة لانه كان للنادر في ذلك اليوم صوم واحد وكان له أن يصقه بصفة النفلية وغيرها ولما نذره صار واجبا فلا يتصف بالنفلية ولا يصح غير حتى يتصف بالنفلية فهذا اليوم بالقياس الى النفل كاللاني بالقياس الى الصيام كله فتغير النفلية وتبقى نية الصوم في هذا اليوم ومصدقه ليس الا المنذور فيصح (ولا يتأدى بنية واجب آخر) كالقضاء والكفارة (بلان) خلاف في رواية (بخلاف رمضان) فانه يصح بكل نية (فرق بين إيجاب الله تعالى (واجب العبد) فبإيجاب الله تعالى صام رمضان يوصف الفرض فلا يتصف بصفة أخرى ولا يمكن غير ليتصف وأما المنذور فإثما تبين بنذره وقد كان أيام العمر وقتا لاداء واجب آخر فنذره لا يخرج صوم اليوم عن قبول وصف الوجوب والالزام قلب المشروع وهو معصية ولا نذر بها وأما بطلان النفلية فكان فيه ما ذكرنا من الشارع فوق وقت النذر المعين محل لا يقع الصوم مع وصف الكفارة مثلا وان كان يقع

الواجب بما ليس بواجب اذ قولنا يجب فعل ما ليس بواجب متناقض وقولنا ما ليس بواجب صار واجبا غير متناقض فانه واجب لكن الاصل وجب بالايجاب قصدا اليه والوسيلة وجبت بواسطة وجوب المقصود وقد وجب كيفما كان وان كان علة وجوبه غير علة وجوب المقصود فان قيل لو كان واجبا لكان مقتضاها المقدار الذي يجب غسله من الرأس وماساكه من الليل قلنا قد وجب التوصل به الى الواجب وهو غير مقدر بل يجب مسح الرأس ويكفي أقل ما ينطلق عليه الاسم وهو غير مقدر فكذلك الواجب أقل ما يمكن به غسل الوجه وهذا التقدير كاف في الوجوب فان قيل لو كان واجبا لكان يثاب على فعله ويعاقب على تركه وتارك الوضوء لا يعاقب على ما تركه من غسل الرأس بل من غسل الوجه وتارك الصوم لا يعاقب على ترك الامساك ليلا قلنا ومن أنبا كم بذلك ومن أين عرفتم أن نواب البعيد عن البيت لا يزيد على نواب القريب في الحج وأن من زاد عمله لا يزيد ثوابه وان كان بطريق التوصل وأما العقاب فهو عقاب على ترك الصوم والوضوء وليس يتوزع على أجزاء الفعل فلامعنى لضافته الى التفاصيل فان قيل لو قدر على الاقتصار على غسل الوجه لم يعاقب قلنا هذا مسلم لانه انما يجب على العاخر ما القادر فلا وجوب عليه (مسئلة) قال قائلون اذا اختلطت منكوبة باجنبية وجب الكف عنهما لكن الحرام هي الاجنبية والمنكوبة حلال ويجب الكف عنها وعذا متناقض بل ليس الحرمة والحلل وصفان مباينان لهما بل هو متعلق بالفعل فاذا حرم فعل الوطء فما أتى معنى لقولنا ووطء المنكوبة حلال ووطء الاجنبية حرام بل هما حرامان احدهما بعله الاجنبية والاخرى بعله الاختلاط بالاجنبية فالاختلاف في العلة لا في الحكم وانما وقع هذا في الاوهام من حيث صاهي الوصف بالحلل والحرمة الوصف بالعجز والقدرة والسواد والبياض والصفات الحسية وذلك وهم ينهنا عليه اذ ليست الاحكام صفات للاعيان أصلا بل نقول اذا اشتبهت رخصة بنسائه بلدة فنكح واحدة حلت واحتمل أن تكون هي الرخصة في علم الله تعالى ولا نقول انها ليست في علم الله تعالى زوجة له اذ لا معنى للزوجة الا من حل وطؤها بشكاح وهذه قد حل وطؤها فهي حلال عنده وعند الله تعالى ولا نقول هي حرام عند الله تعالى وحلال عنده في طئه بل اذا ظن الحل فهي حلال عند الله تعالى ايضا وسيأتي تحقيق هذا في مسئلة تصويب المجتهدين أما اذا قال لزوجه احدا كما طالق فيجتمل أن يقال يحل وطؤها والطلاق غير واقع لانه لم يعين له محلا فصارت كما اذا ما عا أحده عديده ويحتمل انما انفويت واجب النذر فانكشف الفرق باتم وجهه فلا تصغ الى من يقول لافرق بين النذر ورمضان لانهم ما فرضان فلم يبق في الوقت مباينتهما شرعا فينبغي أن يتحدد حكمهما (والجذ وشبهين) شبه (بالمعاير) شبه (بالعيار) فانه لا يصح في عام واحد (الواحد) وبهذا شبه المعيار كالابسع الواجبا واحدا (ولا يستغرق فعله وقته) الذي هو أشهر الحج وهذا آية الاتساع وفيه أن العام الواحد بعض من الوقت فان وقته العمر كله فلا يصلح شبه بالمعيارية والافوق الصلاة ايضا معيار اذ بعضه لا يسع الامسلة واحدة ثم عدم استغراق فعله تمام الوقت لا يكفي للظرفية بل سعة الوقت بفعله آخر مثله وليس أشهر العام الواحد كذلك وهما وجه آخر للاشكال أي لكونه ذا شهي هو أن العام الاول لا يصلح الاجبا واحدا والتأخير عنه اتم فهو وقته والعام الآخر مشكوك فتعين للاداء فهذا الوجه معيار وان وحدا اعرام أخرى فهي ايضا صالحة لاداء الحج فوسع الوقت الذي هو العمر بها آخر وهذا الوجه صار ظرفا كذا ذكره القاضي الامام أبو زيد في الاسرار ولعل هذا الوجه هو مراد الامام فخر الاسلام بقوله ومعنى قوائمه مشكل أن وقته العمر وأشهر الحج في كل عام صالحة لادائه أم أشهر الحج من العام الاول وقت معين لادائه ويمكن حمل عبارة المتن عليه أيضا ثم هذا الوجه انما يتم على رأي الامام أبي يوسف رجه فانه يرى التجهيل واجبا وأما على رأي الامام محمد رجه الله فنسبة العمر اليه نسبة وقت الظهر اليه فان قلت الحج وان كان وقته العمر لكنه يحتمل الموت قيل ادرك العام الثاني فالعام الاول يحتمل أن يكون هو العمر فيتضيق الوقت ويحتمل أن يكون بعض العمر فيتسع قلت هذا لا يوجب وقوع التمهيد من الشارع بل مثله مثل الزكاة اذا تضيق بقر الموت والصلاة اذا تضيق بالتأخير بخلاف قول أبي يوسف رجه الله فان الوجوب عنده شرعا على الفور لاحتمال الموت فيتضيق شرعا فاذا عاش ولم يحج العام الاول تضيق الثاني شرعا وصار هو مع العام الاول موسما فافهم وتأمل فانه حقيق به (ومن ههنا) أي من أجل شبهه بالمعيار والظرف أعطى حكمين حكميهما قلنا (بتأدي فرضه بطلاق النسبة ويقع عن النفل اذ انواه) وانما لم يعكس لان النافلة تضاد الفرضية وليست مبطله له كإتي المعيار والاطلاق لا يضادها وأنت لا يذهب عليك أنه هل يصلح العام الاول للنفل أم لا وعلى الثاني يلزم

أن يقال حرمتا جميعا فإنه لا يشترط تعيين محل الطلاق ثم عليه التعيين واليه ذهب أكثر الفقهاء والتبع في ذلك موجب ظن
المجتهد أما المصير إلى أن أحدهما محرمة والأخرى منكوحة كما هو موهوم في اختلاط المنكوحة بالاجنية فلا ينقدح ههنا لأن ذلك
جهل من الأدعي عرض بعد التعيين وأما هنا فليس متعينا في نفسه بل يعلمه الله تعالى مطلقا أحدهما لا بعينها فان قيل إذا
وجب عليه التعيين فإنه تعالى يعلم ما سعيته فتكون هي المحرمة المطلقة بعينها في علم أنه تعالى وأما هو ومشكل علينا قلنا الله
تعالى يعلم الاشياء على ما هي عليه فلا يعلم الطلاق الذي لم يعين محله متعينا بل يعلمه فبالا لتعيين إذا علمه المطلق ويعلم أنه سعيته
ز ينبت مثلا فتعين الطلاق بتعيينه إذا عين لا قبله وكذلك نقول في الواجب المحرر الله تعالى يعلم ما سيعمله العبد من خلال الكفارة
ولا يعلمه واجبا بعينه بل واجبا غير معين في الحال ثم يعلم صيرورته متعينا بالتعيين بدليل أنه لو علم أنه يموت قبل التكفير وقبل التعيين
فيعلم الوجوب والطلاق على ما هو عليه من عدم التعيين (مسئلة) اختلفوا في الواجب الذي لا يتقدر بمحدود كدبر
الرأس والطما نيشة في الركوع والسجود ومدة القيام أنه إذا زاد على أقل الواجب هل توصف الزيادة بالوجوب فلو مسح جميع الرأس
هل يقع فعله بحملته واجبا أو الواجب الأقل والباقي ندب فذهب قوم إلى أن الكل يوصف بالوجوب لأن نسبة الكل إلى الأمر
واحد والامر في نفسه أمر واحد وهو أمر الإيجاب ولا يتميز البعض من البعض فالكل امتثال والاولى أن يقال الزيادة على الأقل
ندب فإنه لم يجب الأقل ما ينطلق عليه الاسم وهذا في الطما نيشة والقيام وما وقع متعاقبا أظهر وكذلك المسح إذا وقع متعاقبا وما
وقع من جملة معا وان كان لا يتميز بعضه من بعض بالإشارة والتعيين فيجتمعا أن يقال قدر الأقل منه واجب والباقي ندب وان
لم يتميز بالإشارة المندوب عن الواجب لأن الزيادة على الأقل لا عقاب على تركها مطلقا من غير شرط بدل فلا يتحقق فيه حد الوجوب
(مسئلة) الوجوب ببيان الجواز والاباحة بمجده فلذلك قلنا يقضى بخطأ من ظن أن الوجوب إذا نسخ بقى الجواز بل الحق أنه
إذا نسخ رجع الأمر إلى ما كان قبل الوجوب من تحریم أو اباحة وصار الوجوب بالنسخ كأن لم يكن فان قيل كل واجب فهو
جائز وزيادة الجائز ما لا عقاب على فعله والواجب أيضا لا عقاب على فعله وهو معنى الجواز فإذا نسخ الوجوب فكأنه أسقط

أن يصبح بنية التفضل أيضا وعلى الاول فلا يكفي الاطلاق فان المؤدى لم يتعين للفرض وأيضاً الواجب وان كان واجبا فوريا
لكن غاية حرمة غيره لأنه صار الوقت في حق ما عداه كالمحرّم فلا بد من نية التعيين بخلاف شهر رمضان والحق في وجهه أن
في الحج توسعة حتى يحكم (١) رسول الله صلى الله عليه وسلم تلك المرأة أن حج ابنك وكان غير عاقل فأم كفتي بنية أمه فأولى أن يصبح
بنية مطلقة من الحاج وأما التفضيلة فمأذاة بالكلية فلا يصح بنيتها إذ والله أعلم بمراد عباده وهو علام الغيوب (مسئلة) إذا
كان الواجب موسعا لجميع الوقت وقت لادائه فيتميز المكلف أن يأتي به في أي وقت شاء من وقته المقدّر ولا يترتب في كل
الوقت (قال القاضي) أبو بكر الباقلاني (وأكثر الشافعية الواجب في كل وقت الفعل أو العزم بدلا وتعين) الفعل
(آخره لا يوجبون) أي هؤلاء (تحدد العزم في كل جزء) حتى إن أدخل بالعزم في الجزء الثاني عصي (بل) يجوز أن يكون
مذهبهم العزم (الاول) فمسح انسحاب النية إلى أن يتضيق (فلا يرد ما في المنهاج أن البدل متعدد والمبدل واحد) وذلك
لم يوجد في الشرع وجه عدم ورودنا لأن نسلم تعدد البدل فإنه لم ينص عليه فيجوز أن يكون واحدا منسجبا انسحاب النية وأما إذا
وجد العزم فليس كل بدلا بالذات بل البدل أحدهما الموجود في ضمنهما كما في خصال الكفارة إذ خصوص الاول والثاني لا دخل
له في البدلية (على أن) البدل أيضا متعدد فان (ايقاعات الفعل بعدد الاجزاء) أي عدد أجزاء الوقت ولا شك أن تلك
الايقاعات واجبة بدلا فإنه ان لم يؤد في أول الوقت فيجب الايقاع الثاني وهكذا فكذا أعزاهم متعددة (فتساوى) الايقاعات
(الاعزاهم) الأبدال فان قيل الواجب ليس الا الصلاة ولا تعدد فيها وإنما تعدد في الايقاعات الجزئية فالبدل واحد والبدل
كثير قلت العزم المطلق عزم واحد بدل الصلاة المطلقة وجزئياته كجزئياته فان قلت الشرع إنما أوجب صلاة واحدة
لا صلوات لكن موسعا فيجب في كل جزء بدلا صلاة واحدة والعزم البدل ان كان هو الواحد الموجود في الجزء الاول المنسحب إلى
الآخر فهذا هو الجواب الاول والآخر لم تعدد الأبدال قطعا قلت هب الواجب من الشرع صلاة واحدة لكن لا بوحدة متعينة

(١) قوله حتى حكم الخ كذا بالاصول التي عندنا وأصل العبارة في شرح محمد عبد الحق هكذا ان في الحج توسعة حتى يحكم رسول الله
صلى الله عليه وسلم بصحة حج صبي غير عاقل مع أمه فاكفتي الخ والحديث في مسأله وغيره رفعت امرأه صبيها لها فقالت يا رسول الله
الهداج قال نعم ولك أجر اه كتيبه مصححه

العقاب على تركه فيبقى سقوط الخطأ على فعله وهو معنى الجواز قلنا هذا كقول القائل كل واجب فهو نذوب وزيادة فإذا نسخ
الوجوب بقي النذوب ولا قائل به ولا فرق بين الكلامين وكلاهما وجه بل الواجب لا يتضمن معنى الجواز فان حقيقة الجواز التخير
بين الفعل والترك والتساوي بينهما بتسوية الشرع وذلك مني عن الواجب وذكر هذه المسئلة ههنا أولى من ذكرها في كتاب
النسخ فانه نظري حقيقة الوجوب والجواز لا في حقيقة النسخ (مسئلة) كما فهمت أن الواجب لا يتضمن الجواز فافهم
أن الجواز لا يتضمن الأمر وأن المباح غير ما مور به لنتناقض حديهما كما سبق خلافا للحنفي فانه قال المباح ما مور به لكنه دون
النذوب كما أن النذوب ما مور به لكنه دون الواجب وهذا محال اذا الامر اقتضاه وطلب والمباح غير مطلوب بل ما دون فيه ومطلق
له فان استعمل لفظ الامر في الاذن فهو يتحوز فان قيل ترك الحرام واجب والسكون المباح ترك به الحرام من الزنا والسرقه
والسكوت المباح أو الكلام المباح ترك به الكفر والكذب وترك الكفر والكذب والزنا ما مور به قلنا قد ترك بالتدب حرام
فليكن واجبا وقد ترك به الحرام حرام آخر فليكن الشيء الواحد واجبا حراما وهو تناقض ويزعم هذا على مذهب من زعم أن الامر
بالشيء نهي عن ضده والنهي عن الشيء أمر باحدا أضداده بل يلزم عليه كون الصلاة حراما اذا تحرم (١) بهما من ترك الزكاة
الواجبة لانه أحد أضداد الواجب وكل ذلك قياس مذهب هؤلاء لكنهم لم يقرؤوا به فان قيل فالمباح هل يدخل تحت التكليف
وهل هو من التكليف قلنا ان كان التكليف عبارة عن طلب ما فيه كلفة فليس ذلك في المباح وان أريد به ما عرف من جهة
الشرع اطلاقه والاذن فيه فهو تكليف وان أريد به أنه الذي كاف اعتقاد كونه من الشرع فقد كلف ذلك لكن لا بنفس الاباحة
بل بأصل الايمان وقد سماه الاستاذ أبو اسحق رحمه الله تكليفا بهذا التأويل الاخير وهو بعيد مع أنه نزاع في اسم فان قيل فهل
المباح حسن قلنا ان كان الحسن عبارة عما فاعله أن يفعله فهو حسن وان كان عبارة عما أمر بتعظيم فاعله والثناء عليه أو
وجب اعتقاد استحقاقه للثناء والقيح ما يجب اعتقاد استحقاق صاحبه للذم أو العقاب فليس المباح بحسن واحترزا باعتقاد
الاستحقاق عن معاصي الانبياء فقد دل الدليل على وقوعها منهم ولم يؤمر باهانتهم وذمهم لكننا اعتقد استحقاقهم لذلك مع
بل أي وحده كانت فان الواجب الصلاة في أي جزء وقعت ولا شك أن الصلاة الواقعة في الجزء الاول جزئي وفي الجزء الثاني جزئي
آخر فاذا لم يؤد في أول الجزء فيجب عليه الاداء في جزء آخر بل ايقاعها في جزء آخر وكذا الاعزام فتدبر لأن الواجب واحد
موجود في هذه الجزئيات بالذات والاعزام قد كثرت في الوجود فلا جواب الا الاول (و) نقل (عن بعض الشافعية وقيل بل
عن بعض المتكلمين وقته أوله فان أخره ففضاء) فينبغي على هذا أن يأثم بالتأخير عن أول الوقت (و) روى (عن بعض
الحنفية) العراقيين ليس كل الوقت وقتا للواجب (بل أخره) وقته (فان قدمه فنقل يسقط به الفرض) كالوضوء قبل
الوقت ونسب في المنهاج هذا القول الى الحنفية وهذه النسبة غلط وما قال بعض شروحه انهم قالوا ليس في أول الوقت واجب
الاداء ففقه أنه نقل لا محله فان نفس الوجوب لا يوجب تغلية المأق به بل ينافيها ولو أتى به المكافأ في الواجب قطعا (قال
الامام أبو الحسن) (الكرخياني) المؤدى في غير الآخر (بصفة التكليف الى آخر الوقت فاقدمه واجب) والافتقل
(لنا أن الامر وسع وقت الفعل) وخير المكلف بالاداء في أي وقت شاء (لانه لو أتى في أي جزء لا يعد عاصيا بالاجماع) القاطع
قبل حدوث هذه الآراء (والنعين) بأول الوقت أو أخره (تضييق) منافع التوسعة (والتخيير بين الفعل والعزم) كما في قول
القاضي (زيادة) على توسعة الأمر من غير دلائل (واستدل بأن المعنى في غير الآخر) بل في الوسط (عمثل) فليس
الواجب في الاول والاخر الا الامثال ثم هو عمثل (لكونه مصليا قطعاً لا كونه آتيا بأحد الامرين) فبطل قول القاضي
(وربما تمنع المقدمة) المذكورة فانها كيف يساهم القاضى (فقبل انها يجمع عليها اجماعا قطعيا) فلا يصح المنع (أقول)
الاجماع على الامثال بها بخصوصها في كل جزء فرع الاجماع على وجوبها فيه (لان الامثال اداء الواجب كما وجب) وقد
تقدم الخلاف فيه (فلا اجماع) (فتأمل) اشارة الى منع الفرعية مستنداً بان الامثال في وقت أعين من الوجوب فيه والجواب
أننا أردناه اثبات المأمور به على وجهه وهذا لا يحصل الا بالاثبات كما وجب والآن نقول في تقرير الدليل ان خروج المصلي
في غير الآخر عن عهدة التكليف انما هو لا تيان الصلاة لا تيان أحد الامرين والاجماع على هذا لا يتوقف على الاجماع على
الوجوب الموسع تدبر قال الواقف الامرار قدس سره ان خروج عن عهدة التكليف فرع وجودها والعهدة هي الوجوب ثم لو حرر
(١) قوله اذا التحرم بهما من ترك الزكاة الخ كذا باصليين بيدنا وعبارته فيما سألني اذا ترك بها الزكاة الواجبة على الفور اهـ معجمه

تفضل الله تعالى بإسقاط المستحق من حيث أمرنا بتعظيمهم والشأن عليهم (مسئلة) المباح من الشرع وقد ذهب بعض المعتزلة إلى أنه ليس من الشرع اذ معنى المباح رفع الحرج عن الفعل والترك وذلك ثابت قبل السمع فعنى اباحة الشرع شيئا أنه تركه على ما كان عليه قبل ورود السمع ولم يغير حكمه كل ما لم يثبت تحريمه ولا وجوبه بقى على النقي الاصلى فغير عنه بالمباح وهذا غور وكشف الغطاء عنه أن الافعال ثلاثة أقسام قسم بقى على الاصل فلم يرد فيه من الشرع تعرض للبصر بح اللفظ ولا بدليل من أدلة السمع فنبغى أن يقال استمر فيه ما كان ولم يتعرض به السمع فليس فيه حكم وقسم صرح الشرع فيه بالتحريم وقال ان شئت فافعلوه وان شئت فاتركوه فهذا خطاب والحكم لا معنى له الا لخطاب ولا سبيل الى انكاره وقد ورد وقسم ثالث لم يرد فيه خطاب بالتحريم لكن دل دليل السمع على نفي الحرج عن فعله وتركه فقد عرف بدليل السمع ولو لا هذا الدليل لكان يعرف بدليل العقل نفي الحرج عن فاعله وبقاؤه على النقي الاصلى فهذا فيه نظرا اذا جتمع عليه دليل العقل والسمع وفي الطرفين الآخرين أيضا نظر اذ يمكن أن يقال قول الشارع ان شئت ففهم وان شئت فافعل ليس بتجديد حكم بل هو تقرير للحكم السابق ومعنى تقريره أنه ليس بغير أمره بل يتركه على ما هو عليه فليس ذلك أمر احادنا بالشرع فلا يكون شرعا وأما الطرف الآخر وهو الذى لم يرد فيه خطاب ولا دليل فيمكن أيضا انكاره بان يقال قد دل السمع على أن ما لم يرد فيه طلب فعل ولا طلب تركه فالمكلف فيه مخير وهذا دليل على العموم فيما لا يتناهى من الافعال فلا يبقى فعل الامدلول عليه من جهة الشرع فتكون اباحته من الشرع والا عورض أن الاباحه من جهة الشرع تقرير لا تغيير وليس مع التقرير تجديد أمر بل ببيان أنه لم يجدد فيه أمر ا بل كفى عن التعرض له وسأبقى لهذا تحقيق في مسئلة اقامة الدليل على النافي

(مسئلة) المنسوب مأموره وان لم يكن المباح مأموره لان الامر اقتضاء وطلب والمباح غير مقتضى أما المنسوب فانه مقتضى لكن مع اسقاط الذم عن تاركه والواجب مقتضى لكن مع ذم تاركه اذا تركه مطلقا وتركه كبدله وقال قوم المنسوب غير محل تحت الامر وهو فاسد من وجهين أحدهما أنه شاع في لسان الغلواء أن الامر ينقسم الى أمر ايجاب وأمر استحباب وما شاع أنه ينقسم الى أمر اباحة وأمر ايجاب مع أن صيغة الامر قد تطلق لارادة الاباحه كقوله تعالى واذا حلتم فاصطادوا فاذا

الكلام على طريقة المنع وجعل المذكوسند الارتفع هذا القيل والقال من الذين قد تدر (ثم أقول الخصم لا يقول بالبديلة من الطرفين) بأن تكون الصلاة بدلا من العزم والعزم من الصلاة (كنهصال الكفارة بل) ههنا الصلاة (أصل) والعزم (خلف) فالامتنال بالصلاة بتخصصها) لكونها أصلا (لا يضره) كأن الامتنال بوضوء المذنب لكونه أصلا لا يضر وجوب التيمم بدلا منه فتأمل فانه دقيق القاضى وشيعته (قالوا لوانى بأحدهما جزءا ولو أدخل بهما معنى) فالواجب أحدهما قلنا العصبان ممنوع) على تقدير الاخلال بهما (كيف وكثيرا ما لا يوجد في أول الوقت الفعل أو ارادته) فنبغى أن بعضى و (لوقيل أريد) بالعزم (عدم ارادة الترك قلنا) مسلم أنه واجب لكن (هو من أحكام الايمان) لا دخل فيه للوقت ولا يصلح بدلا عن الفعل فان المؤمن يجب عليه أن لا يترك الترك للواجب (الأتى لو أدخل بالعزم بأن اراد الترك عصى وان لم يدخل الوقت فافهم) قال (في البديع) لابطال قول القاضى (لو كان العزم بدلا) عن الصلاة (يسقط به المبدل كسائر الابدال) وليس كذلك فان الصلاة لا تسقط حتى قال انا يتعين آخر (والجواب منع الملازمة بل اللازم سقوط الوجوب وقد التزموه) فانه يسقط الوجوب في ذلك الحين وأما في الآخر فلا بد له وفيه نظر ظاهر فانه اذا أتى بالمبدل مرة سقط وجوب البدل والمبدل فتم امتثال الامر فانه لا يقتضى التكرار فان وجب واجب بأمر آخر فهذا واجب آخر ولا كلام فيه فتأمل وهذا ما عندى وأيضا يلزم أن لا يكون المؤدى به من العزم في وسط الوقت ممتثلا لعدم بقاء الوجوب والامتنال حقيقة ليس الأداء الواجب كما وجب اللهم الآن يلتزم ويقول نفل يسقط به الفرض وأيضا يلزم أن لا يصح هذا المؤدى لانه ان أدى بنية أداء الواجب فلا واجب وان أدى بنية النفل أو مطلق النية فلم يذهب اليه أحد في الموضع فتأمل وأنصف فانه دقيق بعض الحنفية (قالوا لو كان واجبا ولا عصى بتأخيره) وفي الكشف بعبارة أخرى الايجاب في أول الوقت والتحريم في متناهيان لان الايجاب يقتضى المنع عن الترك والتحريم يجوز (قلنا) اللزوم (ممنوع وانما يلزم لو كان) الوجوب (مضيقا) بل انما وجب موسعا ولا تنافي فان الوجوب الموسع مانع عن الترك في كل الوقت والتحريم انما هو في أجزاء الوقت بشرط أن لا يحل به في كل

قضيت الصلاة فانتشروا الثاني ان فعل المندوب طاعة بالاتفاق وليس طاعة لكونه مرادا اذا الامر عندنا يفارق الارادة ولا لكونه موجودا واحداً ولذاته أو وصفة نفسه ان يجري ذلك في المباهات ولا لكونه متابعاً عليه فان المأمور وان لم ينب لم يعاقب اذا امتثل كان مطيعاً وانما الثواب والترغيب في الطاعة ولأنه قد يحيط بالكفر ثواب طاعته ولا يخرج عن كونه مطيعاً فان قيل الامر عبارة عن اقتضاء جازم لا تخيير معه والتدب مقرر بتجوز الترتيب والتخيير فيه وقولكم انه يسمى مطيعاً يقابله أنه لو ترك لا يسمى عاصياً قلنا التدب اقتضاء جازم لا تخيير فيه لان التخيير عبارة عن التسوية فاذا رجح جهة الفعل ربط الثواب به ارتفعت التسوية والتخيير وقد قال تعالى في المحرمات أيضاً فمن شاء فليؤم ومن شاء فليكنه فلا ينبغي أن يظن أن الامر اقتضاء جازم بمعنى أن الشرع يطلب منه شيئاً لنفسه بل يطلب منه لما فيه من صلاحه والله تعالى يقتضي من عباده ما فيه صلاحهم ولا يرضى الكفر لهم وكذلك يقتضي التدب لنيل الثواب ويقول الفعل والترك سنان بالإضافة التي أما في حقه فلا مساواة ولا خيرة اذ في تركه ترك صلاحك وثوابك فهو اقتضاء جازم وأما قولهم انه لا يسمى عاصياً فسيببه أن العصيان اسم ذم وقد أسقط الذم عنه نعم يسمى مخالفاً وغير ممثل كما يسمى فاعله موافقاً ومطيعاً (مسئلة) اذا عرفت أن الحرام ضد الواجب لانه المقضي تركه والواجب هو المقضي فعله فلا يخفى عليك أن الشيء الواحد يستحيل أن يكون واجباً حراماً طاعة معصية لكن ربما يخفى عليك حقيقة الواحد فالواحد ينقسم الى واحد بالنوع والى واحد بالعدد أما الواحد بالنوع كالسجود مثلاً فانه نوع واحد من الأفعال فيجوز أن ينقسم الى الواجب والحرام ويكون انقسامه بالوصف والاضافات كالسجود لله تعالى والسجود للصنم اذا أحدهما واجب والاخر حرام ولا تناقض وذهب بعض المعتزلة الى أنه تناقض فان السجود نوع واحد مأمور به فيستحيل أن ينهى عنه بل الساجد للصنم عاص بقصد تعظيم الصنم لا بنفس السجود وهذا خطأ فاحش فانه اذا انفار متعلق الامر والنهي لم يتناقض والسجود للصنم غير السجود لله تعالى لان اختلاف الاضافات والصفات يوجب المغايرة اذ الشيء لا يغير نفسه والمغايرة تارة تكون باختلاف النوع وتارة باختلاف الوصف وتارة باختلاف الاضافة وقد قال الله تعالى لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله وليس المأمور به هو المنهى عنه والاجماع منعقد على أن الساجد للشمس عاص

الوقت بعض الشافعية قالوا لو كان واجباً في الآخر لما صح في الاول قلنا ممنوع وانما يلزم لو كان فيه بخصوصه بل هو موسع من الاول الى الآخر (مسئلة * السبب في) الواجب (الموسع الجزء الاول عيناً عند الشافعية للسبب) وعدم المزاحمة من الجزء الآخر (وعند عامة الحنفية) ليس السبب الجزء الاول عيناً (بل موسعاً الى الاخير كالمسبب) فانه موسع وأراد بتوسيع السببية انتقالها يعني أن السبب الجزء الاول أن اتصل به الاداء حصل المقصود وتقرر السببية والافاق الثاني وهكذا الى الاخير (وعند) الامام (زفر) الانتقال (الى ما سيع الأداء) وبعده لاسبية فن صار أهلاً في الجزء الذي لا يسعه لا تحب الصلاة عليه عنده وعندنا تحب وسيجيء ان شاء الله تعالى (وبعد الخروج) أي بعد خروج الوقت ولم يؤد (فالكل) سبب (وروي عن أبي اليسر أن) الجزء (الاخير) من الوقت (متعين حينئذ) أي حين الخروج للسببية (واستدل) أولاً (بالاجماع على الوجوب على من أسلم أو بلغ في وسط الوقت) وبالجملة صار أهلاً فيه ولو كان السبب الجزء الاول عيناً لما وجب عليه والالزام الثبوت من غير سبب وان شئت فاقرب من الاهليات متعاقبة في أجزاء متعاقبة الى الاخير فلا يتعين جزءه بالسببية (ويمكن أن) يجاب (يقال انه) أي الجزء المدرك (الاول في حقهما فتدبر) وهذا لا يصلح من قبل الشافعية وانما هو احداث احتمال آخر والقول بان السبب الجزء الاول المقارن للاهلية واستدل ثانياً بان السبب اما الكل فيلزم أن لا تصح الصلاة بعده ابعاد قضاء الوقت واما الاول بعينه فيلزم أن يكون المؤدى في الوسط قضاء واما جزءه أخيراً بعينه فيلزم أن لا يصح الاداء قبله فتعين أن يكون كل سبب على جهة الانتقال وفيه نظر لان الغصم أن يختار الثاني ويقول سببته ليس للوجوب المقتضى حتى يلزم كون المؤدى في الوسط قضاء بل السببية للوجوب الموسع فهو مقض الى شغل ذمة المكلف بالاداء في أي جزء من أجزاء الوقت بعينه ولا يؤخر عنه كافي خصال الكفارة الواجب أحد الاشياء مخيراً وشيئاً الشئ ابن الهمام أركان سببية الاول عيناً بان انتقال السببية يوجب أن يكون أداء المسبب معترفاً للسببية وهو قلب الموضوع السببية لانه تقرر السببية على هذا الرأي على الجزء المقارن للاداء فالجزء المقارن لا يعرف بالاداء وهذا ليس بشئ لان السبب عندنا الجزء

بنفس السجود والقصد جميعاً فقولهم إن السجود نوع واحد لا يفتي مع انقسام هذا النوع إلى أقسام مختلفة المقاصد المقصود
هذا السجود تعظيم الصنم دون تعظيم الله تعالى واختلاف وجوه الفعل كاختلاف نفس الفعل في حصول الغيبة أو ارفعة للتضاد
فإن التضاد انما يكون بالإضافة إلى واحد ولا وحدة مع المغايرة (مسئلة) ما ذكرناه في الواحد بالنوع فظاهر أن الواحد
بالتعيين كصلاة زيد في دار معصومة من عمر وغيره في الصلاة فعل واحد بعينه هو مكسبه ومتعلق قدرته فالذين سلوا في
النوع الواحد نازعوا ههنا فقالوا لا تصح هذه الصلاة اذ يؤدي القول بصحتها إلى أن تكون العين الواحدة من الأفعال حراماً
واجباً وهو متناقض فقبيل لهم هذا اختلاف إجماع السلف فانهم ما أمروا الطلبة عند التوبة بقضاء الصلوات المؤداة في الدور
المعصومة مع كثرة وقوعها ولا نهوا الطالبين عن الصلاة في الأراضي المعصومة فاشكل الجواب على القاضي أبي بكر رحمه الله
فقال يسقط الوجوب عندها لا به دليل الإجماع ولا يقع واجبالاً الواجب ما يثاب عليه وكيف يثاب على ما يعاقب عليه وفعله
واحد هو كون في الدار المعصومة وصحوده ركوعه أو كونه في كل حالة من أحواله وإن الحاد منه إلا كونه لا غيراً وهو معاقب عليها من غلب عليه الكلام
قطع بهذا النظر إلى اتحاد كونه في كل حالة من أحواله وإن الحاد منه إلا كونه لا غيراً وهو معاقب عليها من غلب عليه الكلام
متقرر بما هو معاقب عليه ومطيعاً بما هو به عاص وهذا غير مرضي عندنا بل نقول الفعل وإن كان واحداً في نفسه فإذا
كان له وجهان متغايران يجوز أن يكون مطلوباً من أحد الوجهين مكرهاً من الوجه الآخر وانما الحال أن يطلب من الوجه الذي
يكبر بعينه وفعله من حيث أنه صلاة مطلوب ومن حيث أنه غضب مكره والغضب معقول دون الصلاة والصلاة معقولة دون
الغضب وقد اجتمع الوجهان في فعل واحد ومتعلق الأمر والنهي الوجهان المتغايران وذلك يعقل من السيد أن يقول لعبده
صل اليوم ألف ركعة وخط هذا الثواب ولا تدخل هذه الدار فإن ارتكبت النهي ضربت وإن امتثلت الأمر اعتقتك فاطم
الثوب في الدار وصلى ألف ركعة في تلك الدار فيحسن من السيد أن يضربه ويعتقه ويقول أطاع بالخياطة والصلاة وعصى
بدخول الدار فكذلك فيما نحن فيه من غير فرق فالفعل وإن كان واحداً فقد تضمن تحصيل أمرين مختلفين يطلب أحدهما
ويكره الآخر ولورعى سهما واحداً إلى مسلم بحيث يرق إلى كافر وإلى كافر بحيث يرق إلى مسلم فإنه يثاب ويعاقب ويملا سلب

الاول وبه ثبت الواجب في الزمة فإن أدى فيها أو لا انقضى هذا الجزء وتحقق آخر فهو مقضى إلى ثبوت الواجب وهكذا وليس
فيه كون الجزء المقارن بما هو مقارن سباحتي يلزم ما ذكر قال واقف الأمر إلى أي قدس سره والوجوب الذي حدث من الجزء
الاول هل بقي أم ارتفع على الاول يلزم بسببية الجزء الثاني أما تحصيل الحاصل أو وجوباً وهما باطلان والثاني تصادمه
الضرورة الوجدانية ولا أقل من أنه قول نظري من غير حجة وأيضاً السببية ليست باعتبار ما بل هي أمر اعتبره الشارع
فاذا كان الجزء الاول سبباً باعتبار الشارع فإذا أدركه الأهل وجب المسبب فلا يرتفع لعدم الاداء فلا انتقال كيف ولم يخرج
المكلف عن عهدة التكليف الذي أفنى إليه السبب فالسبب في السببية كما كان وتحقيق المقام أن الوقت كل جزء منه
صالح للسببية كما يظهر فيما إذا فرضت الاهليات متعاقبة فتعين البعض دون البعض تحكم فالسبب للوجوب جزء مأمور أجزاء
هذا الوقت ثم الوجوب موسع في كل جزء منه يصح أداء الواجب والفعل الموجود في جزء غير الموجود في جزء آخر ضرورة أن
الصلاة حركات وسكنات والزمان من مشخصاتها ففي الجزء الاول كانت الحقيقة الصلاة مطلوبة فيه فإن أدى فيها أو اصارت
في الجزء الثاني مطلوبة وهكذا فالسبب الجزء الاول لأن نفسه بل لكونه جزءاً ما فإن أدى فيه تقرر السببية عليه وتفرغ الزمة
والافوجد الجزء الثاني فهو السبب لآلانه هو بخصوصه بل لانه جزء مأمور أجزاء هذا الوقت لكن اشغل زمة المكلف بالاداء
في جزء آخر في شخص آخر وهكذا وهذا هو المعنى بانتقال السببية ومغايرة الايقاعات بهذا الوجه كافية والاستدلال الثاني
الذي عليه مدلول الأئمة لا يقيس على السببية جزء ما بعينه وإذا خرج الوقت ولم يودنسب إلى كل الوقت لآلانه كل كيف ولم يكن له
دخل في الاداء ما لا يكون له دخل في القضاء بل لاشتماله على السبب الذي هو جزء ما هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام والتكلاان
على المفصل المنع (فرع مع عصر يومه في) الجزء (الناقص) وهو وقت اجراء الشمس لان السببية قد انتقلت
اليه بقصانه أو جب ناقصاً أدى كما يجب (لا) عصر (أمسه) أي لا يصح قضاء العصر اليوم الآخر (لان سببه) أي
عصر الامس (أي الجملة) من الوقت (ناقص من وجه) دون وجه فالواجب به لا يكون ناقصاً من كل وجه (فلا يثاى

الكافر ويقتل بالمسلم قصاصا تضمن فعله الواحد أمرين مختلفين فان قيل ارتكاب المنهي عنه اذا أخل بشرط العبادة أفسدها بالاتفاق ونية التقرب بالصلاة شرط والتقرب بالمعصية محال فكيف ينوي التقرب فالجواب من أوجه الاول أن الاجماع اذا انعقد على صحة هذه الصلاة فليعلم به بالضرورة أن نية التقرب ليلزم بشرط أونية التقرب بهذه الصلاة يمكن وأبوهائهم والحياف ومن خالف في صحة الصلاة مسبوق بالاجماع الامة على ترك تكليف الظلة قضاء الصلوات مع كثرتهم وكيف ينكر سقوط نية التقرب وقد اختلفوا في اشتراط نية الفرضية ونية الاضافة الى الله تعالى فقال قوم لا يجب الا أن ينوي الظهراً والعصر فهو في محل الاجتهاد وقد ذهب قوم الى أن الصلاة تجب في آخر الوقت والصبي اذا صلى في أول الوقت ثم بلغ آخره أجزاء ولو بلغ في وسط الوقت مع أنه لا يتحقق الفرضية في حقه فان قيل من نوى الصلاة فقد تضمنت نية التقرب قلنا اذا أصبحت الصلاة بالاجماع واستحال نية التقرب فبطلت تلك النية ويصح أن يقال تعلقت نية التقرب ببعض أجزاء الصلاة من الذكر والقراءة وما لا يراهم حق المعصوب منه فان الاكوان هي التي تتناول منافع الدار ثم كيف يستقيم من المعتلة هذا وعندهم لا يعلم المأمور كونه مأمورا ولا كون العبادة واجبة قبل الفراغ من الامتثال كما سيأتي فكيف ينوي التقرب بالواجب وهو لا يعرف وجوبه الجواب الثاني وهو الاصح أنه ينوي التقرب بالصلاة ويعصى بالغصب وقد بينا انفصال أحدهما عن الآخر ولذلك يحذف المصلي من نفسه نية التقرب بالصلاة وان كان في دار مغمورة لأنه لو سكن ولم يفعل فعلا لكان غاصبا في حالة النوم وعدم استعمال القدرة وانما يتقرب بأفعاله وليس تلك الافعال شرطا لكونه غاصبا فان قيل هو في حالة القعود والقيام غاصب بفعله ولا فعل له الا قيامه وقعوده وهو متقرب بفعله فيكون متقربا بعين ما هو غاصب به قلنا هو من حيث أنه مستوف منافع الدار غاصب ومن حيث أنه في بصورة الصلاة متقرب كما ذكرناه في صورة الخياطة اذ قد يعقل كونه غاصبا ولا يعلم كونه مصليا ويعلم كونه مصليا ولا يعلم كونه غاصبا فلهما وجهان مختلفان وان كان ذات الفعل واحدا الجواب الثالث هو اننا نقول بهم تشكروا على القاضى رحمه الله حيث حكم بأن الفرض يسقط عندها لا بهادليل الاجماع فلم أنه معصية ولكن الامر لا يدل على الاجزاء اذا أتى بالمأمور ولا النهي يدل على عدم الاجزاء بل يؤخذ الاجزاء من دليل آخر كما سيأتي فان قيل هذه المسئلة

بالناقص من كل وجه واعترض بلزوم صحته اذا وقع بعضه في الناقص وبعضه في الكامل بان شرع في الكامل وأتم في الناقص (فعدل) منه (الى أن الكل كامل اعتبارا بالعلية) فان أكثر الاجزاء كاملة وللا أكثر حكم الكل (فالواجب به كامل من كل وجه) ويرد عليه أنه يلزم أن يصح اذا أدى أكثر الاجزاء في الكامل وأقل في الناقص فان المؤدى كامل باعتبار الغلبة كالسبب فالاولى أن يقال ان سببية الجملة ليست الا لأنها مشتملة على جزء مما من ثلاث الاجزاء ولا نقص في هذا المطلق وانما هو في خصوص مادة تحقة في وقت الاجرار (فورد من أسلم في الناقص فلم يصل فيه لا يصح) عصر القضاء (في ناقص غيره مع تعذر الاضافة في حقه الى الكل) فانه لم يكن أهلا فيه فالسبب ليس في حقه الا الناقص فينبغي أن يصح في ناقص غيره ولا يبعد أن يقال ان سببية الناقص ليست باعتبار خصوصه بل لما هو مصداق للمطلق وهو كامل لانقص فيه انما للنقص في الخصوص فقط وانما صح عصر اليوم مع أن سببه أي المطلق كامل لان الإيجاب لم يكن منه الا بالاداء فيه فقد وجب ناقصا وفيه أن وجوب القضاء بعينه وجوب الاداء ولما كان وجوبه لذلك كان وجوب القضاء أيضا ناقصا في ناقص فتأمل (فأجيب بفتح عدم الصحة فانه لا راية عن المتقدمين فيلزم الصحة) هذا مختار الامام نفع الاسلام وقال شمس الأئمة لا يصح وهو المختار وأشار اليه بقوله (والحق أن لانقص في الوقت لذاته) فان الوقت وقت كسائر الاوقات ولذا تصح فيه عبادات أخرى (وانما يلزم) النقص (الاداء) للصلاة (بالعرض) لوقوع التشبه بعبادة الكفار فان الشمس تطلع وتغرب مع قرن الشيطان فيعبد فيه (فيجمل) هذا النقص (في الاداء لشرفه) وكما له الاوقات هذا الكمال (دون غيره) أي غير الاداء فان فيه اختيارا للنقصان مع امكان الاجتناب عنه فلا يصح هذا والله اعلم بحقيقة الحال * مسئلة * لا ينفصل الوجوب عن وجوب الاداء في الواجب (البدني عند الشافعية بخلاف) الواجب (المالي كالزكاة) فانها عنده قبل الحول كانت نفسها واجبة دون أدائها فانه يجب بعد الحول (بدليل عدم الأثم بالتأخير) من وقت تلك النصاب الى حولان الحول فان مات قبله لا يؤاخذ بها (والسقوط بالتبجيل) قبل حولان الحول بنية الفرض فعلم أن نفسها واجبة

احتمادية أم قطعية قلنا هي قطعية والمصيب فيها واحد لان من صحح أخذ من الاجماع وهو قاطع ومن أبطل أخذ من التضاد الذي بين القرينة والمعصية ويدعي كون ذلك محالاً بدليل العقل فالمسئلة قطعية فان قيل ادعيتم الاجماع في هذه المسئلة وقد ذهب أحد بن خنبل الى بطلان هذه الصلاة وبطلان كل عقد منهى عنه حتى البيع في وقت النداء يوم الجمعة فكيف تتجوز عليه بالاجماع قلنا الاجماع حجة عليه اذ علمنا أن الظلمة لم تؤثر وابقضاء الصلوات مع كثرة وقوعها مع أنهم لو أمروا به لانتشر وإذا أنكر هذا فإلزامه ما هو أظهر منه وهو أن لا تحل امرأة تزوجها وفي ذمته دانت ظلمه ولا يصح بيعه ولا صلته ولا تصرفاته وأنه لا يحصل التحليل بوطء من هذه حاله لانه عصي بترك رد المظلمة ولم يتركها الا بترك بيعه وصلاته وتصرفاته فيؤدي الى تحريم أكثر النساء وفوات أكثر الاملاك وهو خرق للاجماع قطعاً وذلك لاسبيل اليه (مسئلة) كابتداء الحرام والواجب فيتضاد المكروه والواجب فلا يدخل مكروه تحت الامر حتى يكون شيئاً واحداً ما ورأه مكروهاً الا ان تنصرف الكراهية عن ذات المأمور الى غيره ككراهية الصلاة في الحمام وأعطان الابل ويطن الوادي وأمثاله فان المكروه في بطن الوادي التعرض لخطر السيل وفي الحمام التعرض للرشاء أو لتخبط الشياطين وفي أعطان الابل التعرض لنفارها وكل ذلك مما يشغل القلب في الصلاة ويزعجها شوش الخشوع بحيث لا ينقدح صرف الكراهية عن المأمور الى ما هو في حواره وصحبته لكونه خارجاً عن ماهيته وشروطه وأركانه فلا يجتمع الامر والكراهية فقله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق لا يتناول طواف المحدث الذي نهى عنه لان المنهى عنه لا يكون ما ورأه والمنهى عنه في مسئلة الصلاة في الدار المغصوبة انفصل عن المأمور اذا المأمور به الصلاة والمنهى عنه الغصب وهو في حواره (مسئلة) المتفقون على حجة الصلاة في الدار المغصوبة ينقسم النهى عندهم الى ما يرجع الى ذات المنهى عنه فيضاد وجوبه الى ما يرجع الى غيره فلا يضا وجوبه الى ما يرجع الى وصف المنهى عنه لا الى أصله وقد اختلفوا في هذا القسم الثالث ومثال القسمين الاولين طاهر ومثال القسم الثالث أن يوجب الطواف وينهى عن ايقاعه مع الحدث أو يأمر بالصوم وينهى عن ايقاعه في يوم الغفر فيقال الصوم من حيث انه صوم مشروع مطلوب ومن حيث انه واقع في هذا اليوم غير مشروع والطواف مشروع بقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق ولكن وقوعه في حالة الحدث مكروه والبيع

قبيله وليست مطلوبة الاداء (أقول برد الوضوء قبل الوقت) فانه لا يأتي تأخير الى الوقت ويسقط بالاداء قبل الوقت فيجب أن يفترق فيه أيضاً وهو بدني في الحاشية يمكن أن يقال ان الكلام بعد تحقق السبب وهنالك يتحقق سبب وجوب الوضوء ولم يرتض به وقال فيه ما فيه وجهه أن المقصود انقض على الدليل وهو لازم فان ما استدله بجاهلها انضمام عدم الافتراق عندكم ويمكن أن يقرر الكلام بأن السقوط بالاداء فيه مع عدم الاثم في التأخير حال تحقق السبب آية الوجوب دون حال أخرى فانه لا مسامحة فيها الى القول بالوجوب فتدبر وقد يجب بان الوضوء انما يسقط الوجوب لحصول المقصود وهو ارتفاع الحدث بخلاف الزكاة فان المقصود فيها الاداء الذي هو قربة فلو لم تكن واجبة من قبل لم تكن مجزئة فان قلت هذا لا يصح على رأي الشافعي لان النية شرط عنده فالمقصود هناك القربة أيضاً قلت المقصود رفع الحدث لكن ارتفاعه عنده لا يتحقق بدون النية ورد هذا الجواب بأن الزكاة يجوز أن يكون المقصود فيها وصول المال الى المصرف عن محل مخصوص وهو النصاب واذ قد وصل سقط الوجوب ولعل هذا مجادلة فان الزكاة من أركان الدين وأساس العبادات فالمقصود من ايجابها أعاب المكلف بايقاعها في العين فلو لم تكن واجبة قبل الحول لم تكن مجزئة وهذا والاحسن في الدفع أن يقال ان الزكاة تسقط بالتجديد بنية أداء الفرض وان نوى النفل لم تسقط فعلم أنهم اوجبوا واجبة ولا يأتي تأخير الى الحول ومن مات قبل الحول لا يأتيه وان ظن الموت فعلم أنهم اوجبوا الاداء بخلاف الوضوء فانه لا يؤدي بنية الفرض بل انما يسقط الوجوب في الوقت لا ارتفاع علة الوجوب وهو الحدث ونظيره سقوط الجهاد بموت الكفار أو يقتل كفاراً آخرين اياهم ثم اعلم أن دليل الشافعية لا يدل الاعلى الاستراق في المأني وهو متفق عليه ولا يلزم منه عدم الافتراق في البدني وشيد الشيخ أبو معين أن كانهم بان الواجب البدني ليس الافعل الصوم مثلاً وهو نفس الاداء كيف والصوم امان نفس الاسئلة المخصوص أو غيره والثاني مكابرة وجهت وعلى الاول فهو امان نفس فعل المكلف أو غيره فان كان غيره فاما أن يوجد بفعله ففعله ليس الا الاسئلة الذي هو الصوم فقد وجد الشيء باقتضاء نفسه واما أن لا يوجد بفعله فلم يبق اختيارياً لا بعد حتى يكلف به وان كان نفس الفعل والفعل هو الاداء

من حيث أنه بيع مشروع ولكن من حيث وقوعه مقتربا بشرط فاسد أو زيادة في العوض في الروايات مكروه والطلاق من حيث أنه طلاق مشروع ولكن من حيث وقوعه في الحيض مكروه وحرانة الولد من حيث أنها حرانة مشروعة ولكنها من حيث وقوعها في غير المشكوكه مكروهة والسفر من حيث أنه سفر مشروع ولكن من حيث قصد الاقابة عن السيد غير مشروع لجعل أبو حنيفة هذا قسما ثالثا وزعم أن ذلك يوجب فساد الوصف لا انتفاء الأصل لانه راجع الى الوصف لا الى الأصل والشافعي رحمه الله أحس هذا بكرة الأصل ولم يجعله قسما ثالثا وحيث نفذ الطلاق في الحيض صرف النهي عن أصله ووصفه الى تطويل العدة ولحق التدم عند الشك في الولد وأبو حنيفة حيث أبطل صلاة المحدث دون طواف المحدث زعم أن الدليل قد دل على كون الطهارة شرطاً في الصلاة فإنه قال عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بطه ورؤيته في الصلاة لا نهى وفي المسئلة نظر ان أحدهما في موجب مطلق النهي من حيث اللفظ وذلك نظري مقتضى الصيغة وهو بحث الغري ذكره في كتاب الاوامر والنواهي والنظر الثاني نظري في تضاد هذه الاوصاف وما يعقل اجتماعه وما يعقل اذا وقع التصريح به من القائل وهو أنه هل يعقل أن يقول السيد لبعده أنا أمره بالخياطة وأنها له عنها ولا شك في أن ذلك لا يعقل منه فإنه فيه يكون الشيء الواحد مطلوباً ومكروهاً ويعقل منه أن يقول أنا أطلب منك الخياطة وأكره دخول هذه الدار والكون فيها لا يتعرض في النهي بالخياطة وذلك معقول وإذا خاط في تلك الدار أتى بمطلوبه ومكروهه جميعاً وهل يعقل أن يقول أطلب منك الخياطة وأنها له عن إيقاعها في وقت الزوال فاذا خاط في وقت الزوال فهل جمع بين المكروه والمطلوب أو ما أتى بالمطلوب هذا في محمل النظر والصحيح أنه ما أتى بالمطلوب وأن المكروه هي الخياطة الواقعة وقت الزوال لا الوقوع في وقت الزوال مع بقاء الخياطة مطلوبة اذ ليس الوقوع في الوقت شيئاً منفصلاً عن الواقع فإن قيل فلم صحت الصلاة في أوقات الكراهة ولم صحت الصلاة الواقعة في الاماكن السبعة من بطن الوادي وأعطان الابل وما الفرق بينهما وبين النهي عن صوم يوم النحر قلنا من صح هذه النصوص لزمه صرف النهي عن أصل الصلاة ووصفها الى غيره وقد اختلفوا في انعقاد الصلاة في الاوقات المكروهة لترددهم في أن النهي نهى عن إيقاع الصلاة

فوجب نفس الصوم هو وجوب ادائه فلا يفتقران بخلاف الواجب المالي فإن المال شيء يجب في الذمة بإيجاب الله تعالى والاداء فعل فيه فلا بأس بالافتراق ولقد بين هذا مطلباً في العبارة وقماداً كرنا كفاية والجواب أنه لا شك أن للصوم والصلاة حقيقة وهي الحالة التي تحصل في العين والتصوير والاداء خارج تلك الحالة الى الفعل فالاداء فعل فيه كما أنه فعل في المال وحينئذ فنقول الصوم ان أريد به الحالة التي يتصف بها العبد فهو عين الفعل بمعنى المفعول وغيره بمعنى الإيقاع والاداء وقد جعله الشارع جبراً على ذمة المكلف كما يجعل المال على ذمته وهذا نحو من الواقعة المعترضة من الشارع ولا طلب عند هذا الجعل ثم بعد ذلك يطلب من العبد أن يقع ذلك الثابت في الذمة في العين فانبات الحالة الصومية مثلاً في الذمة هو نفس الوجوب وحكمه صحة الاداء وطلب إيقاع هذا الثابت وجوب الاداء فانفج الفرق ومعنى الثبوت في الذمة اعتبار الشارع كون ذمة المكلف مشغلة بشئ سيطلب بإيقاعه هذا (وأما الحنفية فقالوا بالانفصال مطلقاً) أي انفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء في المالي والبدني (فن حاضت آخر) أي في وقت آخر الاجزاء (لاقضاء عليها) لعدم وجوب الاداء (بخلاف من طهرت آخر) يجب عليها القضاء لوجوب الاداء عليها واعلم أن هذا التفريع ذكره صاحب الكشف وليس في منته ويفهم من هذا أن القضاء مبني على وجوب الاداء والاستدلال لا يتبدل على أن يبناه على نفس الوجوب والظاهر هو هذا لان الثابت في الذمة إذا لم يؤد في الوقت ولا بد من التفريع فيجب أدائه في غير وقته قال في الجاشية ويمكن أن يقرر أصل الكلام بأنه بالحيض في الآخر انتقلت السببية عما قبلها من الاجزاء الى أن انعدمت فانعدم نفس الوجوب فلا يطلب بالقضاء وبالطهارة في الآخر تقررت السببية بعد أن لم تكن فاشتغلت الذمة وثبت نفس الوجوب (١) وان كان معه وجوب الاداء أيضاً

(١) وجد هذا زيادة ليست في نسخ الطبع ونصها ومن طهرت آخر في الجزء الآخر الذي لا يبيع الاحد التبرع بنفس الوجوب عليها لا وجوب الاداء لعدم اتساع الوقت وهو شرط وانتفاء الشرط انتفى الشرط وأنت لا يذهب عليك أن هذا مخالف لكتب الثقات وهو ما يقوله المصنف ان الواجب علم الاداء ليرتب عليه القضاء والسعة المشروطة لوجوب الاداء السعة المتوهمه وستحقق ما هو الحق ان شاء الله فالصواب أن يقال ومن طهرت آخر فقد تقررت السببية وثبت نفس الوجوب اهـ ولا يخفى أن الكلام تام بدونها فعمل الناس حوله من الهامش الى الصلب كتبه معجمه

من حيث أنه إيقاع صلاة أو من أمر آخر مقترب به وأما صوم يوم النحر فقطع الشافعي رحمه الله ببطلانه لأنه لم يظهر انصراف
 النبي عن عينه ووصفه ولم يرض قولهم أنه نهى عنه لما فيه من تركه إجابة الدعوة بالاكل فان الاكل ضد الصوم فكيف يقال
 له كل أي أجب الدعوة ولأن كل أي صم والآن تفصيل هذه المسائل ليس على الاصول بل هو موكول الى نظرية المجتهد في
 الفروع وليس على الاصول الا حصرة هذه الاقسام الثلاثة وبيان حكمها في التضاد وعدم التضاد وأما النظر في آحاد المسائل أنها
 من أي قسم هي فالى المجتهد وقد يعلم ذلك بدليل قاطع وقد يعلم ذلك بظن وليس على الاصول شيء من ذلك وبتمام النظر في هذا
 بيان أن النبي المطلق يقتضى من هذه الاقسام أيها وأنه يقتضى كون المنهى عنه مكروها لذاته أو لغيره أو لصفته وسيأتي
 (مسئلة) اختلافوا في الأمر بالشئ هل هو نهى عن منعه أو لئلا يسأله طرفان أحدهما يتعلق بالصيغة ولا يستقيم ذلك عند
 من لا يرى للأمر صيغة ومن رأى ذلك فلا شك في أن قوله قم غير قوله لا تقعد فانهما صورتان مختلفتان فيجب عليهما الرد الى المعنى
 وهو أن قوله قم له مفهومان أحدهما طلب القيام والآخر ترك القعود فهو دل على المعنيين فالعنوان المفهوم من منه متحدان
 أو أحدهما غير الآخر فيجب الرد الى المعنى والطرف الثاني البحث عن المعنى القائم بالنفس وهو أن طلب القيام هل هو بعينه
 طلب ترك القعود أم لا وهذا لا يمكن فرضه في حق الله تعالى فان كلامه واحد هو أمر ونهى ووعود وعيد فلا تنطبق الغيرة
 اليه فليفرض في المخلق وهو أن طلبه للحركة هل هو بعينه كراهة للسكون وطلب تركه وقد أطلق المعتزلة أنه ليس الأمر
 بالشئ ثم يباين ضده واستدل القاضى أبو بكر رحمه الله عليهم بأن قال لا خلاف أن الأمر بالشئ ناه عن ضده فإذا لم يقم دليل
 على اقتران شئ آخر بأمره دل على أنه ناه بما هو أمره به قال في هذا علمنا أن السكون عين ترك الحركة وطلب السكون عين طلب
 ترك الحركة وشغل الجوهر بحيزا تنقل اليه عين تغريغه للعيز المنتقل عنه والقرب من المغرب عين البعد عن المشرق فهو فعل
 واحد بالاضافة الى المشرق بعد وبالاضافة الى المغرب قرب وتكون واحد بالاضافة الى حيز شغل وبالاضافة الى الآخر تغريغ
 وكذلك ههنا طلب واحد بالاضافة الى السكون أمر والى الحركة نهى قال والدليل على أنه ليس معه غيره أن ذلك الغير لا يتخلو
 من أن يكون ضده له أو مثاله أو خلافا ومحال كونه ضدا لهما لا يجتمعان وقد اجتمعوا ومحال بونه مثلا تضادا للمثلين ومحال

وقد أشار الى أنه لا يصلح توجيها للتفريع فالأحرى أن يجعل هذا من تفريعات انتقال السببية وقد وقع في كلام الامام غير
 الاسلام تفريع عدمه وأخذ من مات قبل الآخر على الانتقال وهذا مثله قال واقف الاسرار ولك أن نسقط مؤنة انتقال
 السببية وتقول مبنى القضاء على أصل الوجوب لكن بشرط بقائه وههنا لم يبق لارتفاع الاهلية عند توجه المطالبة بخلاف
 الطاهرة آخر التقرر الوجوب مع عدم الاداء وهذا لا يفهمه هذا العبد فان ارتفاع الوجوب بعد دتقرره وبراءة الذمة بعد
 اشتغالها لا بدله من وجه وكيف يرتفع الوجوب وقد تقرر سببه فلا بد من الاستعانة بانتقال السببية فان سببية السبب قد
 ارتفعت وارتفعت الاهلية عند وجود سبب آخر فأمل (واستدلوا بوجوب القضاء على تأثم كل الوقت) بالاجماع (وهو
 فرع الوجوب) لأن ما لم تكن الذمة مشغولة به لا يتدارك وهو ما نفس الوجوب أو وجوب الاداء (والاتفاق على انتفاء
 وجوب الاداء عليه) أي على تأثم كل الوقت (لعدم الخطاب) ولا بدله من الخطاب وانما عدم الخطاب (حذر عن الغلو)
 فان خطاب من لا يقدر على فهم لغو فان قلت اذا لم يكن التأثم مخاطبا ولم يجب عليه الاداء لا يجب عليه القضاء لأن القضاء
 عندهم لا يجب الا بما يجب به الاداء قلت لفظ الاداء يطلق على معنيين أحدهما نفس الفعل الواجب وجوبه امام مع طلب
 الاداء وهو وجوب الاداء وبدون الطلب بل بنفس ثبوته في الذمة وهو نفس الوجوب ومقابله القضاء وهذا هو المراد في تلك
 المسئلة والثاني إيقاع الفعل المطلوب وهو نعم القضاء والاداء وهو المراد ههنا فتدبر ثم من العجائب ما وقع في بعض شروح
 أصول الامام غير الاسلام من أن التأثم ايضا مطالب بالصلاة لكن لا يظهر أثره في القضاء فان الطلب كما أنه قد يكون لأن
 يوقع المطلوب كذلك قد يطلب لأن يوقع مثله كما في من صار أهلا آخر الوقت بحيث لا يسع الا قدر التبرعة وفيه أنه لو تم لزمت ثبوت
 وجوب الاداء لوجود الخطاب فلا يصلح دليلا على الافتراق بين الوجوبين ثم هو في نفسه باطل ايضا لان المانع من تعلق الخطاب
 بعدم فهم الخطاب فان خطاب الغافل باطل ضرورة ولم يكن المانع عدم القدرة على الاداء حتى يصح توجه الخطاب بقدرته
 متوهمة يظهر أثره في القضاء فالحق ما أسفنا لك وأفهم وأورد الشيخ أبو معين بما حاصله ان الواجب على التأثم بعد زوال النوم

كونه خلافاً لذلك كان خلافاً لجاز وجود أحد هما دون الآخر أما هذا دون ذلك أو ذلك دون هذا كإرادته الشيء مع العلم بما
اختلفاً تصور وجود العلم دون الإرادة وان لم يتصور وجود الإرادة دون العلم بل كان يتصور وجوده مع ضد الآخر وضد الشيء
عن الحركة الأمر بها فليحتمل أن يكون أمراً بالسكون والحركة معاً فيقول فحركه واسكنه وقم واقعد وهذا الذي ذكره دليل
على المعتزلة حيث منعوا تكافؤ الحال والألفين يجوز ذلك يجوز أن يقول أجمع بين القيام والقعود ولا نسلم أيضاً أن ضرورة
كل أمر بالشيء أن يكون ناهياً عن ضده بل يجوز أن يكون أمراً بضده فضلاً عن أن يكون لا أمراً ولا ناهياً وعلى الجملة والذي
صح عندنا بالبحث النظرى الكلامى تفريعا على إثبات كلام النفس أن الأمر بالشيء ليس نهيًا عن ضده لا بمعنى أنه عينه ولا بمعنى
أنه يتضمنه ولا بمعنى أنه يلازمه بل يتصور أن يأمر بالشيء من هو ذاهل عن أضداده فكيف يقوم بذاته قول متعلق بما هو
ذاهل عنه وكذلك ينهى عن الشيء ولا يخطر بباله أضداده حتى يكون أمراً بأحد أضداده لا بعينه فان أمر ولم يكن ذاهلاً
عن أضداده المأمور به فلا يقوم بذاته زجر عن أضداده مقصود الأمن حيث يعلم أنه لا يمكن فعل المأمور به إلا بتلك أضداده فيكون
ترك أضداد المأمور به بغيره ضرورة الوجود لا بحكم ارتباط الطلب به حتى لو تصور على الاستتار الجمع بين القيام والقعود
إذا قيل له قم فجمع كان مثلاً لأنه لم يؤمر إلا بالقيام وقد أوجده ومن ذهب إلى هذا المذهب لم يزل يفتنهم فضائع الكفر من المعتزلة
حيث أنكروا المباح وقال ما من مباح إلا وهو ترك الحرام فهو واجب ويلزمه وصف الصلاة بأنها حرام إذا تركها الزكاة الواجبة
على القور وإن فرق مفرق فقال النسي ليس أمراً بالضد والأمر نهي عن الضد لم يجد الله سبيلاً إلا التحكم المحض فإن قيل فقد
قلتم إن ما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب ولا يتوصل إلى فعل الشيء إلا بتلك ضده فليكن واجباً قلنا ونحن نقول ذلك
واجب وأنما الخلاف في الإيجاب هل هو عين الإيجاب المأمور به أو غيره فإذا قيل أغسل الوضوء فليس عين هذا الإيجاب غسل جزء من
الرأس ولا قوله صم النهار إيجاباً بعينه لأمسالك جزء من الليل ولذلك لا يجب أن ينوى الأصوم النهار ولكن ذلك يجب بدلالة العقل
على وجوبه من حيث هو ذريعة إلى المأمور لأنه عين ذلك الإيجاب فلا منافاة بين الكلامين

واجب مستقل لم يكن واجباً من قبل دليل شرعى وأما كونه قضاءً أو أداءً فعرف منا والعرف القديم غير فارق يقال قضيت
الصلاة وأديت من غير فرق وأما وجوب نية القضاء فمنع بل يجب عليه نية ما أوجب الشارع به من زوال العذر فيثبت دلالة
على ثبوت الوجوب على النائم هذا لكن القوم نقلوا الإجماع على كون صلاة النائم بعد الانتباه قضاء والقضاء وان كان
اصطلاحاً ما لكن ما اصطلاحاً عليه معنى يحصل وكان مفهوماً مع ما من الشارع والاجماع على ثبوت هذا المعنى بصلاة النائم
بعد الانتباه وأيضاً حديث القضاء ناطق بأن لصلاة النسيبة والمنام عنها هي التي تؤدي بهد الانتباه فتدبر (قيل) إننا نسلم أن
مخاطبة النائم توجب اللغو (انما يلزم اللغو لو كان مخاطباً بالهوى الآن) حال النوم (بل هو مخاطب به بعد الانتباه) فأنطاب
تعليقي وهو غير متمنع التعلق بالنائم (كالمخاطب) المتعلق (للعدم) فإنه تعلقي لا يلزم منه اللغو (والجواب أن الكلام
في الخطاب تعميماً) فإنه لا بد لوجوب الأداء منه (والخطاب لعدم انما يصح تعليقاً) فكذلك يصح أن يعلق بالنائم تعليقاً
ولا يضربنا (ولا فرق في هذا الخطاب) التعليقي (بين الصبي والبالغ بخلاف الأول) التعييري (فعلى هذا لو انتبه الصبي
بالتغافل عنه) لعدم التيقن بالأهلية في الوقت (الاحتياطاً) واستدلوا أيضاً بصوم المسافر فإنه أدى بنية الفرض
يصح ولو لم يؤد مات قبل ذلك العدة من أيام آخر لا يأنف فعله أن كان الصوم واجباً عليه ولم يكن واجب الاداء ولا يمكن أن يقال أنه
واجب الاداء وجوباً موسعاً ولهذا لا يأنف بالترك لأنه لو كان كذلك لكان حال السفر وبعده متساويين فإنه بعد الإقامة وادراكه
العدة وجوب موسع أيضاً فينبغي أن يأنف إذا مات قبل ادراكه العدة كما يأنف بعد داءه ولم يأنف في الحالين وأجاب الشيخ ابن الهمام
عن هذين الدليلين أن ههنا إقامة السبب مقام المسبب في النائم انما يجب القضاء لادراكه السبب وفي المسافر انما يصح الصوم
لذلك لأنه كان الصلاة والصوم واجباً عليهما وهذا غير واف فإن إقامة السبب إن كانت عبارة عن اعتبار الشارع الذمة
مشغولة بحيث يكون الفعل مسقطاً للطلب الذي سيقع ويستحق الحسنى التي تحصل عن الطلب وبأمن عن العقاب الذي يتوقع
بالترك بعد الطلب فهذا هو نفس الوجوب عبر بأى عبارة شئت وإن كان أقامته من غير هذا الاعتبار فأى شيء يقضى النائم والمسافر

(الفن الثالث من القطب الاول في أركان الحكم)

وهي أربعة أركان والحكم والمحكوم عليه والمحكوم فيه ونفس الحكم أمان نفس الحكم فقد ذكرناه وأنه يرجع إلى الخطاب وهو الركن الاول (الركن الثاني الحاكم) وهو المخاطب فان الحكم خطاب وكلام فاعله كل متكلم فلا يشترط في وجود صورة الحكم الا هذا القدر أما استحقاق نفوذ الحكم فليس الا لمن له الخلق والامر فأما النافذ حكم المال على مملوكه ولا مال الا الخلق فلا حكم ولا أمر الا له أما النبي صلى الله عليه وسلم والسلطان والسيد والاب والزوج فاذا أمر أو أوجب أو يجب شيء ما يجبهم بل بالاجاب الله تعالى طاعتهم ولولا ذلك لكان كل مخلوق أوجب على غيره شيئاً كان لأوجب عليه أن يقبل عليه الايجاب اذ ليس أحدهما أولى من الآخر فاذا الواجب طاعة الله تعالى وطاعة من أوجب الله تعالى طاعته فان قيل لا بل من قدر على التوعد بالعقاب وتحقيقه حسابه هو أهل للايجاب اذا الوجوب انما يتحقق بالعقاب قلنا قد ذكرنا من مذهب القاضي رحمه الله أن الله تعالى لو أوجب شيئاً لوجب وان لم يتوعد عليه بالعقاب لكن عند البحث عن حقيقة الوجوب لا يتحصل على طائل اذ لم يتعلق به ضرر محذور وان كان في الدنيا فقد يقدر عليه الا أن العادة جارية بتخصيص هذا الاسم بالضرر الذي يحذر في الآخرة ولا قدرة عليه الا الله تعالى فان أطلق على كل ضرر محذور وان كان في الدنيا فقد يقدر عليه الا أنه فمن ذلك يجوز أن يكون موجبا لا بمعنى أن يتحقق قدرته عليه فإنه ربما يعجز عنه قبل تحقيق الوعيد لكن نتوقع قدرته ويحصل به نوع خوف (الركن الثالث المحكوم عليه) وهو المكلف وشرطه أن يكون عاقلا يفهم الخطاب فلا يسهو خطابه الجهاد والبهمة بل خطاب الجنون والعبي الذي لا عبر لان التكليف مقتضى الطاعة والامتثال ولا يمكن ذلك الا بقصد الامتثال وشرط القصد العلم بالمقصد والفهم لا تكفي فكل خطاب متضمن للامر بالفهم فن لا يفهم كيف يقال له افهم ومن لا يسمع الصوت كالجماد كيف يكلمه وان سمع الصوت كالبهمة ولكنه لا يفهم فهو كمن لا يسمع ومن يسمع وقد يفهم فها ما الكثرة لا يعقل ولا يثبت كالجنون وغير المميز فمخاطبته ممكنة لكن اقتضاء الامتثال منه مع أنه لا يصح منه قصد صحيح غير ممكن فان قيل فقد وجبت الزكاة والغرامات والنفقات على الصبيان قلنا ليس ذلك من التكليف في شيء اذ يستحيل التكليف بفعل الغير وتجب الديانة على العاقل لا بمعنى أنهم

وأى شيء ينوي المسافر حين أدائه وعمله بالعزيمة هذا والعلم التام عند اعلام القيوب (وما قيل) في التويع (ان الوجوب لازم لعقلية الحسن) لان استحقاق الثواب لا يتخلو عن نوع شغل الذمة وعقلية الحسن حق (كما هو ذهنا) فثبت الوجوب قبل ورود الخطاب (فقد علم أنه يلزم ثبوته) أي ثبوت الوجوب (بدون الشرع ولم يقل به أحدنا كيف وليس لنا أصل خامس) هذا وقد عرفت أن معظم أصحابنا قالون بالحكم قبل الشرع ولا يلزم منه أصالة أمسل خامس فان هذا الاصول كاشفة عن الشغل الذي كان من الشارع جبر التكون الحسن عقليا وقد قالوا بغيره بعض الاحكام بالفعل أيضا (ثم اعلم أنهم صرحوا بان لا طلب في أصل الوجوب بل هو مجرد اعتبار من الشارع أن في ذمته جبر الفعل) بأن فاعله يستحق الحسن التي يستحقها بالاداء بعد الطلب وبعد عن الضرر الذي يتوقع بالتويع بعد الطلب وأما وجوب الاداء ففيه طلب ان امتثل استحق الحسن والاستحقاق العقاب (وأورد أن الفعل لا يطلب كيف يسقط الواجب وهو) أي الواجب (انما يكون واجبا بالطلب) فقط وقد قلتم أن لا طلب فلا وجوب فأي شيء يسقط بالفعل (و) أيضا (قصد الامتثال انما يكون بالعلم به) أي بالطلب واذا لا طلب فلا قصد للامتثال فلا يسقط الواجب بالفعل فاذا لا يصح الافتراق بين الوجوبين أصلا لا في المال ولا البدن بل انما يحدث بالطلب وجوب موسع الى الاخير وعنده يتضييق لا غير وهو مختار الشيطان الهام (والجواب أن الامتثال انما يكون واجبا بالطلب) فقط (بل) قد يكون واجبا (بالسبب) أيضا (والشيء قد ثبت) في الذمة (ولا يطلب كالدين المؤجل والشوب المطار الى انسان لا يعرف مالكة) فانها يثبتان في الذمة ولا يطلبان وهذا سند للتعويض ولا ضرر المناقشة فيه بأنه يجوز أن يكون هناك وجوب موسع الى حلول الاجل ومطالبة المالك كذا في الحاشية وفيه اشارة الى أنه لا يتم الاستدلال بهما كما وقع من بعض المشايخ ولك أن تقول لو كان الوجوب موسعا الى الاجل ومطالبة المالك لا يلزم الاثم بالموت قبله لانه لم يزل الواجب في جميع وقته مع القدرة على الاداء وفيه تأمل (والامتثال يتفرع على العلم بثبوته) لا على العلم بثبوته (فلا يقتضى السقوط سبق الطلب) هذا ظاهر جدا (أقول فقه المقام ان لنا خطاب وضع بالسببية للوجوب) كقوله عليه وعلى

مكلفون بفعل الغير ولكن عني أن فعل الغير سبب اثبوت الغرم في ذمتهم فكذلك الاتلاف ومالك النصاب سبب اثبوت هذه الحقوق في ذمة الصبيان عني أنه سبب لخطاب الولي بالأداء في الحال وسبب لخطاب الصبي بعد البلوغ وذلك غير محال إنما الحال أن يقال لمن لا يفهم أفهم وأن يخاطب من لا يسمع ولا يعقل وأما أهلية ثبوت الأحكام في الذمة فستفاد من الإنسانية التي بها يستعد لقبول قوة العقل الذي به فهم التكليف في نافي الحال حتى أن البهيمية لما لم تكن لها أهلية فهم الخطاب بالفعل ولا بالقوة لم تنهاها لإضافة الحكم إلى ذمتها والشرط لا بد أن يكون حاصلًا ويمكن أن يحصل على القرب فيقال أنه موجود بالقوة كما أن شرط المالكية الإنسانية وشرط الإنسانية الحياة والنطقة في الرحم قد ثبت لها الملك بالارث والوصية والحياة غير موجودة بالفعل ولكنها بالقوة إذ مصيرها إلى الحياة فكذلك الصبي مصيره إلى العقل فصلى لإضافة الحكم إلى ذمته ولم يصلح للتكليف في الحال فإن قيل فالصبي المميز أمور بالصلاة قلنا ما أمور من جهة الولي والولي ما أمور من جهة الله تعالى إذ قال عليه السلام مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع وأضر بهم عليها وهم أبناء عشر وذلك لأنه يفهم خطاب الولي ويخاف ضربه فصار أهلاً له ولا يفهم خطاب الشارع إذ لا يعرف الشارع ولا يخاف عقابه إذ لا يفهم الآخرة فإن قيل فإذا قرب البلوغ عقل ولم يكلفه الشرع أفيدل ذلك على نقصان عقله قلنا قال القاضي أبو بكر رحمه الله ذلك يدل عليه وليس يجب ذلك لأن انفصال النطقة منه لا يزيد عقله لكن حط الخطاب عنه تخفيفاً لأن العقل خفي وإنما يظهر فيه على التدريج فلا يمكن الوقوف بفتة على الحد الذي يفهم به خطاب الشرع ويعرف المرسل والرسول والآخرة فنصب الشرع له علامة ظاهرة (مسئلة) تكليف الناسي والغافل عما يكلف محال إذ من لا يفهم كيف يقال له أفهم أما ثبوت الأحكام بأفعاله في النوم والعقلاء فلا ينكر كازوم الغرامات وغيرها وكذلك تكليف السكران الذي لا يعقل محال كتكليف الساهي والمجنون والذي يسمع ولا يفهم بل السكران أسوأ حالاً من النائم الذي يمكن تنبيهه ومن المجنون الذي يفهم كثير من الكلام وأما نفوذ طلاقه وازوم الغرم فذلك من قبيل ربط الأحكام بالأسباب وذلك مما لا ينكر فإن قيل فقد قال الله تعالى لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى وهذا خطاب للسكران قلنا إذا ثبت بالبرهان استحالة خطابه وجب تأويل الآية ولها تأويلان أحدهما أنه خطاب مع المنتهي الذي ظهر فيه مبادئ النشاط والطرب ولم يرزل عقله

آله الصلاة والسلام وقت الصلاة ما بين هذين الوقتين (وخطاب تكليف بالاقضاء) فإذا كان الخطابان مختلفين (فوجب أن يكون الثابت بأحدهما غير الثابت بالآخر) والاتحادا (فثبوت الفعل حقاً مؤدعاً على الذمة من الأول) وهو خطاب الوضع (وهو الوجوب) نفسه (وطلب إيقاعه في العين من الثاني) وهو الخطاب التكليبي (وهو وجوب الأداء فسلم أن الوجوب شيء وجوب الأداء شيء آخر) فين فصل أحدهما عن الآخر (و) علم (أن لا طلب في الأول) أي نفس الوجوب (بل في الثاني) أي وجوب الأداء (والا) فيكون المفهوم من خطاب الوضع الطلب دون خطاب التكليف فانتقل التكليف وضعاً و (لزم قلب الوضع فتدبر) وأنت لا يذهب عليك أنه لو تم فأنما يدل على مغايرتهما في المفهوم لا على انفصال نفس الوجوب عن وجوب الأداء في الواقع والمطلوب هذا دون ذلك قال مشيد أركان الأصول والفروع واقف الأسرار أبو نافع قدس سره أنه غير تام إذ يجوز أن يكون مفهوم خطاب الوضع طلب الإيقاع عند وجود السبب لا غير فهو يفيد الطلب ولا نسلم المغايرة الذاتية بينهما فحينئذ لا بد أن يرجع إلى الدليل السابق بأنه لو كان مشتملاً على الطلب يلزم في النائم اللغو فإنه تعلق به خطاب الوضع هذا وتأمل فيه فإن فيه أخذ بعض مقدمات دليل في دليل آخر ولا شناعة فيه وأعلم أنه قد ثبت انفصال نفس الوجوب عن وجوب الأداء ببراهين لا تحصى شبهة أصلاً لكنهم ما اكتفوا بهذا بل ادعوا أن في غير الآخر نفس الوجوب فقط وأما وجوب الأداء فأنما يتحقق في الآخر ويتعلق الخطاب فيه وهو وقت التضييق وأورد عليه أنه لو كان الأمر كذلك لكان الطلب مع المطلوب إذ حال التضييق حال وجود الواجب وقبله ليس وجوب الأداء وهذا الإرادة لا اختصاص له بهذا المقام فإن في الصوم أيضاً يلزم ذلك لأن اليوم وقت الصوم وقبله ليس ولا طلب فيه للصوم والجواب أن لأن السابق زمان يسع الواجب فقط ويتضييق عن غيره والآن السابق على اليوم المقارن للصوم يتوجه الخطاب بأن يصلى في وقت التضييق ويصوم في اليوم فلا فساد واستدلو على ما دعوا أن لما قبل الآخر أن أدى سقط الفرض فهناك وجوب البتة وإن أخر فلا ثم فليس هناك طلب والالائم مخالفة الأمر فهناك وجوب من دون وجوب الأداء وأما في الآخر فأنما بالتأخير فيه توجه الخطاب ولا يخفى ما فيه فإنه لا يدل الأعلى

فانه قد يستحسن من اللعب والانبساط ما لا يستحسنه قبل ذلك ولكنه عاقل وقوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون معناه حتى تتبينوا ويتكامل فيكم ثباتكم كما يقال الغضب ان صبر حتى تعلم ما تقول أي حتى يسكن غضبك فيكمل علمك وان كان أصل عقله باقيا وهذا لانه لا يشتغل بالصلاة مثل هذا السكران وقد يسرع عليه تصحيح مخارج الحروف وتقام الخشوع الثاني انه ورد الخطاب به في ابتداء الاسلام قبل تحریم الخمر وليس المراد المنع من الصلاة بل المنع من افراط الشرب في وقت الصلاة كما يقال لا تقرب التهيؤ وانت شبعان ومعناه لا تشبع فيثقل عليك التهيؤ (مسئلة) فان قال قائل ليس من شرط الامر عندكم كون المأمور موجودا اذ قضيت بأن الله تعالى أمر في الازل لعباده قبل خلقهم فكيف شرطتم كون المكلف سميعا عاقلًا والسكران والناسي والصبي والمجنون اقرب الى التكليف من المعدم قلنا ينبغي أن يفهم معنى قولنا ان الله تعالى أمر وان المعدم مأمور فانا نعني به أنه مأمور على تقدير الوجود لا أنه مأمور في حالة العدم اذ ذلك محال لكن أثبت الذاهبون الى اثبات كلام النفس أنه لا يبعد أن يقوم بذات الالب طلب تعلم العلم من الولد الذي سيوجد وأنه لو قدر بقاء ذلك الطلب حتى وجد الولد صار الولد مطالبا بذلك الطلب ومأمورا به فكذلك المعنى القائم بذات الله تعالى الذي هو اقتضاء الطاعة من العباد قد تم تعلق بعباده على تقدير وجودهم فاذا وجدوا صاروا مأمورين بذلك الاقتضاء ومثل هذا جار في حق الصبي والمجنون فان انتظار العقل لا يزيد على انتظار الوجود ولا يسمى هذا المعنى في الازل خطبا بل يصير خطبا اذا وجد المأمور وأصبح وهل يسمى أمر ايه خلاف والعصبي أنه يسمى به ان يحسن أن يقال فيه من أوصى أولاده بالتصدق بحاله أن يقال فلان أمر أولاده بكذا وان كان بعض أولاده مجتثا في البطن أو معدوما ولا يحسن أن يقال خاطب أولاده الا اذا حضر أو سمعوا ثم اذا أوصى بنفذوا وصيته يقال قد أطاعوه وامتلأوا أمره مع أن الأمر الآن معدوم والمأمور كان وقت وجود الأمر معدوما وكذلك نحن الآن بطاعتنا محمدًا لم نكن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو معدوم عن عالمنا هذا وان كان حيا عند الله تعالى فاذا لم يكن وجود الأمر شرطًا لكون المأمور مطيعا بمقتضى الأمر يشترط وجود المأمور لكون الأمر أمرا فان قيل أفنقولون ان الله تعالى في الازل أمر للعديم على وجه الالزام قلنا نعم نحن نقول هو أمر لكن على تقدير الوجود كما يقال الولد مأمور بكذا ومأمور على أولاده التصديق اذا عاقلوا وبلغوا فيكون الالزام

انتفاء الطلب المضيق فانه ان كان طلب في الاول موسعا الى الآخر بحيث يتغير المكلف أن يؤدي في أي وقت شاء فلا يلزم الاثم بالآخر ولا يحذور واعلم من ههنا زعم المصنف أن المطلوب نفي الطلب الخفي لكن تنبؤ عنه كلماتهم في مواضع ثم انه يلزم عليهم أن لا يتحقق امتثال أصلا ولا يكون الرسول عليه وآله الصلاة والسلام والعصاة رضوان الله عليهم ممثلين للاوامر الالهية فان الامتثال يقع في المأمور به كما هو مأمور وقد فرض أنه لم يتعلق أمر قبل الآخر وفي الآخر لم يتعلق لمنع الأداء في الوقت السابق على الآخر عن التعلق فيه ولا يبعد أن يتكلف ويقال ان عدم ثبوت الامتثال لاجل ثبوت ما هو أعلى منه وهو ابتغاء رضا الله بالمبادرة الى الفعل قبل طلبه غير قبيح ثم انه يلزم أن لا يتحقق التكليف المخير في الصلاة الا على أقل القليل من المكلفين الا تين بالفعل حال التضييق أو القاضين ولعلمهم بليزونه هذا وقد وقع في هذه المسئلة نوع الخطاب لانه من مطارح الاذكاء وزل فيها أقدام كثير من المهرة والله تعالى ولي السداد (مسئلة) الواجب قسمان أداء وقضاء (الأداء فعل الواجب في وقته المقدرة شرعا) ودخل فيه المؤدى في الآخر من الوقت وغير الآخر فيشمل الواجب بنفس الوجوب وواجب الاداء فهذا معنى الأداء غير ماسبق (وقيل) الاداء فعل (ابتدائه كالتمريرة عند الحنفية وركعة عند الشافعية) في وقته المقدرة شرعا على ما شرع في الوقت وأتم خارجا (ومنه) أي من الاداء (الاعادة وهو الفعل فيه) أي في وقته المقدرة شرعا (ثانيا للخلل) واقع في الفعل الاول غير الفساد كترك الفاتحة على مذهبا واختلاف فيه قيل مندوب لان الصلاة الواجبة قد تمت فلا جهة للوجوب مرة أخرى (والاصح أنه واجب) اذا كان الخلل أداء هاج كراهة تحريم كترك الواجب لان الزمة بقى مشغولة بهذه الواجب المتركة فلا بد من أدائه واذا لم يعرف قربة الا في ضمن صلاة فوجب الصلاة ليكون الواجب مؤدى فتكون هذه جارية للاولى التي وقعت فرضا خلافا لابي اليسر فانه يقول الثاني يصير فرضا هذا وله وجه أيضا (والقضاء فعله بعدم) أي فعل الواجب بعد الوقت المقدرة شرعا (استدوا كالمساكنات عمدا وسهوا وتمكن من فعله كالسافر أو لم يتمكن لما منع شرعا كالخض أو عقلا كالنوم) فعلى هذا العبادة الغير المؤقتة ليست أداء ولا قضاء اذا لا وقت مقدرة هناك (فتسمية الحج العيص بعد الفاسد قضاء مجاز) فانه وان

والإيجاب حاصل ولكن بشرط الوجود والقدرة ولو قال لعبد صم غدا فقد أوجب وألزم في الحال صوم الغد ولا يمكن صوم الغد في الوقت بل في الغد وهو موصوف بأنه ملازم وموجب في الحال (الركن الرابع المحكوم فيه) وهو الفعل إذا دخل تحت التكليف إلا الأفعال الاختيارية وللدخل تحت التكليف شروط الأول صحة حدوثه لاستحالة تعلق الأمر بالقديم والباقي وقلب الإحساس والجمع بين الضدين وسائر المحالات التي لا يجوز التكليف بها عند من يحمل تكليف ما لا يطاق فلا أمر إلا بعدوم يمكن حدوثه وهل يكون الحادث في أول حال حدوثه مأموراً به كما كان قبل الحدوث أو يتخرج عن كونه مأموراً كما في الحالة الثانية من الوجود اختلفوا فيه وفيه بحث كلاهما لا يليق بمقاصد أصول الفقه ذكره الثاني جواز كونه مكتسباً للعبد حاصل باختباره إذا لم يجز تكليف زيد كتابة عمرو وخياطته وإن كان حدوثه ممكناً فليكن مع كونه ممكناً مقدوراً للمخاطب الثالث كونه معلوماً للأمور معلوم التمييز عن غيره حتى يتصور قصده إليه وأن يكون معلوماً كونه مأموراً به من جهة الله تعالى حتى يتصور منه قصد الامتثال وهذا يختص بما يجب فيه قصد الطاعة والتقرب فإن قيل فالكافر مأمور بالإيمان بالرسول عليه السلام وهو لا يعلم أنه مأمور به قلنا الشرط لأبد أن يكون معلوماً وفي حكم المعلوم بمعنى أن يكون العلم ممكناً بأن تكون الأدلة منصوبة والعقل والتمكن من النظر حاصل حتى إن ما لا دليل عليه أو من لا عقل له مثل الصبي والمجنون لا يصح في حقه الرابع أن يكون بحيث يصح إرادته إيقاعه طاعة وهو كثر العبادات ويستثنى من هذا شيان أحدهما الواجب الأول وهو النظر المعروف للوجوب فإنه لا يمكن قصداً بإيقاعه طاعة وهو لا يعرف وجوبه إلا بعد الاتيان به والثاني أصل إرادته الطاعة والاختصاص فإنه لو افتقرت إلى إرادته لا تفقرت إلى إرادته وتسلسل وينشعب عن شروط الفعل خمس مسائل (مسئلة) ذهب قوم إلى أن كون المكلف به ممكن الحدوث ليس بشرط بل يجوز تكليف ما لا يطاق والأمر بالجمع بين الضدين وقلب الإحساس وأعدام القديم وإيجاد الموجود وهو المنسوب إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري رحمه الله وهو لا يزم على مذهبه من وجوب أحد هما أن القاعدة عند غير قادر على القيام إلى الصلاة لأن الاستطاعة عنده مع الفعل لا قبله وانما يكون مأموراً قبله والآخر أن القدرة الحادثة لا تأثر لها في إيجاد المقدور بل أفعالنا حادثة بقدرة الله تعالى واختراعه وكل عبده وعند مأمور بفعل الغير واستدل

كان فعلاً في غيره وقته الذي وجب اتصافه فيه بالأحكام لكن ليس ذلك وقته المقدر شرعاً (ومن جعل الأداء والقضاء في غير الواجب بذل الواجب) في التعريف (بالعبادة) وقال الأداء فعل العبادة في وقته الخ والقضاء فعل العبادة في غيره وقته ثم إن هذين التفسيرين للأداء والقضاء لا يشملان الحقوق العبادية وكذا تفسير القضاء للقضاء بعقل غير معقول والتفسير بالجمع ما قاله الإمام نضر الإسلام الأداء تسليم عين الثابت بالأمر كالعبادة في وقتها وتسليم عين المغصوب والقضاء تسليم مثل الثابت بالأمر كالصوم للصوم أو الفدية في حق الشيخ الفاني وتسليم قيمة الفرس المغصوب وأورد ههنا تقسيمات وتعريفات كما هو دأبه الشريف أعرضنا عنها مخافة أن يطول الكلام (فرع • تأخير الفعل) الواجب الموسع (مع ظن الموت في جزء من الوقت معصية اتفاقاً) لا بد دعوى الاتفاق من دليل ولا يستقيم الحكم بالمعصية على رأينا كيف ولم يتوجه الخطاب عندنا في غير الآخر ولا معصية من غير مخالفة للخطاب قال الإمام نضر الإسلام وفي مسئلتنا لم توجد المطالبة بدلالة أن الشرع خبره في وقت الأداء فلا يلزمه الأداء إلا أن يسقط خياره بالتصديق للوقت ولهذا قلنا إذا مات قبل آخر الوقت لاشئ عليه ثم هذه الدعوى لا تستقيم على القول بالوجوب للأداء موسعاً أيضاً وان تعلق الخطاب في أول الوقت فإن الشارع وسع إلى الآخر فالتأخير جائز ولا معصية في الجائز والقول بأن التوسيع ليس الاعتد عدم الظن بالموت تغيير للنص فلا بد لذلك من دليل والقول بأن المعصية لفساد العزيمة كالعزم ترك الواجب وإن كان أقرب من الأول لكنه غير صحيح إذ لا فساد في العزيمة ههنا فإنه ما عزم بالترك الجائز ومن ههنا ظهر لك فساد ما في الحاشية أقول فيه دليل على أن الآخر الذي يتعين للسببية ويتضيق به الموسع أعم من أن يكون بحسب الواقع أو باعتبار ظن المكلف بالموت يجعل البعض كلاً انتهى وذلك لأن هذا تأويل لا يسمع من غير موجب مأثور فكيف مع مخالفة كلام مثل هذا الإمام نضر الإسلام ثم رد عليه أنه حينئذ يلزم أن يعصى من آخر مع ظن السلامة لأنه عند الموت تضيق الواجب كما قلت والترك حين التضيق واجب الأثم ولا يتجه الجواب بأن لو قيل إن الأثم انما يلزم بترك الواجب في الوقت كله وههنا ترك في البعض بالاختيار وفي البعض بالموت لأنه ترك في كل الوقت بالاختيار لأن الموت جعل البعض كلاً مع أنه يجري

على هذا بثلاثة أشياء أحدها قوله تعالى ولا تجعلنا مالا لاطاقة لئلا به والمحال لا يسأل دفعه فانه مندفع بذاته وهو ضعيف لان المراد به ما يشق ويثقل علينا اذ من اتعب بالتكليف بأعمال تكاد تنفضي الى هلاكه لشدها كقوله اقتلوا أنفسكم أو أخرجوا من دياركم فقد يقال حمل ما لاطاقة به فالظاهر المؤثر لضعيف الدلالة في القطعيات الثاني قولهم ان الله تعالى أخبر أن أباه جهل لا يصدق وقد كافه الايمان ومعناه أن يصدق محمد أفيا جاء به ومما جاء به أنه لا يصدق فكانه أمره أن يصدق في أن لا يصدق وهو محال وهذا ضعيف أيضا لان أباه جهل أمره بالايمان بالتوحيد والرسالة والادلة منصوبة والعقل حاضر اذ لم يكن هو مجنوناً فكان الامكان حاصل لكن الله تعالى علم أنه ترك ما يقدر عليه حسداً وعناداً فالعلم ينبع المعلوم ولا يغيره فاذا علم كون الشيء مقدوراً لشخص وممكناً منه ومنزوحاً من جهة مع القدرة عليه فلو انقلب محالاً لانقلب العلم جهلاً ويخرج عن كونه شيئاً مقدوراً وكذلك نقول القيامة مقدور عليها من جهة الله تعالى في وقتنا هذا وان أخبر أنه لا يقيمها ويتركها مع القدرة عليها وخلاف خبره محال اذ يصير وعيده كذبا ولكن هذه استعالة لا ترجع الى نفس الشيء فلا تؤثر فيه الثالث قولهم لو استحال تكليف المحال لاستحال اما لصيغته أو لعنائه أو لفسدته تتعلق به أولا لأنه يناقض الحكمة ولا يستحيل لصيغته اذ لا يستحيل أن يقول كونوا قردة حاسئين وأن يقول السيد لعبد الامعي أبصر والزمن امش وأما قيام معناه بنفسه فلا يستحيل أيضا ان يمكن أن يطلب من عبده كونه في حالة واحدة في مكانين ليحفظ ماله في بلدين ومحال أن يقال انه متمتع للفسد أو منافضة الحكمة فان بناء الأمور على ذلك في حق الله تعالى محال اذ لا يقيح منه شيء ولا يجب عليه الاصل ثم الخلاف فيه وفي العباد واحد والفساد والسفاهة من الخساق يمكن فلم يمتنع ذلك مطلقا والمختار استعماله التكليف بالمحال لا لضعفه ولا لفسدته تشاأ عنه ولا لصيغته اذ يجوز أن ترد صيغته ولكن للتجيز لا للطلب كقوله تعالى كونوا حجارة أو حديداً وكقوله كونوا قردة حاسئين أو لانظهار القدرة كقوله تعالى كن فيكون لا بمعنى أنه طلب من المعدوم أن يكون بنفسه ولكن بمنع لعنائه بمعنى التكليف طلب ما فيه كلفة والطلب يستدعي مطلوبا وذلك المطلوب ينبغي أن يكون مفهوماً لا كلفاً بالاتفاق فيجوز أن يقول تحررك اذ التحررك مفهوم فلو قال له تحررك فليس بتكليف اذ معناه ليس بمعقول ولا مفهوم ولا له معنى في نفسه فانه لفظ مهمل فلو كان له

فيما اذا أخر فظن الموت وكذا لا يصح الجواب بان الموت لا يكون سببا للعصيان فلا يعصى لاننا نجعل الموت سببا بل تركه باختياره في وقته كله وكذا لا يتجه الجواب بان جاعل البعض كلاً انما هو ظن الموت لا الموت نفسه لانه مطالب بالفرق كيف والموت يميز كله وأما الظن فلا يحز أن يظهر كذبه فالموت أولى من الظن هذا فالحق هو ما قلنا أن لائم أصلاً (فان لم يمت) وظهر كذب ظنه (وفعله في وقته فالجهور على أنه أداء اصدق حده عليه) فانه فعل في وقته المقدر شرعا (وقال القاضي قضاء لان وقته شرعا بحسب ظنه قبله) لأنه لما ظن الموت تعين الأداء قبله قال الشيخ ابن الهمام هذا مستبعد ان قال بوجوب نية القضاء والافال نزاع لفظي (ويرد عليه اعتقاد انقضاء الوقت قبل دخوله) وأخر فانه يأنم قطعاً القصد مخالفة الأمر (فاذا بان الخطأ وفعل) في الوقت (فهو أداء اتفاقاً) ويلزم عليه كونه قضاء لان وقته المقدر شرعا كان قبله حتى أنم بالترك فيه (أقول الفرق) بين ما قال القاضي فيه وبين هذه الصورة (بين فان في الاول اعتقاد عدم الوقت مطلقاً لا وقت القضاء ولا وقت الأداء (وفي الثاني اعتقاد عدم وقت الأداء) فقط (فالاول متضيق من كل وجه) فلا يسع الأداء ولا القضاء (بخلاف الثاني) فانضح الفرق (فتأمل) اشارة الى أنه لا ينفع لان علة القاضي موجودة ههنا أيضاً هي صيرورة وقته شرعاً ما قبل الظن والالما أنم بالآخر فالحق اذن على القول بالأنم أن يقولوا الظن معتبر بما يظهر الخطأ اذ قد ظهر عاد الحكم الى الاصل والمؤدى واقع في الوقت بلا ريب (ومن أخر مع ظن السلامة ومات فجأة فالتحقيق أنه لا يعصى) وان قيل بالعصيان (اذ التأخير) لظن السلامة (جائز ولا تأثم بالجائز والقول بان شرط الجواز) أي جواز التأخير الى الآخر (سلامة العاقبة) اليه واذا مات فجأة فقد فات شرط الجواز للتأخير فينبغي أن يأنم ورد به يلزم حينئذ التكليف بالمحال اذ لا تعلم سلامة العاقبة وأما الظن فهو متحقق في هذه الصورة فعلى اعتباره جاز التأخير فلا يأنم وقيل الجواز ليس من باب التكليف فلا تكليف بالمتمتع وفيه ما فيه فانه وان لم يكن تكليفاً لكنه باحة ولا باحة في المتمتع وأشار المصنف الى ضعف هذا الرد بقوله (لا اله الا هو) أي شرط جواز التأخير نفس السلامة لا العلم بالسلامة (حتى يؤدي الى التكليف بالمحال) فان العلم بالسلامة محال عادة وأما نفس السلامة فواقع

معنى في بعض اللغات يعرفه الأمر دون المأمور فلا يكون ذلك تكليفاً أيضاً لأن التكليف هو الخطاب بما فيه كلفة وما لا يفهمه الخطاب لا يكون خطابه واما يشترط كونه مفهوماً ليتصور منه الطاعة لأن التكليف اقتضاء طاعة فإذا لم يكن في العقل طاعة لم يكن اقتضاء الطاعة متصوراً معقولاً اذ يستحيل أن يقوم بذات العاقل طلب الخياطة من الشجر لأن الطلب يستدعي مطلوباً معقولاً أولاً وهذا غير معقول أى لا وجود له في العقل فإن الشيء قبل أن يوجد في نفسه فله وجود في العقل وانما يتوجه اليه الطلب بعد حصوله في العقل واحداث القديم غير داخل في العقل فكيف يقوم بذاته طلب احداث القديم وكذلك سواد الابيض لا وجود له في العقل وكذلك قيام القاعد فكيف يقول له قم وأنت قاعد فهذا الطلب يمنع قيامه بالقلب لعدم المطلوب فإنه كما يشترط في المطلوب أن يكون معدوماً في الاعيان يشترط أن يكون موجوداً في الازهان أى في العقل حتى يكون اليجاد في الاعيان على وفقه في الازهان فيكون طاعة وامثالاً أى احتذاء امثال ما في نفس الطالب فالامثال له في النفس لامثال له في الوجود فان قيل فإذا لم يعلم عمر المأمور عن القيام تصور أن يقوم بذاته طلب القيام قلنا ذلك طلب مبني على الجهل وربما يظن الجاهل أن ذلك تكليف فإذا انكشف تبين أنه لم يكن طلباً وهذا لا يتصور من الله تعالى * فان قيل فإذا لم تؤثر القدرة الحادثة في اليجاد وكانت مع الفعل كان كل تكليف تكليفاً لا يطاق قلنا نحن ندرك بالضرورة تفرقة بين أن يقال للعاقة الذي ليس زمن ادخل البيت وبين أن يقال له اطلع السماء أو يقال له قم مع استدانة القعود وأقلب السواد حرة والشجرة فرسا الآن النظر في أن هذه التفرقة الى ماذا ترجع ويعلم أنها ترجع الى تمكن وقدرته بالاضافة الى أحد هذه الاوامر دون البقية ثم النظر في تفصيل تأثير القدرة ووقت حدوث القدرة كيف ما استقر أمره لا يشك كذا في هذا ولذلك جاز أن نقول لا تحملنا ما لا طاقة لنا به فان استوت الامور كلها فأى معنى لهذا الدعاء أى معنى لهذه التفرقة الضرورية فغرضنا من هذه المسألة غير موقوف على البحث عن وجه تأثير القدرة ووقتها وعلى الجملة سبب غرض هذا أن التكليف نوع خاص من كلام النفس وفي فهم أصل كلام النفس غرض فالنفرع عليه وتفصيل أقسامه لا محالة يكون أغرض (مسئلة) كما لا يجوز أن يقال اجمع بين الحركة والسكون لا يجوز أن يقال لا تتحرك ولا تسكن لان الانتهاء عنهما محال كالجعل بينهما فان قيل فن توسط من رعة مغصوبة

(يقضى) هذا القول (التخير بين الممكن) وهو التأخير حال السلامة (والممتنع وهو) التأخير عند عدم السلامة لاستحالة المشروط عند عدم الشرط (وهو) أى التخير على هذا الوجه (رفع حقيقة التوسع قدبر) فان التوسع يقضى أن يتخير المكلف في التأخير وهذا التخير يقضى أن يحتاط ولا يؤخر فاذن لا بد من البناء على الظن لجواز التأخير فلا ثم فان قلت هذا منقوض بالواجب العمرى فإنه يجوز فيه التأخير عند السلامة وأيضاً المقصود من اشتراط السلامة أن يجوز التأخير بشرط عدم الترك فلو مات في وسط الوقت قبل الاداء وجد تركه وليس فيه التخير بين يمكن ويمتنع قلت قد وجد النص في الموسع على جواز التأخير الى آخر الوقت من غير فصل فلو شرط سلامة العاقبة لزم الزيادة عليه وكان التأخير جائزاً في وقت دون وقت وتخييراً بين التأخير مع الاداء ومع السلامة والتأخير كذلك مع الموت وهذا يرفع حقيقة التوسع المفهوم من النص وهذا بخلاف الواجب العمرى اذ لا نص فيه على التأخير الى آخر الوقت بل التأخير بمقيد فيه بشرط عدم الاخلال والاجاز الترك عدان غير عذر الى أن يموت وهذا رفع حقيقة الوجوب فافهم (وفرق) الشيخ (ابن الحاجب بين ما وقته العمرى كالج فيعصى) بالتأخير وان كان مع ظن السلامة والموت فجأة (وبين غيره) أى غير ما وقته العمرى وهو الواجب الموسع (فلا يعصى) بالتأخير مع ظن السلامة وان مات فجأة (ليس بسبب دلان الوجوب مستترك) بين الواجب العمرى والموسع فان كان سبب العصبان في الاول الوجوب فينبغي أن يعصى في الثاني أيضاً (وعذر الفجأة عام) فيهما فلو قبل عذر الفجأة في الموسع قبل في العمرى فلا فرق (وفيه ما فيه) فان الفرق ظاهر لان العمرى وقته العمرى فالوجوب فيه يقضى أن يعصى بالتأخير عن العمرى اذا أخر ما يجب عليه ومات فجأة فقد تركه في تمام وقته المقدور وهوانه والا ارتفع الوجوب بخلاف الواجب الموسع فإنه اذا مات قبل الاخر فتركه في تمام وقته بتقصير منه لكن حينئذ ينبغي أن لا يعصى فيما اذا ظن الموت وأيضاً الوجوب وجوب الاداء مفترقان في الموسع فلا يأم قبل الاخر لعدم وجوب الاداء وفي العمرى لا ينفصل أحدهما عن الآخر فيأم بالترك هذا والله الغفور للآثم بغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء (مسئلة) * اختلف في وجوب القضاء هل هو بأمر جديد (وفي عبارة بعض المشايخ بسبب جديد) (وعليه

فيحرم عليه المكث ويحرم عليه الخروج اذ في كل واحد افساد زرع الغير فهو عاص بهما قلنا حظ الاصولي من هذا أن يعلم أنه لا يقال له لا تمكث ولا تخرج ولا ينهى عن الضدين فإنه محال كما لا يؤثر في مجعهما فان قيل فإيقال له قلنا يؤثر بالخروج كما يؤثر المولج في الفرج الحرام بالتزويج وان كان به عاصا للفرج الحرام ولكن يقال له انزع على قصد التوبة لا على قصد الاتلاف كذلك في الخروج من الغصب بتقليل الضرر وفي المكث تكثيره وأهون الضررين بصير واجبا وطاعة بالاضافة الى أعظمهما كما يصير شرب الخمر واجبا في حق من غصب بلقمة وتناول طعام الغير واجبا على المضطر في المحضمة وافساد مال الغير ليس حراما عليه ولذلك لو أكره عليه بالقتل وجب أجازا فان قيل فلم يجب الضمان بما يفسده في الخروج قلنا الضمان لا يستدعي العمد وان اذ يجب على المضطر في المحضمة مع وجوب الاتلاف ويجب على الصبي وعلى من رمى الى صف الكفار وهو مطيع به فان قيل فالصبي في ابيح الفاسدان كان حراما للزوم القضاء فلم يجب وان كان واجبا وطاعة فلم يجب القضاء ولم عصي به قلنا عصي بالطاعة المفسدة وهو مطيع باتباع الفاسد والقضاء يجب بأمر مجدد وقد يجب بما هو طاعة اذا انطرق اليه سبيل وقديسقط القضاء بالصلاة في الدار المغصوبة مع أنه عدوان بالقضاء كالضمان فان قيل فبم تشكرون على أبي هاشم حيث ذهب الى أنه لو مكث عصي ولو خرج عصي وأنه ألقي بنفسه في هذه الورطة فحكم العصيان ينسحب على فعله قلنا وليس لاحد أن يلقي بنفسه في حال تكلف ما لا يمكن فسن ألقي نفسه من سطح فانكسرت رجله لا يعصى بالصلاة فاعدا وانما يعصى بكسر الرجل لا بترك الصلاة قائما وقول القائل ينسحب عليه حكم العدوان ان أراد به أنه انما نهى عنه مع النهي عن ضده فهو محال والعصيان عبارة عن ارتكاب منهي قد نهى عنه فان لم يكن نهى لم يكن عصيان فكيف يفرض النهي عن شيء وعن ضده أيضا ومن جوز تكليف ما لا يطابق عقلا فإنه يمنعه شرعا لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فان قيل فان ربحتم جانب الخروج لتقليل الضرر فما قولكم فيمن سقط على صيد صبي مخوف بصبيان وقد علم أنه لو مكث قتل من تحته أو انتقل قتل من حوايه ولا ترجع فكيف السبيل قلنا يحتمل أن يقال أمكث فان الانتقال فعل مستأنف لا يصح الامتناع حتى قادر وأما ترك الحركة فلا يحتاج الى استعمال

الاكثر من الشافعية والمالكية وبعض منا كابى اليسر وأنباعه (أو) هو (بما يوجب الاداء) ولم يدبه أن ما يحصل به وجوب الاداء يحصل به وجوب القضاء والام يجب القضاء على تأتم كل الوقت ولا قضاء الصوم على الحائض والمسافر بل أراد بالاداء الفعل الذي يؤدي في الوقت سواء كان واجب الاداء أم لا فوجوب القضاء أى الفعل في غير الوقت ثبت بسبب يجب به الفعل في الوقت (وهو المختار لعامة الخنفية) وكبارهم كالقاضي الامام أبى زيد ونحو الاسلام وشمس الأئمة والحنابلة وأهل الحديث (ثم هذا الخلاف في القضاء بمثل معقول فقط كما صرح به البعض) وهو المحقق صاحب الكشف وهذا بعيد (أو) الخلاف في القضاء (مطلقا) بمثل معقول كان أو غيره (كما هو الظاهر) من كلام الأئمة فإنه أطلق الامام خيرا الاسلام وشمس الأئمة القول فيه (لأن كثيرا من عدم اقتضاء صوم الخميس صوم يوم الجمعة ضروري) فلا يكون صوم يوم الجمعة بايجاب صوم الخميس واجبا (والا) يكن كذلك بل كان مقتضيا (كان) صوم الجمعة (أداء وسواء) لصوم الخميس وهذا بين البطلان (وهذا) الاستدلال (انما يتم لو ادعوا) أى الخنفية (الانتظام لفظا) فان عدم اقتضاء صوم الخميس صوم غيره انما يوجب عدم الدلالة عليه لفظا (وهو) أى هذا الادعاء (بعيد) منهم كيف ولا يليق بحال أحد من الناس فإبطالك بأصحاب الايدي الطويلة في العاوم ولو كان الدعوى هذا المحتاجوا في ايجاب القضاء الى دليل زائد وحكم ما يوجب قضاء كل واجب كالجمعة والعمد وتكبيرات التشرقي (واهل مقصودهم أن المطالبة بشئ تتضمن مطالبة مثله عند فوته) لا بأن يكون اللفظ دالا عليه بالمطابقة أو تتضمن (فإيجاب الاول) هو (الإيجاب الثاني) الذي هو المثل وتحقيقه أنه لا شأن أن ايجاب الاداء يوجب ثبوت الواجب على الذمة وشغلها به سواء كان منفصلا عن الطلب أو لا وطلب ايقاعه. هذا الفعل انما هو لتفريغ هذه الذمة عن الاشتغال وإذا لم يقع الفعل بقي هذا الاشتغال والضرورة قاضية بأنه ان كان له مثل مشتمل على المصلحة التي اشتمل عليها الاصل كاف في تفريغ الذمة وطلب الاجل لتفريغها فالوجوب الذي هو شغل الذمة بالفعل بعد خروج الوقت هو الوجوب الذي كان قبل الخروج وطلب ايقاع ذلك الفعل في الوقت لتفريغ تلك الذمة متضمن لطلب المثل في الاشياء التي لها مثل عند فوات الاصل تتضمن المنزوم اللازم واقتضاء صوم الخميس لصوم مثله أيا ما كان صوم الجمعة أو السبت وغيرهما بهذا النحو من الاقتضاء

قدرة ويحتمل أن يقال بتغييره إذا ترجيح ويحتمل أن يقال لا يحكم الله تعالى فيه في فعل ما يشاء لأن الحكم لا يثبت إلا بنص أو قياس على منصوص ولا نص في هذه المسئلة ولا نظير لها في المنصوصات حتى يقاس عليه فبقي على ما كان قبل ورود الشرع ولا يبعد دخوله واقعة عن الحكم فكل هذا محتمل وأما تكليف المحال ففعال (مسئلة) اختلفوا في المنقضي بالتكليف والذي عليه أكثر المتكلمين أن المنقضي به الاقدام أو الكف وكل واحد كسب العبد فالأمر بالصوم أمر بالكف والكف فعل يثاب عليه والمنقضي بالنهي عن الزنا والشرب التلبس بضد من أضداده وهو الترك فيكون مثاباً على الترك الذي هو فعله وقال بعض المعتزلة قد يقتضي الكف فيكون فعلاً وقد يقتضي أن لا يفعل ولا يقصد التلبس بضده فأنكر الأولون هذا وقالوا المنتهى بالنهي مثاب ولا يثاب إلا على شيء وأن لا يفعل عدم وليس بشيء ولا تتعلق به قدرة إذا القدرة تتعلق بشيء فلا يصح الاعدام بالقدرة وإذا لم يصح مدرسته شيء فكيف يثاب على لا شيء والصحيح أن الأمر فيه منقسم أما الصوم فالكف فيه مقصود ولذلك تشترط فيه النية وأما الزنا والشرب فقد نهى عن فعلهما فاعاقب فاعلها ما ومن لم يصدر منه ذلك فلا يعاقب ولا يثاب إلا إذا قصد كف الشهوة عنهما مع التمكن فهو مثاب على فعله وأما من لم يصدر منه المنهي عن فعله فلا يعاقب عليه ولا يثاب لأنه لم يصدر منه شيء ولا يبعد أن يكون مقصود الشرع أن لا تصد مدرسته الفواحش ولا يقصد منه التلبس بأضدادها (مسئلة) فعل المكره يجوز أن يدخل تحت التكليف بخلاف فعل المجنون والبهيمة لأن الخلل ثم في المكلف لا في المكلف به فإن شرط تكليف المكلف السماع والفهم وذلك في المجنون والبهيمة معدوم والمكره يفهم وفعله في حين الامكان إذ يقدر على تحقيقه وتركه فإن أكره على أن يقتل جاز أن يكلف ترك القتل لأنه قادر عليه وإن كان فيه خوف الهلاك وإن كاف على وفق الأكره فهو أيضاً ممكن بأن يكره بالسيف على قتل حية همت بقتل مسلم إذ يجب قتلها أو أكره الكافر على الإسلام فإذا أسلم نقول قد أدى ما كلف وقالت المعتزلة إن ذلك محال لأنه لا يصح منه إلا فعل ما أكره عليه فلا يبقى له خيرة وهذا محال لأنه قادر على تركه ولذلك يجب عليه ترك ما أكره عليه إذا أكره على قتل مسلم وكذلك لو أكره على قتل حية فيجب قتل الحية وإذا أكره على اراقه الخمر فيجب عليه

غير ضروري البطلان ولا مبرهن عليه بل البرهان بما يقتضي خلاف ذلك فإنه لو لم يكن الاشتغال الأول باقياً مطلوباً التفريق بالمثل لما كان هذا المثل قضاء له بل عادة مستقلة أخرى والوجدان يكذبه ولما روعيت الشرائط التي روعيت في الأصل كما أنه يهد به الضرورة الغير الموقوفة وشهد بذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكره فإن ذلك وقته وأما الشيخان فإنه صلى الله عليه وسلم حكم بقضاء نفس تلك الصلاة المنسية وقد يستدل بان فوات الأصل أما يستلزم العفو بالكلية ولا يبقى على الذمة شيء أو يبقى على الذمة كما كان أو يبقى معصية لا غير لا سبيل إلى الأول والمساوجب الجابر وإلى الثالث فإن المعصية معصيتان معصية التقصير عن الوقت هي ثابتة ولا رافع لها سوى الكرم ومعصية ترك نفس الواجب وهي نزول بالقضاء فتعين الثاني وهو المدعى فتأمل فيه ثم المثلية في المصلحة المقصودة من الاداء غير معقولة عند العقل من غير توقف من الشارع فإنه ربما نظن الشئين متماثلين وفي الواقع لا تماثل كركعات العصر وقت الاحرار وأربع أخرى غيرهما في ذلك الوقت وصوم آخر رمضان وأول شوال فيحتاج لمعرفة التماثل إلى نص فإن كان معرف التماثل على طبق ما لا يابى منه العقل يسمى مثلاً معقولاً ويطلب له علة فيقاس عليها الأمثال الأخر التي توجد فيها تلك العلة كما قسنا على المسافر والنائم غيرهما في حق الصلاة والعموم وعلى المكتوبات المطلوبة بالمتذورات وإن كان معرف التماثل بين الشئين الذين لا يدرك العقل جهة التماثل والحكمة فيه بل يابى عنه يسمى مثلاً غير معقول كالغدي للصوم في حق الشيخ الغافى وإلى ما ذكرنا أشار بقوله (انهم معرفات القضاء بمثل معقول أو غيره يجوز) بل يجب (أن تكون غيره) أي غير معروف الاداء (نصا كان) هذا المعرف (أو قياساً) فالخاتمة إلى معرف القضاء عما هي لمعرفة المثل ولعرفة أن الاشتغال الثابت يزول باتيان هـ. هذا المثل كما كان يزول باتيان الأصل (لكن الكلام في أصل سبب الوجوب) واشتغال الذمة فنقول السبب هو السبب والاشتغال هو الاشتغال (فأنهم) فالحق لا يتجاوز عنه وقد بان لأن الفرق بين القضاء بمثل معقول وبمثل غيره معقول ليس في موضعه فإن الاداء كما كان مفراً للذمة عن اشتغالها بأصل الفعل كذلك الاتيان بمثل غير معقول أو بمثل معقول وأن طلب الأصل متضمن لطلب المثل عند الفوات معقولاً أو غير معقول وبأن لا أيضاً أنه لا يصح القياس على القضاء بمثل غير معقول أصلاً وبأن أيضاً فساد

أراقة الحجر وهذا ظاهر ولكن فيه غور وذلك لأن الامتنال أنما يكون طاعة إذا كان الانبعاث له بسبب الأمر والتكليف دون
 باعث الاكراه فان أقدم الغلاص من سيف المكروه لا يكون مجبياً داعي الشرع وإن انبعث بداعي الشرع بحيث كان يفعله لولا
 الاكراه بل كان يفعله لو أكره على تركه فلا يمنع وقوعه طاعة لكن لا يكون مكرهاً وإن وجد صورة التخويف فليست به لهذه
 الدقيقة (مسئلة) ليس من شرط الفعل المأمور به أن يكون شرطه حاصل حاله الأمر بل يتوجه الأمر بالشرط والمشرط
 ويكون مأموراً بتقديم الشرط فيجوز أن يخاطب الكفار بفروع الاسلام كما يخاطب المحدث بالصلاة بشرط تقديم الوضوء
 والمحدث بتسديد الرسول بشرط تقديم الايمان بالمرسل وذهب أصحاب الرأي إلى انكار ذلك والخلاف أما في الجواز وأما في
 الوقوع أما الجواز العسلي فواضح اذ لا يمنع أن يقول الشارع بنى الاسلام على خمس وأنتم مأمورون بحججهما هو بتقديم
 الاسلام من جلها فيكون الايمان مأموراً لنفسه ولكونه شرطاً لساير العبادات كما في المحدث والمحدث فان منع مانع الجميع
 وقال كيف يؤمر بما لا يمكن امتثاله والمحدث لا يقدر على الصلاة فهو مأمور بالوضوء فإذا توضأ توجه عليه حينئذ الأمر بالصلاة
 قلنا فينبغي أن يقال لو ترك الوضوء والصلاة جميع عمره لا يعاقب على ترك الصلاة لأنه لم يؤمر قط بالصلاة وهذا خلاف الاجماع
 وينبغي أن لا يصح أمره بعد الوضوء بالصلاة بل بالتكبير فإنه بشرط تقديمه ولا بالتكبير بل بمرة التكبير أولاً ثم بالكاف ثانياً
 وعلى هذا الترتيب وكذلك السعي إلى الجمعة فينبغي أن لا يتوجه الأمر به إلا بالخطوة الأولى ثم بالثانية . وأما الوقوع الشرعي
 فنقول كان يجوز أن يخص خطاب الفروع بالمؤمنين كما يخص وجوب العبادات بالاجراء والمقيمين والاصحاء والظاهرات
 دون الخبيث ولكن وردت الأدلة بخاطبتهم وأدلته ثلاثة الاول قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نل من المصلين الآية
 فأخبر أنه عذبهم بترك الصلاة وحذر المسلمين به فان قيل هذه حكاية قول الكفار فلا حجة فيها قلنا ذكره الله تعالى في معرض
 التصديق لهم بأجاء الامة به يحصل التحذير اذ لو كان كذباً لكان كفولهم عذبنا لانا مخلوقون وموجودون كيف وقد عطف
 عليه قوله وكنا نكذب بيوم الدين فكيف يعطف ذلك على ما لا عذاب عليه فان قيل العقاب بالتكذيب لكن غلط باضافة ترك

ما فهم أن هذا مختص بنفس الوجوب المنفك عن وجوب الأداء كما قررنا سابقاً وهو فاسد بوجه آخر أيضاً هو أن الصوم لا ينفك
 وجوبه عن وجوب أدائه في غير المعذور (وما يجاب به في المشهور أن مقتضاه) أي صم الخمس (أمران الصوم وكونه في
 الخمس فإذا عجز عن الثاني) أي عن كونه في الخمس (بقواته بقي اقتضاء الصوم مطلقاً) فان انتفاء المقيّد لا يوجب انتفاء
 المطلق ولا نسلم عدم اقتضاء صم الخمس صوم الجمعة وأنما لا يقتضيه بخصوصه وأما مطلق الصوم مع قطع النظر عن خصوص
 الخمس فيقتضيه (في غاية السقوط اذ لا وجوب الا بالقيّد) فال المطلوب صوم مقيّد بكونه في الخمس وأما مطلق الصوم الصالح
 لكونه فيه وفي غيره فلا وجوب ولا طلب له (ولهذا لا يجب قبله ومن وجوب المقيّد لا يلزم وجوب المطلق مطلقاً) عن القيد
 (بل فيه) فقط هذا ولو حل كلام المشهور على أن الأمر يقتضي شيئين الصوم المقيّد بكونه في الخمس مطابقة تقريره بالذمة
 والصوم مطلقاً باعتبار تفهين مثله عند الفوات فرجع الى ما سبق لزم ولا يرد عليه شيء وقد يقال ان المبني عليه أن الوقت هل
 هو مكمل للواجب أو شرط له نفسه فن قال بالاول قال بوجوب القضاء بنفس وجوب الاداء ومن لا فلا فعلى هذا يمكن تقرير
 الجواب بان الواجب مطلق ووجوبه مستقل فيقوت المقيّد لا يقوت هو نفسه بل يبقى الوجوب كما كان ولا يكون وجوبه
 في ضمن المقيّد فقط وأما ما رده المصنف من أنه لو كان الوقت مكملماً أتم بالتأخير فإنه حينئذ صار كسائر المنذوبات فلا يأتى
 بعدم مراعاته مع أنهم أجمعوا على التأنيم فغير سديد فان المكمل نوعان نوع يكون واجباً كالذمة ونحوها ونوع يكون مندوباً
 ومن قال بالتكميل يقول بكونه مكملماً بالنوع الأول والخاص أن الوقت ليس شرطاً للوجود الواجب نفسه ولا لوجوبه بل انما
 هو مكمل لتكميل ما لا يجب لولم يكن الواجب معه يكون ناقصاً وجب الاثم وأنما يجوز الاداء بعده لأنه قد وجب التكميل
 وقد فوت مع القدرة عليه فهذا المكمل كسائر المكملات بهذا الوجه ثم انه لا يذهب عليك أنه لا يتم هذا الا بالاستعانة بما قلنا
 سابقاً وكذا لا يتم ما استدلل به على المطلوب بان الوقت كالأجل للدين فلا يقوت بقواته الا بالاستعانة بما قلنا فافهم (في) قال (شرح
 المختصر هذا المسئلة مبينة على أن المقيّد هو المطلق والقيّد) أي مجموعهما (وهما يتعدان وجوداً في الخارج) فلا يلزم من
 انتفاء القيد انتفاء المطلق بل يبقى المطلق مطلوباً في الذمة (أو) هما (يتحدان فيه) وحينئذ يلزم من انتفاء القيد انتفاء

الطاعات اليه قلنا يجوز أن يغلق بترك الطاعات كما يجوز أن يغلق بترك المباحات التي لم يحاطبوا بها فان قيل عوقبوا بالترك الصلاة لكن لاخراجهم أنفسهم بترك الإيمان عن العلم بيقع ترك الصلاة قلنا هذا باطل من أوجه أحدها أنه ترك الظاهر من غير ضرورة ولا دليل فان ترك العلم بيقع ترك الصلاة غير ترك الصلاة وقد قالوا ذلك من المصلين الثاني أن ذلك يوجب التسوية بين كافر باشر القتل وسائر المخطورات وبين من اقتصر على الكفر لان كليهما استويا في اخراج النفس بالكفر عن العلم بيقع المخطورات والتسوية بينهما خلاف الاجماع الثالث أن من ترك النظر والاستدلال ينبغي أن لا يعاقب على ترك الإيمان لانه أخرج نفسه بترك النظر عن أهلية العلم بوجوب المعرفة والإيمان فان قيل لم ترك من المصلين أي من المؤمنين لكن عرفوا أنفسهم بعلامة المؤمنين كما قال صلى الله عليه وسلم هيئت عن قتل المصلين أي المؤمنين لكن عرفهم بما هو شعارهم قلنا هذا محتمل لكن الظاهر لا يترك الأدليل ولا دليل الخصم الدليل الثاني قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخروا لا يقتلون النفس التي حرم الله الى قوله تعالى يضاعفه العذاب فالآية هي في مضاعفة عذاب من جمع بين الكفر والقتل والزنا لا من جمع بين الكفر والاكل والشرب الدليل الثالث انعقاد الاجماع على تعذيب الكافر على تكذيب الرسول كاليه سذب على الكفر بالله تعالى وهذا يهدم معتمدهم اذ قالوا لا تتصور العبادة مع الكفر فكيف يؤمر بها احتجوا بان لا معنى لوجوب الزكاة وقضاء الصلاة عليه مع استحالة فعله في الكفر ومع انتفاء وجوبه لو أسلم فكيف يجب ما لا يمكن امتثاله قلنا وجب حتى لو مات على الكفر لعوقب على تركه لكن اذا أسلم عني له عما سلف فلا سلام يجب ما قبله ولا يعد نسخ الامر قبل التمكن من الامتثال فكيف يعد سقوط الوجوب بالاسلام فان قيل اذا لم يجب الزكاة الا بشرط الاسلام والاسلام الذي هو شرط الوجوب هو بعينه مسقط فلا استدلال بهذا على أنه لم يجب أولى من إيجابه ثم الحكم بسقوطه قلنا لا بعد في قولنا استقرار الوجوب بالاسلام وسقط بحكم العفو فليس في ذلك مخالفة نص ونصوص القرآن دل على عقاب الكافر المتعاطي للفواحش وكذا الاجماع دل على الفرق بين كافر قتل الانبياء والاولياء وشوش الدين وبين كافر لم يرتكب شيئا من ذلك فاذا كرهناه أولى فان قيل فلم أوجبتم القضاء على المرتدون الكافر الاصل

المطلق فلا يبقى المطلق عند فوات القيد فلا يبقى مطلوبا فالطلب للقضاء غير ما كان في الاداء وهذا انداء من بعيد واحسان الى من يأبى عنه فان كون المطلق والقيد متغايرين في الخارج لا يوجب أن يكونا مطلوبين استقلالاً ولا أن يثبتا في الذمة كذلك حتى يبقى المطلق مطلوبا واثباتي الذمة عند انتفاء القيد بل يجوز أن يكون المجموع بشرط الاجتماع في الذمة مطلوباً بذلك الشرط فعند انتفائه لا يبقى شيء في الذمة فالقضاء واجب مستقل وكذا كونهما متحدتين في الخارج لا يوجب أن تكون الذمة مشغولة بهذا الأمر الحاصل بعد الاتحاد فقط لا بغيره بل يجوز أن تكون مشغولة بهذا وبمطلقة فعند انتفاء القيد يفوت الشغل بالواحد ولا يفوت شغل الذمة بمطلقة بل نقول الاتحاد انما يقتضي الزوم بين انتفاء القيد والمطلق الموجودين بهذا الوجوب الواحد لا الزوم بين انتفاء الاشتغالين ولا ينافي تضمن مطالبة الواحد مطالبة مثل فتأمل أحسن التأمل فان ما ذكره مغلطة نشأت من الخلط بين الوجود وبثبوت في الذمة والمطلوبية (أقول) هذا الكلام ناظر الى اتحاد الجنس والفصل أو تغايرهما ولا يصح فيما نحن فيه اذ (القيد ههنا ظرف زمان) فلا يصلح فصلا فان قيل نعم ليس بفصل لكنه مشابهة في الاتحاد قال (والتحاد مقولة متى بالمظروف) غير صحيح عند الوجدان (وان صح) بناء على اتحاد العرض والعرضي المتحد مع المعروف (فلا يلزم من انتفاء فرد منها) أي من مقولة متى (انتفائه) أي انتفاء المظروف الذي هو معروض المقولة (اتفاقا) فان الاتحاد اتحاد بالعرض فلا وجب الانتفاء الانتفاء بخلاف الجنس والفصل فان الاتحاد بينهما بالذات فبارتفاع كل يرتفع الآخر (فتأمل) وعلى ما قررنا لا يرد عليه أن كلام القائل مبني على مسألة اتحاد الجنس والفصل كاهو مشروع في موضعه وانتفاء الفصل لا يتبع حصة الجنس قطعاً تدبر وأنصف وقد يقال مقصوده أن الواجب منتف البتة وهو مقيد فهو إما أمر واحد يصدق عليه هذا المقيد ويعبر عنه به أو أمران مستقلان والطلب يتعلق بكل منهما فلي الثاني هناك أمران مطلوبان لا يلزم من انتفاء طلب أحدهما انتفاء طلب الآخر وعلى الأول طلب واحد وعلى هذا لا يرد ما أورده المصنف لكن رد عليه ما قدمناه اذ على الشقين النزاع باق أما على الثاني فيجوز أن يكونا مطلوبين لا بشرط الاجتماع فيبقى الاشتغال بالمطلق كما كان وبشرط الاجتماع فلا اشتغال زائل فيجب القضاء بإيجاب آخر وأما على الأول فالواجب وان كان أمراً واحداً هو ما يعبر عنه بهذا المقيد لكن

قلنا القضاء واجب بامر مجدد فيجب فيه موجب الدليل ولا حجة فيه اذ يجب القضاء على الحائض ولم تؤثر بالاداء وقد يؤثر بالاداء من لا يؤثر بالقضاء وقد اعتذر الفقهاء بان المستند قد التزم بالاسلام القضاء والكافر لم يلتزم وهذا ضعيف فان ما ألزمه الله تعالى فهو لازم التزيم العبد أو لم يلتزمه فان كان يسقط بعدم التزامه فالكافر الأصلي لم يلتزم العبادات وترك المحظورات فينبغي أن لا يلزمه ذلك

(الفن الرابع من القطب الاول فيما يظهر الحكم وهو الذي يسمى سببا وكيفية نسبة الحكم اليه وفيه أربعة فصول)

(الفصل الاول في الاسباب) اعلم انه لما عسر على الخلق معرفة خطاب الله تعالى في كل حال لاسباب بعد انقطاع الوحي أظهر الله سبحانه خطابه خلقه بأمور محسوسة نصبا بأسباب الاحكام وجعلها موجبة ومقتضية للاحكام على مثال اقتضاء العلة الحسية معلولها ونعني بالاسباب ههنا أنها هي التي أضاف الاحكام اليها كقوله تعالى أقم الصلاة لولك الشمس وقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته وهذا ظاهر فيما يتكرر من العبادات كالصلاة والصوم والزكاة فان ما يتكرر الوجوب بتكرره بخير بان يسمى سببا ماما لا يشكر كالاسلام والنجس فيمكن أن يقال ذلك معلوم بقوله تعالى والله على الناس حج البيت وكذا وجوب المعرفة على كل مكلف يعلم بالعمومات فلا حاجة الى اضافتها الى سبب ويمكن أن يقال سبب وجوب الايمان والمعرفة الأدلة المنصوبة وسبب وجوب الحج البيت دون الاستطاعة ولما كان البيت واحدا لم يجب الحج للأمرة واحدة والايمان معرفة فاذا حصلت دامت والامر فيه قريب هذا قسم العبادات وأما قسم الغرامات والكفارات والعقوبات فلا تخفى أسبابها وأما قسم المعاملات فمثل الاموال والبضائع وحرماتها أيضا أسباب ظاهرة من نكاح وبيع وطلاق وغيره وهذا ظاهر وانما المقصود ان نصب الاسباب أسبابا للاحكام أيضا حكم من الشرع والله تعالى في الزاني حكمان أحدهما وجوب الحد عليه والثاني نصب الزنا سببا للوجوب في حقه لان الزنا لا يوجب الرحمة لذاته وعينه بخلاف

اشتغال الذمة به هل ينفي ويقع المقيد الآخر ثم لا الذمة أولا بل لم يبق اشتغال أصلا ولم يمتنع فقط تزول بفعل القضاء عما أن الحسنات يذهبن السيئات فافهم واستقم (ونقض مختار الحنفية بنذر اعتكاف رمضان اذا صام و لم يعكف حيث يجب قضاؤه بصوم جديد) فلو كان بالسبب الاول وهو النذر لم يجب صوم جديد (ولم يوجب النذر) أو كان لا يجب القضاء أصلا كما قال أبو يوسف الامام والامام حسن بن زياد وهو خلاف مختاركم وهذا لا يختص ورد على القائل بالتحاد السبب بل يرد على القائل بالسبب الجديد أيضا لانه لا بد من التماثل بالاتفاق وههنا لا يمكن اذا الصوم الرمضان المؤدى لا يمكن في غيره ومع الجديد لا تماثل وأيضا أصحاب الجديد قالوا السبب ههنا التفويت فيرد عليهم أنه غير موجب للصوم الجديد في أن جاء (والجواب أن نذرا لا اعتكاف كان موجبا له) أي للصوم (لانه شرطه) بقوله عليه وآله الصلاة والسلام لا اعتكاف الا بصوم رواه الدارقطني والبيهقي وصححه النقاد ويجاب المشروط موجب لا يجاب الشرط (لكن ما ظهر أثره) الذي هو وجوب الصوم (لما منع وهو وجوبه قبله) أي هذا النذر (فما زال) المانع وبقي النذر موجبا لا اعتكاف مطلق على الذمة ثبت شرطه الذي هو الصوم و (ظهر أثره) وقد وقع في تقرير الامام فخر الاسلام نوع الطنب وفيما ذكرنا كفاية ثم ههنا ابرادات لا بد من ذكرها وجعلها على ما ظهر لهذا العبد الاول اننا لنسلم اشتراط الصوم المقصود في النذر كيف والحديث يدل على اشتراط مطلق الصوم الثاني أن الصوم المقصود لو كان داخل في النذر لكان حاصله نذرا لا اعتكاف مع الصوم المقصود في هذا الشهر وهذا غير مشروع على محال فلا ينعقد النذر وان قيل النذر غير المشروع صحيح كافي صوم العيد قلت ههنا الصوم مشروع بأصله غير مشروع بوصفه والصوم في شهر رمضان غير مشروع سوى الفرض بل الشهر في حق غير الفرض كاللبي في حق الصيامات كلها وبعبارة مفصلة الصوم المطلق شرط في الاعتكاف أو المقصود وعلى الثاني يلزم أن لا يصح النذر فانه نذر بمعصية أو أمر مستحيل وعلى الاول ينبغي أن يصح القضاء مع أي صوم كان لان النذر لم يوجب الا على هذا النحو والجواب عنهما أنه لم يدع إيجاب الصوم المقصود لكونه بجمعه وصحة شرط في الاعتكاف كيف وحيث شذيلزم أن لا يصح في شهر رمضان أصلا بل لان مطلق الصوم شرط والنذر بالمشروط نذر بالشرط لكونه مقدمة له فالنذر يقتضي وجوب الاعتكاف والصوم معا فلهذا الوجه صلا الصوم المقصود

العلل العقلية وانما صار موجبا يجعل الشرع اياه موجبا فهو نوع من الحكم فلذلك أو رذناه في هذا القطب ولذلك يجوز تعليقه ونقول نصب الزنا علة للرجم والسرقة علة للقطع كذا وكذا فاللواط في معناه فينصب أيضا سببا والنباش في معنى السارق وسياق تحقيق ذلك في كتاب القياس واعلم أن اسم السبب مشترك في اصطلاح الفقهاء وأصل اشتقاقه من الطريق ومن الحبل الذي به ينزح الماء من البئر وحده ما يحصل الشيء عنده لابه فان الوصول بالسير لا بالطريق ولكن لابد من الطريق ونزح الماء بالاستقاء لا بالحبل ولكن لابد من الحبل فاستعار الفقهاء لفظ السبب من هذا الموضع وأطلقوه على أربعة أوجه الوجه الاول وهو أقر بها إلى المستعار منه ما يطلق في مقابلة المباشرة اذ يقال ان حافر البئر مع المرتضى فيه صاحب سبب والمرتضى صاحب علة فان الهلاك بالتردية لكن عند وجود البئر فما يحصل الهلاك عنده لابه يسمى سببا الثاني تسميتهم الرمي سببا للقتل من حيث انه سبب للعلة وهو على التحقيق علة العلة ولكن لما حصل الموت لا بالرمي بل بالواسطة أشبه ما لا يحصل الحكم الابه الثالث تسميتهم ذات العلة مع تخلف وصفها سببا كقولهم الكفارة تجب باليسين دون الحنث فاليين هو السبب وملك النصاب هو سبب الركة دون الحول مع أنه لا بد منهما في الوجوب ويريدون بهذا السبب ما تحسن إضافة الحكم اليه ويقابلون هذا بالحل والشرط فيقولون ملك النصاب سبب والحول شرط الرابع تسميتهم الموجب سببا فيكون السبب بمعنى العلة وهذا أبعد الوجوه عن وضع اللسان فان السبب في الموضع عبارة عما يحصل الحكم عنده لابه ولكن هذا يحسن في العلة الشرعية لانها لا توجب الحكم لذاتها بل بإيجاب الله تعالى ولنصبه هذه الاسباب علامات لاظهار الحكم فالعلل الشرعية في معنى العلامات المظهرة فشا بهت ما يحصل الحكم عنده

(الفصل الثاني في وصف السبب بالصحة والبطان والفساد) اعلم أن هذا يطلق في العبادات تارة وفي العقود أخرى وإطلاقه في العبادات مختلف فيه فالجميع عند المتكلمين عبارة عما وافق الشرع وجب القضاء ولم يجب وعند الفقهاء عبارة عما أجزأ وأسقط القضاء حتى أن صلا من ظن انه متطهر صحيحة في اصطلاح المتكلمين لانه وافق الامر المتوجه عليه في الحال وأما

واجبا ثم لما أضاف إلى الشهر المبارك وجب الاعتكاف فيه وعاق النذر عن إيجاب الصوم لانه لم يكن موجبا بنفسه للصوم وانما يوجب ضرورة توقف الاعتكاف عليه وهو واجب بنفسه ولا يوجب صوما آخر لانه لا يمكن فيه وفي غيره يصير الإيجاب على خلاف مقتضى النذر وأيضا لم يكن الصوم الآخر من ضرورات الاعتكاف بعد وجود صوم الشهر وعلى الاعتكاف لوجود شرطه فوجب بمقارن الصوم الشهر فيه فاذا صام ولم يعتكف بقي الاعتكاف على ذمته مطلقا عن تلك المقارنة وقد كان أوجه النذر ولا إيجاب للشرط بدون الشرط فوجب الصوم بذلك النذر وهو الصوم المقصود ولا يسقط عن الذمة لان الواجب لا يسقط بدون الاداء أو زوال سبب الوجوب واذا وجب فاتما وجب لم يقارن الاعتكاف بالاذات فصارت المقارنة ضرورية فلا يصح بدون هذا الصوم وبعبارة قصيرة ان هذا النذر لما أوجب الاعتكاف آل حاصله إلى إيجاب الاعتكاف وإيجاب مقارنته بالصوم لكن لم يظهر أثر الثاني في الاداء المانع فلزم القضاء لارتفاعه هذا ما عندي فاحفظه الثالث أنه يلزم أن لا يصح في قضاء شهر رمضان هذا وأشار إلى جوابه بقوله (ولهذا) أي ولانه وجب الصوم المقصود (لا يقضى في) شهر (رمضان) آخر ولا واجب آخر) لما بينا (سوى قضاء رمضان الاول اذا خلف) الذي هو القضاء (في حكم الاصل) الذي هو الاداء واذا جاز الاداء في الاصل جاز في الخلف (هذا) فعاد السائل وقال لما وجب الصوم المقصود الذي هو شهر ما بزوال المانع فكيف يصح في القضاء والالزم تغويت الواجب وان جعل مطلق وجوب الصوم مانعا عن وجوب الصوم المقصود فمع أنه لم يدل على مانعية المطلق دليل يلزم أن يصح في صوم الكفارة أو المنذور الآخر والجواب وبالله التوفيق أنا لا نقول بشرط الصوم المقصود وانما نقول بشرط الصوم والمنذور بالمشروط يتضمن النذر بالشرط المقارن له فالنذر بالاعتكاف كان موجبا لهما الا أنه لم يظهر أثره في الصوم لكونه واجبا بنفسه وإيجابه غير ممكن فأوجب النذر اعتكافا فحسب لكن مقارن الصوم الشهر المبارك والا كان إيجاب المشروط من غير شرط فاذا فات الصوم مع الاعتكاف بقي على ذمته اعتكاف مقارن لهذا الصيام بإيجاب النذر كما كان فحينئذ لا يحتاج إلى إيجاب صوم آخر بخلاف ما اذا صام ولم يعتكف فانه بقي الاعتكاف في ذمته مطلقا عن مقارنته صوما فأوجب النذر صوما آخر مقارناله والاعاد المحذور والمذكور من وجوب المشروط بدون الشرط هذا ما عندي

القضاء فوجوبه بأمر مجدّد فلا يشتق منه اسم الصحة وهذه الصلاة فاسدة عند الفقهاء لأنهم غير مجزئة وكذلك من قطع صلاته بانقاذ غريق فصلاته صحيحة عند المتكلم فاسدة عند الفقيه وهذه الاصطلاحات وإن اختلفت فلا مشاحة فيها إذا المعنى متفق عليه وأما إذا أطلق في العقود فكل سبب منصوب لحكم إذا أفاد حكمه المقصود منه يقال أنه صحيح وإن تخلف عنه مقصوده يقال أنه بطل فالدليل هو الذي لا يثمر لأن السبب مطلوب لثمرته والصحيح هو الذي أثره والفاقد من أدنى الباطل في اصطلاح أصحاب الشافعي رضي الله عنه فالعقد ما صحيح وأما باطل وكل باطل فاسد وأبو حنيفة أثبت قسماً آخر في العقود بين البطلان والصحة وجعل الفاسد عبارة عنه وزعم أن الفاسد منعقد لأفاده الحكم لكن المعنى بفساده أنه غير مشروع بوصفه والمعنى بأنه قد أدهى مشروعه بأصله كعقد الرابا فإنه مشروع من حيث أنه بيع ومنعوع من حيث أنه يشتمل على زيادة في العوض فأقتضى هذا درجة بين الممنوع بأصله ووصفه جميعاً وبين المشرع بأصله ووصفه جميعاً فلو صح له هذا القسم لم يناقش في التعبير عنه بالفاسد ولكنه ينازع فيه إذ كل ممنوع بوصفه فهو ممنوع بأصله كما سبق ذكره

(الفصل الثالث في وصف العبادة بالأداء والقضاء والاعادة) اعلم أن الواجب إذا أدى في وقته سمي أداء وإن أدى بعد خروج وقته المضيق أو الموسع المقدّر سمي قضاء وإن فعل مرة على نوع من الخلل ثم فعل ثانياً في الوقت سمي إعادة فالاعادة اسم للمثل ما فعل والقضاء اسم لفعل مثل ما فات وقته المحدود ويتصدى النظر في شيئين أحدهما أنه لو غلب على ظنه في الواجب الموسع أنه يتخير قبل الفعل فلو أخر عصى بالتأخير فلو أخر وعاش قال القاضي رحمه الله ما يفعله هذا قضاء لأنه تقدر وقته بسبب غلبة الظن وهذا غير مرضي عندنا فإنه لما انكشف خلاف ما ظن زال حكمه وصار كالموعظ أنه يعيش فينبغي أن ينوي الاداء أعنى المريض إذا أخر إلى الحج السنة الثانية وهو مشرف على الهلاك ثم شفى الثاني أن الزكاة على الفور عند الشافعي رحمه الله فلو أخر ثم أدى فيلزم على مساق كلام القاضي رحمه الله أن يكون قضاء والصحيح أنه أداء لأنه لم يعين وقته بتقدير وتعيين وإنما أوجبنا البسار بقربة الحاجة والافاداء في جميع الاوقات موافق لأوجب الأمر وامثال له وكذلك من لزمه قضاء صلاة على الفور فأنشأ

ولقد طول المتأخرون في هذا المقام في أسفارهم ولم يأتوا بشيء يرتفع به قلق القلوب ومأنبه عليه عسى الله أن يهدي به الطالين

(مسئلة • مقدمة الواجب المطلق) أي الواجب الذي وجوبه غير متوقف على المقدمة (واجب مطلقاً أي سبباً) كان (أو شرطاً شرعاً كالوضوء أو عقلاً كترك الضد أو عادة كفعل جزء من الرأس لغسل الوجه وقيل) الوجوب (في السبب فقط) دون غيره من المقدمات (وقيل في الشرط الشرعي فقط) وهو مختار ابن الحاجب (وقيل لأوجب) لشيء من المقدمات (مطلقاً لأن التكليف به) أي بالواجب (بدون تكليف المقدمة) أي بدون التكليف بتقدمته (يؤدي إلى التكليف بالمحال) إذ الشيء بدون السبب أو الشرط محال لا يقال المحال ليس إلا التكليف بالواجب مأخوذاً مع عدم الشرط مثلاً لا بالواجب مطلقاً فإن الصلاة بدون الوضوء محال لا الصلاة المطلقة لأننا نقول التكليف بالواجب أمامقارن بالمقدمة فهو المدعى أو مطلق بحيث يصلح للمقارنة وعدمها فحينئذ التكليف بتكليف بما يتناول المحال والمحال مكاف ولو يجوز وهذا ظاهر جرداً فلا تغفل (الآثرى تحصيل أسباب الواجب واجب) تحصيل (أسباب الحرام حرام بالإجماع) أي قد أجمع على وجوب أسباب الواجب وحرمة أسباب الحرام لئلا يلزم التكليف بالمحال لأن هذه المقدمة تثبت بالإجماع ليرد عليه أنه قد ثبت بدليل آخره ففصل عن دليل وجوب الواجب وقد كان الكلام في الوجوب بإيجاب ذي المقدمة فتأمل (وما قيل) لا نسلم لزوم التكليف بالمحال وإنما يلزم لو كان التكليف بالواجب من غير وجوب المقدمة أصلاً في نفس الأمر وهو غير لازم إذ يجوز أن يكون وجوبها لغيره أي لغير موجب الواجب (كالإيمان) فإنه واجب بنفسه سواء وجبت العبادات أم لا (ففيه أن الكلام) كان (بالظن) يعني أنه لو لم تكن المقدمة واجبة بالنظر إلى الواجب لكان التكليف بالواجب مستتلاً لاله حال عدم المقارنة بالمقدمة فصار التكليف بالواجب تكليفاً بالمحال (فإن قلت) كيف تجب المقدمة وهي غير مأمورة إذ (لا يلزم الأمر صريحاً) قلت لا نزاع في ذلك بل المراد (من وجوب المقدمة) (أنه) أي الأمر بالواجب (يستتبعه) أي الأمر بالمقدمة فهو واجبة بوجوب الواجب ومأمورة بأمره (وهو معنى قولهم إيجاب المشروط إيجاب الشرط ولهذا لا يلزم الامعية واحدة) إذ أنزل الواجب مع المقدمات (بالنظر إلى الواجب الأصل) بالذات (لا المعامى بالنظر إلى الأسباب

فلا نقول انه قضاء القضاء ولذلك نقول يفتر وجوب القضاء الى امر مجرد ويجرد الامر بالاداء كاف في دوام اللزوم فلا يحتاج الى دليل آخر وأمر مجرد فاذا الصحيح أن اسم القضاء مخصوص بما عين وقته شرعاً ثم فات الوقت قبل الفعل (دقيقة) اعلم أن القضاء قد يطلق مجازاً وقد يطلق حقيقة فانه تابوا الاداء والاداء أربعة أحوال الاولى أن يكون واجباً فاذن تركه المكلف عداً أو سهواً واجب عليه القضاء ولكن حط المأثم عنه عند سهوه وعلى سبيل العفو فالاثبات بمنزلة بعده يسمى قضاء حقيقة الثانية أن لا يجب الاداء بالصيام في حق الحائض فانه حرام فاذا أصابت بعد الطهر فتسميته قضاء مجاز محض وحقيقته أنه فرض مبتدأ لكن لما تشدد هذا الفرض بسبب حالة عرضت منعت من ايجاب الاداء حتى فات لفوات ايجابه سمي قضاء وقد أشكل هـ ذاعلى طائفة فقالوا وجب الصوم على الحائض دون الصلاة بدليل وجوب القضاء وجعل هذا الاسم مجازاً أولى من مخالفة الاجماع اذ لا خلاف أنه لو ماتت الحائض لم تكن عاصية فكيف تؤمر بما تعصى به لو فعلته وليس الحيض كالحديث فان ازالته تمكن فان قيل فلم تنوى قضاء رمضان قلنا ان غيت بذلك أنها تنوى قضاء ما منع الحيض من وجوبه فهو كذلك وان غيت أنه قضاء لما وجب عليها في حالة الحيض فهو خطأ ومحال فان قيل فلينبأ البالغ القضاء لما فات ايجابه في حالة الصغر قلنا الأمر بذلك لنواء ولكن لم يجعل فوات ايجابه بالصبا سبباً لايجاب فرض مبتدأ بعد البلوغ كيف والمجاز انما يحسن بالاشتجار وقد اشتهر ذلك في الحيض دون الصبا واهل سبب اختصاص اشتهاره أن الصبا يتبع أصل التكليف والحائض مكلفة فهي بصدد ايجاب الحالة الثالثة حالة المريض والمسافر اذا لم يجب عليهم الكه ما ان صام ما وقع عن الفرض فهذا يحتمل أن يقال انه مجاز أيضاً اذ لا وجوب ويحتمل أن يقال (١) انه حقيقة اذ لو فعله في الوقت لصح منه فاذا أخل بالفعل مع محتمه لو فعله فهو شبهه عن وجوب عليه وتركه سهواً أو عداً أو نقول قال الله تعالى فعدة من أيام أخر فهو على سبيل التخفيف فكان الواجب أحدهما لا يعينه إلا أن هذا البدل لا يمكن إلا بعد فوات الاول والاول سابق بالزمان فسمي قضاء لتعلقه بفواته بخلاف العتق والصيام في الكفارة اذ لا يتعلق أحدهما بفوات الآخر ولكن يلزم على هذا أن تسمى الصلاة في آخر الوقت قضاء لانه يخير بين التقديم والتأخير كالمسافر والاطهر

والشروط بل معصية الواجب الاصل منسوبة اليها بالعرض والظاهر أن المنكر بن لا يشكرون هذا بل انما أنكر والوجوب صريحاً فالنزاع لفظي وان أنكر واهذا المعنى فقد ظهر فساد القائلين بعدم الوجوب مطلقاً (قالوا الوجوب) ما يتوقف عليه الواجب من المقدمة (لزم تعقل الموجب له) لان ايجاب بدون التعقل غير معقول والثاني باطل لانا كثيراً ما أمر بشئ ونغفل عن المقدمات (قلنا) اللزوم (ممنوع وانما يلزم) التعقل (لو كان) الامر (صريحاً) وبالذات وليست المقدمة مأمورة بالاعتمادية الاولى بالعرض (ومن ههنا لم يلزم تعلق الخطاب بنفسه ولا وجوب النية) وانما يلزم فيما اذا كان الوجوب صريحاً بل لا يلزم هـ ا أيضاً اذ لا تجب النية في الوضوء والغسل عندنا وفي غسل الثياب وستر العورة بالاتفاق ومن ههنا ظهر لك اندفاع ما استدلو به من لزوم المعصية بترك المقدمة ولزوم وجوب النية في المقدمات وقالوا لو وجبت لما صح التقليد به دم الوجوب ونحن نقطع بصحة أو جبت غسل الوجه دون الرأس قلنا بطلان اللزوم ممنوع ولا قطع بصحة ثالثاً بحسب العادة وقالوا الوضوء لزم قول الكعبي من انتفاء المباح وسيجيء (فرع) اذا اشبهت المنكوحة بالاجنبية اذا دخل امرأتان في بيت وقد زوج احدهما الوكيل ولا يعرف الزوج الزوجة بعينها وقد مات الوكيل (حرمت) المنكوحة (لان الكف عن الحرام) وهو وطء الاجنبية (واجب وهو بالكف عنهما) جميعاً لا اشتباه ومن ههنا اشتهر أن الحلال والحرام لا يجتمعان الا وقد غلب الحرام (ولو قال) مخاطباً لزوجتيه (احداً كاطاق حرمتان الاجتناب) عن المطلقة (بقينا فيه) أي في الاجتناب عنهما كذا في كتب الشافعية وأما عندنا ففي تلك الصورة لا يقع الطلاق على المعين منها بل في المبهمة وانما يقع في المعين بالبيان فله قبل البيان أن يبطأ أي يتهم ما شاء بدلا لكن وطء احدهما يكون بياناً لتعيين المطلقة الا في الاخرى فليس هناك الكف عن احدهما واجبا حتى يكون الكف عنهما مقدمة الواجب نعم لو طلق معينا طلاقاً بائناً ثم نسي المطلقة ينبغي أن تحرم الا من ههنا من صور اشتباه المنكوحة بالاجنبية (أقول) واذا ثبت وجوب المقدمة (فالغاية داخلة في المقيا) وان

(١) قوله ويحتمل أن يقال انه حقيقة الخ كذا في بعض النسخ وفي بعضها ويحتمل أن يقال انه واجب ولكن ان رخصة في تأخير

فهو شبهه الخ اه فتأمل معصية

أن تسمية صوم المسافر قضاء مجاز أو القضاء اسم مشترك بين ما فات أدائه الواجب وبين ما خرج عن وقته المشهور المعروف به ولم يرض خصص نسبة إلى الصوم ليس ذلك لسواءه بل دليل أن الصبي المسافر لو بلغ بعد رمضان لا يلزمه ولو بلغ في آخر وقت الصلاة لزمته فاخرجه عن مظنة أدائه في حق العموم بوجه كونه قضاء والذي يقتضيه التحقيق أنه ليس بقضاء فان قيل فالنائم والناسي يرضيان ولا خطاب عليهما لانهما لا يكفان قلناهما منسويان إلى الغفلة والتقصير ولكن الله تعالى عفا عنهما وحط عنهما المأثم بخلاف الحائض والمسافر ولذلك يجب عليهما الامساك بقية النهار تشبها بالصائمين دون الحائض ثم في المسافر مذهبان ضعيفان أحدهما مذهب أصحاب الظاهر أن المسافر لا يصح صومه في السفر لقوله تعالى فعدة من أيام أخر فلم يمهله إلا أيام أخر وهو فاسد لأن سياق الكلام يفهمنا اضمار الافطار ومعناه من كان منكرا مرضيا أو على سفر فأفطر فعدة من أيام أخر لقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه عني فضر ب فانفجرت ولأن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في السفر كانوا يصومون ويفطرون ولا يعترض بعضهم على بعض والثاني مذهب الكرخي أن الواجب أيام أخر ولكن لو صام رمضان صح وكان به مجازا الواجب كمن قدم الزكاة على الحول وهو فاسد لأن الآية لا تفهم إلا الرخصة في التأخير وتوسيع الوقت عليه والمؤدى في أول الوقت الموسع غير مجمل بل هو مؤدى في وقته كما سبق في الصلاة في أول الوقت الحالة الرابعة حال المريض فان كان لا يخشى الموت من الصوم فهو كالسافر أما الذي يخشى الموت أو الضرر العظيم فعصى بترك الأكل ففسيخ الحائض من هذا الوجه فالصائم يحتل أن يقال لا ينعقد لأنه عاص به فكيف يتقرب بما يعصى به ويحتل أن يقال انما عصى بجنايته على الروح التي هي حق الله تعالى فيكون كالمصلي في الدار المغصوبة يعصى لتناوله حق الغير ويمكن أن يقال قد قيل للمريض كل فكيف يقال له لا تأكل وهو معنى الصوم بخلاف الصلاة والعصب ويمكن أن يجاب بأنه قيل له لا تأكل نفسك وقيل له صم فلم يعص من حيث أنه صائم بل من حيث سعيه في الهلاك ويلزم عليه صوم يوم النحر فإنه نهى عنه تركه إجابة الدعوة إلى كل القرايين والغضايا وهي ضايفة الله تعالى ويعسر الفرق بينهما جاد فلهذه احتمالات يتجاذبها المجتهدون فان قلنا لا ينعقد صومه فتسمية تداركه قضاء مجاز يحض كافي حق الحائض والافهوك المسافر

كانت مقدمة (يعلم وجود المغيا) فعلم وجود المغيا موقوف على دخولها وعموم التوقف في الغايات كلها محمل تأمل بل انما يصح في البعض الذي هو مقدمات المغيا * (فرع آخر) * قالوا خروج المصلي يصنع فرض لأن من ضروريات الدخول في صلاة أخرى خروجه عن الأولى والدخول في الأخرى فرض فكذا الخروج عن الأولى ولا يفقهه هذا العبد فان كونه من اللوازم لا يوجب أن يكون الخروج يصنع المصلي عنها فرضا كيف ويجوز أن يخرج من الصلاة بعد تمام الأركان من غير اختيار بل هو الظاهر من حديث الأعرابي فإذا فعلت ذلك فقد عتقت صلاتك أن شئت فقل رواء الإمام محمد على أنه لو سلم فالتخرج اذا من متمات الصلاة الأخرى لا من فرائض هذه ولم ينص الإمام أبو حنيفة على فرضيته انما استخرجوها عن بعض الفروع كفساد النحر فيما اذا طلعت الشمس في القعدة الأخيرة بعد التشهد قبل السلام والجمعة فيما اذا خرج وقت الظهر في تلك الحال أو تعلم الأثر في سورة فيها وغيرها وفيه كلام قد استوفى في فتح القدير وقال الإمام أبو الحسن الكرخي ان القول بفرضية الخروج يصنع لا اعتداده فان الفرض ما يكون قربة وهذا الخروج ليس قربة بل قد يكون قربة فكيف يكون فرضا فالاشبه ما قال أنه ليس بفرض والله أعلم بالصواب * (مسئلة) * وجوب الشيء يتضمن حرمة ضده (وقيل) الأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده (وقيل) الأمر بالشيء (نفس الشيء عن ضده فمنهم من عم في أمر الوجوب والندب فجعلهما متباينين الضد تحريما وتزيها) فالندب إلى الشيء نفس كراهة الضد (ومنهم من خصص الحكم (بأمر الوجوب) فليس ضد الندوب مكروها (وقيل ليس) الأمر (نهيها) عن الضد (ولامة تضمناعلا وعلمه المعتلة وعامة الشافعية ثم) الخلاف (في النهي كذلك) فالتحريم أنه متضمن للأمر بالفسد وقيل نفس الأمر به سواء كان تحريما أو تزيها وقيل اذا كان تحريما فقط وقيل يقتضي كون الضد بمعنى سنة (الآن الأمر) بالشيء (نهى عن جميع الأضداد) لأن كل واحد منهما مقوت للواجب المأمور به (بخلاف النهي فإنه أمر بأحد أضداده) تحريما وقيل ليس النهي أمر بضد ولا متضمنا عقلا كافي الأمر (وقيل) في النهي (لا) يتفهم الأمر بضد ولا نفسه بخلاف الأمر (لأن الامتناع عن الضد من لوازم وجوب الفعل) والافان جازا لا يتيان

(الفصل الرابع في العزيمة والرخصة) اعلم أن العزم عبارة عن قصد المأكد قال الله تعالى فنبذله عزم أي قصدنا بلغاوسمى بعض الرسل أولى العزم لتأكدهم في طلب الحق والعزيمة في لسان جملة الشرع عبارة عما لزم العباد بإيجاب الله تعالى والرخصة في اللسان عبارة عن اليسر والسهولة يقال رخص السعر إذا تراجع وسهل الشراء وفي الشريعة عبارة عما وسع للكاف في فعله لعذر وعجز عنه مع قيام السبب المحرم فإن ما لم يوجب الله تعالى علينا من صوم وشوأل وصلاة الفحش لا يسمى رخصة وما أباحه في الأصل من الأكل والشرب لا يسمى رخصة ويسمى تناول الميتة رخصة وسقوط صوم رمضان عن المسافر يسمى رخصة وعلى الجملة فهذا الاسم يطلق حقيقة ومجازا فالحقيقة في الرتبة العليا كإباحة النطق بكلمة الكفر بسبب الإكراه وكذلك إباحة شرب الخمر وتلاف مال الغير بسبب الإكراه والخمصة والغصص بلقمة لا يسيغها إلا الحجر التي معه وأما المجاز اليعيد عن الحقيقة فتسمية ما حظ عنان الأصغر والأغلل التي وجبت على من قبلنا في الملل المنسوخة رخصة وما لم يجب علينا ولا على غيرنا لا يسمى رخصة وهذا المأل واجب على غيرنا فإذا قبلنا أنفسنا به حسن إطلاق اسم الرخصة تجوزا فإن الإيجاب على غيرنا ليس تضييقا في حقنا والرخصة فضحة في مقابلة التضييق وينتدبين هاتين الدرجتين صور بعضها أقرب إلى الحقيقة وبعضها أقرب إلى المجاز منها القصر والفطر في حق المسافر وهو جدير بأن يسمى رخصة حقيقة لأن السبب هو شهر رمضان وهو قائم وقد دخل المسافر تحت قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وأخرج عن العموم بعذر وعسر أما التيمع عند عدم الماء فلا يحسن تسميته رخصة لأنه لا يمكن تكليف استعمال الماء مع عدمه فلا يمكن أن يقال السبب قائم مع استحالة التكليف بخلاف المكره على الكفر والشرب فإنه قادر على التمسك نعم تجوز ذلك عند المرض أو الجراحة أو بعد الماء عنه أو بيعه بأكثر من ثمن المشل رخصة بل التيمع عند فقد الماء كالأطعام عند فقد الرقة وذلك ليس برخصة بل أوجب الرقة في حالة والأطعام في حالة فلا نقول السبب قائم عند فقد الرقة بل الظاهر سبب الوجوب العتق في حالة والوجوب للأطعام في حالة فإن قيل إن كان سبب وجوب الوضوء مندفا عند فقد الماء فسيب تحريم الكفر والشرب والميتة مندفع عند خوف الهلاك فكان المحرم محرم بشرط انتفاء الخوف قلنا المحرم في الميتة الخبث وفي الخمر الاسكار وفي الكفر كونه جهلا بالله تعالى أو كذبا عليه وهذه المحرمات

بالضد مع وجود الفعل ارتفاع التضاد والارتفاع الوجوب وإذا كان من لوازم الوجوب فيتحقق وجوب الفعل بتحقيق وجوب الامتناع عن الضد فلازم حرمة بتبعية الوجوب وحطبه وهو المراد من التضمن كما أن جعل المأزوم هو بعينه جعل الألازم ولا يحتاج إلى جعل مستقل كذلك لا يحتاج الامتناع عن الضد إلى موجب سوى موجب الفعل والمصنف أفاد هذا المعنى بالتمثيل وقال (واللوازم مجعولة بجعل المأزوم لا بجعل جديد والا) تكن كذلك (لزم إمكان الانفكاك) أي كما أن جعل المأزوم هو جعل الألازم كذلك إيجاب المأزوم هو بعينه إيجاب الألازم (وبمثله يقال في التهي) يعني أن الاشتغال بالضد من لوازم كفا الفعل فإذا تحقق إيجاب الكف لا بد من تحقق إيجاب الاشتغال بالضد ولو تخيرا (وفيه شيء) لأن كون الاشتغال بالضد من لوازم الكف عن الفعل ممنوع فإنه قد يوجد الكف ولا يخطر ضد بالبال فضلا عن الاشتغال بسوى هذا الكف وليس منه وكذلك ليس من لوازم عدم الفعل فإن عدمه بما يكون من عدم العلة لا بوجود المانع الذي هو الضد فلا يلزم الإيجاب (فالخطاب) هنا (واحد بالذات) متعلق بالفعل وبالضد (واختفاوت بالأصالة والتبعية) فبالأصالة للواجب وبالتبعية للكف عن الضد (كافي إيجاب المقدمة) فعلى هذا إذا ترك الواجب مع الاشتغال بالضد فالعصية معصية واحدة هي معصية ترك الواجب وانما ينسب إلى الضد بالعرض وعلى هذا فلا يليق أن يخالف في هذا الحكم وجعل الشيخ ابن الهمام فائدة الخلاف في هذه المسئلة أن عند قائل التضمن أو العينية معصيتين وعند المنكر معصية واحدة وعلى هذا فالخطاب عند القائلين بالذات وأصالة إلى الواجب والكف عن الضد أدو عند المنكرين ليس كذلك وعلى هذا فلا يتم الدليل قطعه لأنه لا يلزم من تعلق الخطاب بالمأزوم تعلقه بالألازم بالذات لكن الظاهر مع المصنف كالأخفى وحينئذ فالنزاع لا طائل تحته (ومن ههنا قيل يقتضي) الأمر بالشيء (كرهية ضده فإن خطاب الضم أنزل من خطاب الصريح) فلا بد من الفرق بينهما في الإطلاق ليعلم أنه ذكر الإمام فخر الإسلام وألا ثلاثة مذاهب في ضد المأزوم والمنهى عنه الأول أنه لا حكم للأمر والمنهى في الضد أصلا الثاني وقد نسبته إلى الشيخ أبي بكر الحصاص قدس سره بتحريم ضد المأزوم ووجوب ضد المنهى عنه إن كان واحدا الثالث

قائمة وقد اندفع حكمها بالخوف فكل تحرير اندفع بالعدو والخوف مع امكان تركه يسمى اندفاعه رخصة ولا يمنع من ذلك تغيير العبارة بان يجعل انتفاء العذر شرطاً مضموماً الى الموجب فان قيل فالرخص تنقسم الى ما يعصى بتركه كترك كل الميتة والافطار عند خوف الهلاك والى ما لا يعصى كالافطار والقصر وترك كل الكفر وترك كل من أكره على قتل نفسه فكيف يسمى ما يجب الاتيان به رخصة وكيف فرق بين البعض والبعض قلنا أما تسميته رخصة وإن كانت واجبة فن حيث ان فيه فسخة اذ لم يكلف أهلاك نفسه بالعطش وجوز له تسكينه بالجر وأسقط عنه العقاب فن حيث اسقاط العقاب عن فعله هو فسخة ورخصة ومن حيث ايجاب العقاب على تركه هو عزيمته وأما سبب الفرق فأمر مصلحية رآها المجتهدون وقد اختلفوا فيها فمنهم من لم يجوز الاستسلام للصائل ومنهم من جوز وقال قتل غيره مخطور كقتله وانما يجوز له ان يسقط حق نفسه اذا قابله مثله وليس له ان يهلك نفسه ليمتنع عن ميتة ونحوه فان حفظ المهجة أهم في الشرع من ترك الميتة والجر في حالة نادرة ومنها السلم فانه يبيع ما لا يقدر على تسليمه في الحال فقد يقال انه رخصة لان عموم منهي صلى الله عليه وسلم في حديث حكيم بن حزام عن بيع ما ليس عنده بوجوب تحريره وحاجة المفسر اقتضت الرخصة في السلم ولاشك في أن تزويج الأبقعة يصح ولا يسمى ذلك رخصة فاذا قيل يبيع الأبق فيفو قصه لكن قيل النكاح عقد آخر فارق شرطه شرط البيع فلا مناسبة بينهما ويمكن أن يقال السلم عقد آخر فهو بيع دين وذلك بيع عين فافتراقا وافتراقهما في الشرط لا يلحق أحدهما بالآخر فنبهه أن يكون هذا مجازاً فقول الراونسي عن بيع ما ليس عند الانسان وأرخص في السلم تجوز في الكلام واعلم أن بعض أصحاب الرأي قالوا الرخصة أنه الذي أبيع مع كونه حراماً وهذا متناقض فان الذي أبيع لا يكون حراماً وحذق بعضهم وقال ما أرخص فيه مع كونه حراماً وهو مثل الاول لان الترخيص اباحه أيضاً وقد نبهوا هذا على أصلهم اذ قالوا الكفر قبيح لعينه فهو حرام فالأكره رخص له فيها موقع في نفسه وعن هذا الأصل ولم يتلفظ بالكفر كان مثاباً وزعموا أن المكروه على الافطار لم يفطر بثاب لان الافطار قبيح والصوم قيام بحق الله تعالى والمكروه على اتلاف المال أيضاً واستسلم قالوا بثاب والمكروه على تناول الميتة وشرب الخمر زعموا أنه يأنم ان لم يتناول وفي هذه التفاصيل نظر فقهي لا يتعلق ببعض الأصول والمقصود أن قولهم انه رخص في الحرام متناقض لوجه

كراهة ضد المأثورة وكون ضد المنهي عنه في معنى سنة واجبة وقال هذا أصح عندنا ثم قال بعد ذكر حجج الفريقين الأولين واخضع الفريق الثالث بان الامر على ما قال الجصاص الا أنا أثبتنا بكل واحد من القسمين أدنى ما يثبت به لان الثابت بغيره ضرورة لا يساوي المقصود بنفسه وأما الذي اخترناه فبناء على هذا وهو أن هذا لما كان أمراً ضرورياً يسميه اقتضاء ومعنى الاقتضاء ههنا أنه ضروري غير مقصود فصار شيئاً باجداً كزمان مقتضيات أحكام الشرع ثم قال بعد عدة سطور وفائدة هذا الاصل أن التحريم لم يكن مقصوداً بالامر لم يعتبر الامر لم يفتوته كان مكروهاً كالامر بالقيام ليس بنهي عن القعود وقصدنا حتى اذا قدمتم قام لا تفسد صلاته ولكنه مكروه ولهذا قلنا ان المحرم لما نهى عن لبس الخط كان من السنة لبس الازار والرداء الى آخر ما ذكر من التفريعات كما هو دأبه الشريف وقد تحجب العلماء الاعلام في حل هذا البحث فحمله بعضهم على ما أشار اليه المصنف وحاصله أن ما يفيد خطاب الضم وهو أنزل من الصريح لا يثبت به التحريم بل أنزل منه وهو الكراهة ومن هذا الوجه سماه كراهية فلا مخالفة في المعنى بينه وبين الشيخ أبي بكر وعلى هذا الاستقيم قوله وأما اذا لم يفتوته كان مكروهاً الآن يقال من ههنا شرع في كلام آخر فأراد بالمكروه ههنا المتعارف من المعنى لا ما ثبت بخطاب غير صريح كما أراد سابقاً ثم أورد المصنف عليه بقوله (لكن يلزم) على هذا (اطلاق المكروه على الممتنع) أي الحرام وهو بعيد جداً وجهه آخرون على أن مقصوده ربه الله اثبات الكراهة في غير المفوت من الاضداد وتقرير كلامه أنا أثبتنا لكل من الامر والنهي أدنى درجة وهو الخطاب الفهمي الضروري الذي سميته اقتضاء بالمصطلح واذا ثبت الخطاب الفهمي ففائدة أن الضداد اذا غير مقصود بالحكم بالامر ولم يعتبر الامر لم يفتوته لم يكن حراماً بل مكروهاً وعلى هذا التقرير لم يكن ذكر هذا المذهب في الخلاف مناسباً ثم ان ما ادعاه ربه الله بقوله فاذا لم يفتوته كان مكروهاً غير مفهوم لهذا العبد الآن فانه اذا لم يفتوته لم يتعرض له الامر فان ثبت الكراهة فبدليل آخر لا يحكم الضدية وأما القعود فانه لا يفسد لان القيام ليس فرضاً دائماً في الصلاة وأما الكراهة فلان تحلل غير الافعال الصلواتية فيها مكروه اذا كان من جنسها لانه ضد لشئ وأما لبس

له والله تعالى أعلم وقد تم النظر في القطب الاول وهو النظر في حقيقة الحكم وأقسامه فلننظر الآن في مثير الحكم وهو الدليل
(القطب الثاني في أدلة الاحكام وهي أربعة الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل المقرر على النفي الاصلى فاما قول
الجماع وشريعة من قبلنا فختلف فيه)

(الاصل الاول من اصول الادلة كتاب الله تعالى) واعلم اننا اذا حققنا النظر بان اصل الاحكام واحد وهو قول الله تعالى اذ
يقول الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ليس يحكم ولا ملزم بل هو مخبر عن الله تعالى أنه حكم بكذا وكذا فالحكم لله تعالى وحده
والاجماع يدل على السنة والسنة على حكم الله تعالى وأما العقل فلا يدل على الاحكام الشرعية بل يدل على نفي الاحكام عند
انتفاء السمع فقسمة العقل أصلا من اصول الادلة تتجوز على ما يأتي تحقيقه الا اننا اذا نظرنا الى ظهور الحكم في حقنا فلا يظهر
الابقول الرسول عليه السلام لا نالنا نسمع الكلام من الله تعالى ولا من جبريل فالكتاب يظهر لنا بقول الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم
فاذن ان اعتبرنا المظهر لهذه الاحكام فهو قول الرسول فقط اذا لاجماع يدل على أنهم استندوا الى قوله وان اعتبرنا السبب الملزم
فهو واحد وهو حكم الله تعالى لكن اذا لم نجد النظر وجمعنا المدارك صارت الاصول التي يجب النظر فيها أربعة كما سبق
فلنبدأ بالكتاب والنظر في حقيقته ثم في حده المميزه عماله ثم في الفاظه ثم في احكامه

(النظر الاول في حقيقته) ومعناه هو الكلام القائم بذات الله تعالى وهو صفة قديمة من صفاته والكلام اسم مشترك قد
يطلق على الالفاظ الدالة على ما في النفس تقول سمعت كلام فلان وفصاحته وقد يطلق على مدلول العبارات وهي المعاني التي في
النفس كما قيل

ان الكلام في الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وقال الله تعالى ويقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول وقال تعالى وأسر واقول لكم أو أجهروا به فلا سبيل الى انكار كون
هذا الاسم مشتركا وقد قال قوم وضع في الاصل العبارات وهو مجاز في مدلولها وقيل عكسه ولا يتعلق به غرض بعد ثبوت الاشتراك
وكلام النفس بنفس الى خبر واستخبار وأمر ونهي وتنبيه وهي معان تخالف بحجبها الارادات والعلوم وهي متعلقة بتعلقاتها

المحرم الا زار فلانه لما نهى عن ليس المحيط وقد كان السترفرضاد اثما عين ليس الا زار والرداء لانه ضد البس المحيط غير مفقوت
هكذا الكلام في باقي القروع لان طول الكلام يذكره (ان قلت فالامر شيء نهى عن ضده فعينا) فكل من الاضداد
منهى عنه (والنهي عن الضد يستلزم الامر بالضد الا تخيرا فهذا الضد) الآخر (منهى عنه عينا وما موره تخيرا)
فاجتمع الوجوب والحرمه في شيء واحد (هذا خلف قلت الامكان بالنظر الى شيء) كانه (لا ينافي الامتناع بالذات ولا
الامتناع بالنظر الى شيء آخر). كذلك المأمور به والوجوب بالنظر الى شيء لا ينافي الحرمة بالنظر الى شيء آخر فلا استعجاله في
الاجتماع ولوقيل ان حرمة ضد الواجب لانه مفقوت له وليس الاجتناب عنه مطلوب بالذات بل لاداء الواجب وضد المنهى انما
يكون واجبا ليحصل الاجتناب عنه ففسد هذا الضد انما يكون مطلوب ليحصل الاجتناب عن هذا الضد وانما هو لتحصيل
الواجب فان كان ضد الضد ضد الواجب ايضا لا يكون واجبا مطلوب للاجتناب عن هذا الضد لان الاجتناب عنه على هذا
الوجه لم يكن مطلوب بل بوجه يقارنه اداء الواجب لم يكن بعيدا بل أولى كما لا يخفى على المتأمل (لا يقال يلزم على الاول) هو
تضمن وجوب الشيء حرمة الضد (حرمة الواجبات) فان من الواجبات ما هو ضد الواجب آخر (بحرمة الصلاة من حيث
انها ضد الحج) اذا لكان الصلاة لا تتجامع الاركان الحجية (وبالعكس) أي حرمة الحج من حيث انه ضد الصلاة (و) يلزم
على الثاني (وهو تضمن نهى الشيء وجوب الضد وجوب المحرمات ولو تخيرا) فان من المحرمات ما هو ضد المحرم آخر
(كوجوب الزنا لانه ترك الواطئة) اذا لا يلحان لا يجتمعان (وبالعكس) أي وجوب الواطئة لانه ترك الزنا (لانا نقول في
الاول) أي لاجل الجواب عن الاول (الامر لا يقتضي الاستيعاب فلا يكون نهيا عن الضد انما) بل في هذه الاحيان
ولا شناعة في الالتزام فاداء الصلاة نحو يكون الحج بهامتر وكالحرام البتة (فيمكن فعل ضد الواجب في وقت آخر ومن ههنا قيل
ان الشرط) في حرمة ضد الواجب (أن يكون الواجب مضيقا) فان الموسع لا يوجب حرمة الضد اذ يجوز تركه والاصح

لذاتها كما تتعلق القدرة والارادة والعلم وزعم قوم أنه يرجع الى العلوم والارادات وليس جنسا برأسه واثبات ذلك على المتكلم
 لاعلى اصولي (فصل) كلام الله تعالى واحد وهو مع وحدته متضمن لجميع معاني الكلام كما ان علمه واحد وهو مع
 وحدته محيط بما لا يتناهى من المعلومات حتى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وفهم ذلك غامض وتفهمه
 على المتكلم لاعلى اصولي وأما كلام النفس في حقائقه يتعدد كما تتعدد العلوم ويفارق كلامه كلامنا من وجه آخر
 وهو أن أحدنا من المخلوقين لا يقدر على أن يعرف غيره كلام نفسه الا بلفظ أو رمز أو فعل والله تعالى قادر على أن يخلق لمن يشاء
 من عباده علماء بر ورياء بكلامه من غير توسط حرف وصوت ودلالة ويخلق لهم السمع أيضا بكلامه من غير توسط صوت وحرف
 ودلالة ومن سمع ذلك من غير توسط فقد سمع كلام الله تحقيقا وهو خاصية موسى صلوات الله تعالى عليه وعلى نبينا وسائر الانبياء
 وأما من سمعه من غيره ملوكا كان أو نبيا كان تسميته سامعا كلام الله تعالى كسميتمنا من سمع شعر المتنبى من غيره بأنه سمع شعر
 المتنبى وذلك أيضا جائز ولأجله قال الله تعالى وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله

(النظر الثاني في حده) وحده الكتاب ما نقله الينا في دفعي المصحف على الاحرف السبعة المشهورة نقلها متواترا ونعني
 بالكتاب القرآن المنزل وقيدناه بالمصحف لان الصحابة بالغوا في الاحتياط في نقله حتى كرهوا التعاشير والنقط وأمر بالتحديد
 كيلا يختلط بالقرآن غيره ونقل الينا متواترا فنعلم أن المكتوب في المصحف المتفق عليه هو القرآن وأن ما هو خارج عنه فليس
 منه اذ يستعمل في العرف والعادة مع توفر الدواعي على حفظه أن يهمل بعضه فلا ينقل أو يختلط به ما ليس منه فان قيل هلا
 حددتوه بالمعجز قلنا لان كونه معجزا يدل على صدق الرسول عليه السلام لاعلى كونه كتاب الله تعالى لا لمصلحة اذ يتصور
 الاعجاز بما ليس بكتاب الله تعالى ولان بعض الآية ليس بمعجز وهو من الكتاب فان قيل فلم شرطتم التواتر قلنا يحصل
 العلم به لان الحكم بما لا يعلم جهل وكون الشيء كلام الله تعالى أمر حقيقي ليس بوضعي حتى يتعلق بظننا فيقال اذا ظننتم كذا فقد
 حرمت عليكم فعلا أو حلالا لكم فيكون التحريم معلوما عند ظننا ويكون ظننا علامة يتعلق التحريم به لان التحريم بالوضع فيمكن
 الوضع عند الظن وكون الشيء كلام الله تعالى أمر حقيقي ليس بوضعي فالحكم فيه بالظن جهل ويتشعب عن حد الكلام

أنه لا حاجة الى هذا التقيد اذ كما أنه يجب الموسع في جزء من أجزاء الوقت كذلك يحرم الاشتغال بضده أو اضداده فيه فان
 الحرمة على حسب الوجوب (لكن يلزم) على هذا (أن لا يكون الحج وقته العمر) كله فانه حرام في جزء من أجزاء الوقت وقد
 أجمع على أن العمر كله وقته وكذا يلزم في الصلاة أيضا أن لا يكون تمام وقته المقدروقتا (الا أن يقال) في الجواب (ذلك)
 أي العمر كله (وقته نظرا اليه من حيث هو هو) حتى يكون أداء الحج في كل وقت صحيحا ولا تبقى المواخذه فيه وانما جاء الحرمة في
 بغض الاحيان نظرا الى ترك واجب آخر (و) نقول (في الثاني التعيين) للحرمة (الدليل أصلي) موجب له (أخرج
 المحلل عن قبول التحريم تبعا) فان الحكم ليس شأنه أن يأمر بشئ ليأمن عن الحرام وهو حرام مثله فلا يكون الكف عن الزنا
 مطلقا ولو بالواطئة مطلوب بابل الكف الخاص فلا يلزم وجوب الواطئة فتأمل فيه ويمكن الجواب بعدم التشاق بين الوجوب التبعي
 تحميما والحرمة الذاتية فتدبر (ولا محاب سائر المذاهب وجوه ضعيفة مذكورة في المبسوطات مع ما عليها فارجع اليها)
 ونحن نذكرها فاعلم أن القائلين بالعينية قال القاضي منهم أو لا ولم يكن الأمر بشئ هو النهي عن الضد فاما ما مشلان
 أو ضدان أو خلا فان وعلى الاولين يلزم أن لا يصح الاجتماع ويصح بالضرورة اذ لا استحالة في الأمر بشئ والنهي عن ضده وبالعكس
 وعلى الثالث فيمكن اجتماع الأمر بالشئ مع ضده النهي عن الضد وضده أمر به فيلزم اجتماع الأمر بالشئ مع الأمر بضده هذا
 خلف قلنا خلا فان ولا نسلم لزوم إمكان الأمر مع ضده النهي عن الضد فانه يجوز التلازم بين الأمر والنهي عن الضد فلا يصح
 الانفكاك ثم يلزم التفهم كما علمت ولعله لهذا رجع القاضي عنها الى التضمن وثانيا ان السكون ترك الحركة فالامر بالسكون
 طلب لترك الحركة وهو النهي عن الحركة قلنا الاضداد التي هي سلوب المأمورات مسلم أنه عين تركها لكنها خارجة عن
 النزاع فانه في الاضداد الثابتة الجزئية وأما كون كل ضدها موبه تركا فممنوع كيف وليس الاكل نفس ترك الصلاة نعم ترك
 الضد من لوازم وجود المأمور به فالامر به ملزم للنهي عن الضد وظن المخصص العينية أو التضمن بالامر اما أن النهي
 لا يقتضي الاتي الفعل وليس وجود الضد عينه أو لازمه لجواز انتفاء الفعل بانتفاء مقتضى الوجود المانع وقد مر أنه وارد

مسئلتان (مسئلة) التتابع في صوم كفارة اليمين ليس بواجب على قول وان قرأ ابن مسعود فسيام ثلاثة ايام متتابعات لان هذه الزيادة لم تتواتر فليست من القرآن فتحمل على أنه ذكرها في معرض البيان لما اعتقده مذهبها فلهذا اعتقد التتابع جلا لهذا المطلق على المقيد بالتتابع في الظاهر وقال أبو حنيفة يجب لانه وان لم يثبت كونه قرأ فلا أقل من كونه خبرا والعمل يجب بخبر الواحد وهذا ضعيف لان خبر الواحد لا دليل على كذبه وهو ان جعله من القرآن فهو خطأ قطه لانه وجب على رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يبلغه طائفة من الامة تقوم بالحجة بقولههم وكان لا يجوز له مناجاة الواحد به وان لم يجعله من القرآن احتمل أن يكون ذلك مذهبا له لدليل قد دله عليه واحتمل أن يكون خبرا وما تردد بين أن يكون خبرا أولا يكون فلا يجوز العمل به وانما يجوز العمل بما يصرح الراوى بسماعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم **(مسئلة)** البسملة آية من القرآن لكنه هل هي آية من أول كل سورة فيه خلاف وميل الشافعي رحمه الله الى أنها آية من كل سورة الحمد وسائر السور لكنهما في أول كل سورة آية برأسها وهي مع أول آية من سائر السور آية هذا مما نقل عن الشافعي رحمه الله فيه تردد وهذا أصح من قول من جعل تردد قول الشافعي على أنها هل هي من القرآن في أول كل سورة بل الذي يصح أنها حيث كتبت مع القرآن بخط القرآن فهي من القرآن فان قيل القرآن لا يثبت الا بطريق قاطع متواتر فان كان هذا قاطعا فكيف اختلفوا فيه وان كان مغلطونا فكيف يثبت القرآن بالظن ولو جاز هذا الجواز ايجاب التتابع في صوم كفارة اليمين بقول ابن مسعود ولجاز للراوى أن يقولوا قد ثبتت امامة على رضى الله عنه بنص القرآن ونزلت فيه آيات أخفاها الصحابة بالنصب وانما طريق يقتضي الرد عليهم أنا نقول نزل القرآن معجزة للرسول عليه السلام وأمر الرسول عليه السلام باظهاره مع قوم تقوم بالحجة بقولههم وهم أهل التواتر فلا يظن بهم التواطؤ على الاخفاء ولا مناجاة لاحاد به حتى لا يتحدث احدا بالانكار فكانوا يسألون في حفظ القرآن حتى كانوا ايضا يقولون في الحروف ويعتدون من كتبه أسامي السور مع القرآن ومن التعاشير والنقط كيلا يختلط بالقرآن غيره فالعادة تحيل الاخفاء فيجب أن يكون طريق ثبوت القرآن القطع وعن هذا المعنى قطع القاضي رحمه الله بخط من جعل البسملة من القرآن الا في سورة النمل فقال لو كانت من القرآن لوجب على الرسول عليه السلام أن يبين أنها من القرآن بياناً قاطعا للشك والاحتمال الا انه

واما لزوم وجوب المحرمات وقد حرر الجواب عنه واما لزوم انتفاء المباح وسيجي وان شاء الله تعالى حاله فظن المخصص بأمر الوجوب أحد الامرين الأخيرين اذ ما من وقت الا وفيه مندوب فيلزم أن يكون كل مباح مكرها وسيجي وان شاء الله تعالى ما ينكشف به حاله المنكرون للعينة والنظم قالوا لو كان الامر بشئ هو بعينه النهي عن الضد واملازمه وبالعكس لزم من الامر بشئ والنهي عن شئ تعقل الاضداد التالي باطل بالضرورة اما الملازمة فلانه لا يعقل أمر ولا نهى من غير تعقل متعلقة ما قلنا لزوم التعقل فيما يكون التكليف به أمرا ونهى صريحا ولا ما بينا التكليف صريح وليس الامر فيما نحن فيه كذلك فان النهي عن الضد لازم للامر لا لزوم ما غيرين وان ادعى أنه بين بالمعنى الاعم وأجيب في المشهور بان المنفي تعقل ضد ضد وأما تعقل مطلق الضد فضروري لان الامر لا يكون الاحال انعدام المأمور به والالزام طلب الحاصل وعدمه لا يكون الا باشتغال الضد فلزم تعقل الضد المطلق والحاصل أن تعقل الاضداد الجزئية على التفصيل غير ضروري وعدمه مسلم وأما تعقلها بالوجه الاعم كالضدية فلا لزوم ضروري ومحقق ههنا فلا يرد أنه اذا سلم انتفاء تعقل الاضداد الجزئية ما ادعى المستدل فان الكلام في أن الاضداد الجزئية منهي عنها أم لا كما في التحريم ولا يرد أيضا أنه سلم ولا انتفاء تعقل الاضداد الجزئية وآخر أثبت تعقل ضد ما كما في التحريم أيضا واعترض على هذا الجواب أولا بأنه لا يلزم انتفاء المأمور به حال الامر بل غاية ما يلزم انتفاء المأمور به في الاستقبال فلا يلزم تعقل الضد وهذا غير واق فان المعجب أن يقول لا بد من تعقل انتفاء المأمور به في الاستقبال والاشتغال بضد وهذا القدر يتم المطلوب فالاحرى في الاعتراض عليه بان الامر لا يقتضي تعقل الانتفاء ولوفي الاستقبال ألا ترى أن المطيع مأمور من الله تعالى وعلمه محيط بكل شئ وكذا لا يلزم الانتفاء حال الامر فان المؤمن مأمور بالايمان في الاستقبال بل لا بد من تعقل أنه غير حاصل من غير صنع المأمور ويمكن انتفاء بعيشته وهو لا يستلزم تعقل الضد أصلا وثانيا بان غاية ما يلزم تعقل الضد ولم يكن المستدل نفا بل نفى تعقل الضد منها أو مطلوبا فان مقصوده لو كان الامر بنفس النهي عن الضد واملازمه وبالعكس لزم تعقل الاضداد في الامر منهية وفي النهي مأمورة اذا الامر والنهي بشئ لا يعقل من غير تعقله بهذا النوع من التعقل والحق في الجواب ما ذكرنا ولقد وقع ههنا نوع من الاطناب وبعد بقي خبايا وعليه التكلان

قال أخطئ القائل به ولا كفره لان نفيا من القرآن لم يثبت أيضا بنص صريح متواتر فضا حجة مخطئ وليس بكافر واعترف بان البسملة منزلة على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أول كل سورة وانها كتبت مع القرآن بخط القرآن بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد قال ابن عباس رضي الله عنهما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعرف ختم سورة وابتداء أخرى حتى ينزل عليه جبريل بيسم الله الرحمن الرحيم لكنه لا يستحيل أن ينزل عليه ما ليس بقرآن وأنكر قول من نسب عثمان رضي الله عنه الى البدعة في كتبه بسم الله الرحمن الرحيم في أول كل سورة وقال لو ابدع الاستحالة في العادة سكوت أهل الدين عنه مع تصلبهم في الدين كيف وقد أنكر وأعلى من أثبت أساس السور والنقط والتعشير في البسملة كما أبدع عثمان رضي الله عنه كتبه البسملة لاسيما واسم السور يكتب بخط آخر مميزات القرآن والبسملة مكتوبة بخط القرآن متصلة به بحيث لا يتميز عنه فتجسس العادة السكوت على من يبدعها لولا أنه بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم والجواب بأنه قول لا وجه لقطع الغاضي بتخطئه الشافعي رحمه الله لان الحاق ما ليس بقرآن بالقرآن كفر كما أنه من الحق القنوت أو التشهد أو التعوذ بالقرآن فقد كفر فن ألحق البسملة لم لا يكفر ولا سببه الا أنه يقال لم يثبت انتفاؤه من القرآن بنص متواتر فنقول لم يكن من القرآن لوجب على الرسول صلى الله عليه وسلم التصريح بأنه ليس من القرآن وإشاعة ذلك على وجه يقطع الشك كافي التعوذ والتشهد فان قيل ما ليس من القرآن لاحصر له حتى ينفي انما الذي يجب التنصيص عليه ماهو من القرآن قلنا هذا صحيح لم يكتب البسملة بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم مع القرآن بخط القرآن ولولم يكن منزلا على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أول كل سورة وذلك يوهم قطعاً أنه من القرآن ولا نطق برسول الله صلى الله عليه وسلم أنه لم يعرف كونه موها ولا جواز السكوت عن نفسه مع توهم الحاقه فاذا القاضى رحمه الله يقول لو كان من القرآن لقطع الشك بنص متواتر تقوم الحجة به ونحن نقول لم يكن من القرآن لوجب على رسول الله صلى الله عليه وسلم التصريح بأنه ليس من القرآن وإشاعته ولغناه بنص متواتر بعد أن أمر بكتبه بخط القرآن اذ لا عذر في السكوت عن قطع هذا التوهم فأما عدم التصريح بأنه من القرآن فانه كان اعتمادا على قرآن الاحوال اذ كان على الكاتب مع القرآن وكان الرسول عليه السلام في أثناء املائه لا يذكر مع كل كلمة وآية أنهم من القرآن

(مسئلة) نسخ الوجوب على أنحاء الاول نسخه بنص دال على الاباحة والجواز كنسخ صوم عاشوراء الثاني نسخه بالنهي عنه كنسخ التوجه الى بيت المقدس فانه منهي عنه الثالث نسخه من غير اياته جواز وتحريم في الاول الجواز بالنص الناسخ ثابت البتة وفي الثاني لاجواز أصلا بالاجماع بقي الكلام في الثالث وفيه خلاف فعندنا لا يبق وعند الشافعية يبق واختاره المصنف وقال (اذا نسخ الوجوب) بالنحو الثالث (بق الجواز) بالنص المنسوخ (خلافا للتركي) الامام حجة الاسلام فانه وافقنا في أنه لا يبق بالنص المنسوخ فان ثبت ثبت بدليل آخر (لان الوجوب يتضمن الجواز) فانه جواز مع الحرج في الترك (والناسخ لا ينافيه) فانه ليس بصيغة النهي بالفرض (فيبقى على ما كان) من الجواز وانت في الحرج في الترك اعلم أن الجواز الذي كان يفهمه هو الجواز المقارن للحرج في الترك لا الجواز الاعم منه ومن الاباحة فان الامر ليس الا لطلب الفعل حتما لا غير فبعد طريان الناسخ لم يبق هذا الجواز المقارن للحرج في الترك البتة ومطلق الجواز الشامل لادليل عليه اذا كان دليلا لم يبق في اليد فالجواز الذي كان يتضمنه الامر لم يبق والذي يدعون بقاءه لادليل عليه فافهم فانه دقيق (قبيل) الجواز جنس الوجوب و (الجنس يتقوم بالفصل فيرتفع بارتفاعه قلنا يتقوم بفصل آخر) حين يرتفع فصل الوجوب (وهو عدم الحرج على الترك) كالجسم النائي يرتفع عنه الذي هو الفصل (فيبقى جادا) مع فصله (فتدبر) وفيه نظر ظاهر فانه اذ قد ارتفع التقويم بفصل فلا بد من علته أخرى للتقوم بالفصل الآخر والنص المنسوخ اذا لم يكن دالا على هذا التقويم فلا بد من دليل آخر عليه ان كان ثبت به والا كما اذا ارتفع نحو الجسم لادمن علة الجادة كالاحتياج على المصنف وما يقال ان المركب الخارجى الذي فيه أجزاء غير محمولة للجنس والفصل يجوز فيه ارتفاع الفصل مع بقاء الجنس وأما المركب الذهني الذي لا يمتاز جنسه عن فصله في الخارج بل امر واحد هو بعينه الجنس والفصل فلا يجوز فيه ارتفاع الفصل مع بقاء الجنس والوجوب وان كان مركبا في المركبات الذهنية اذ لا يعقل له أجزاء غير محمولة فالقياس مع الفارق فتأمل فيه ولما ادعى أن الجواز جنس الوجوب وصادق عليه ويطلق مبادئنا اياه وكان موضع اشتباه أراد أن يفصل معاني الجواز ليرتفع الاشتباه فقال (اعلم أن الجواز كايطلق

بل كان جلوسه وقرآن أحواله تدل عليه وكان يعرف كل ذلك قطعاً ثم لما كانت البسملة أمر بها في أول كل أمر ذي نال
 ووجد ذلك في أوائل السور ظن قوم أنه كتب على سبيل التبرك وهذا الظن خطأ ولذلك قال ابن عباس رضي الله عنهما سرق
 الشيطان من الناس آية من القرآن لما ترك بعضهم قراءة البسملة في أول السورة فقطع بانها آية ولم يشكر عليه كما ينكر على من
 أحرق التعود والتشبه بالقرآن فدل على أن ذلك كان مقطوعاً به وحدث الوهم بعده فان قيل بعد حدوث الوهم والظن صارت
 البسملة اجتهادية وخرجت عن منزلة القطع فكيف يثبت القرآن بالاجتهاد قلنا يجوز القاشي رحمه الله الخلاف في عدد
 الآيات ومقاديرها وأقرب أن ذلك منوط باجتهاد القراء وأنه لم يبين بياناً شافياً فاطعاً للشك والبسملة من القرآن في سورة البقرة فهي
 مقطوع بكونها من القرآن وانما الخلاف في أنها من القرآن مرة واحدة أو مرات كما كتبت فهذا يجوز أن يقع الشك فيه ويعلم
 بالاجتهاد لانه نظري في تعيين موضع الآية بعد كونها مكتوبة بخط القرآن فهذا جائز وقوعه والدليل على إمكان الوقوع وأن
 الاجتهاد قد تطرق إليه أن الثاني لم يكفر الملق والملقى لم يكفر الثاني بخلاف القنوت والتشهد فصار البسملة نظرية وكتبت بخط
 القرآن مع القرآن مع مسلبة العصابة وتشدهم في حفظ القرآن عن الزيادة قاطع أو كالمقاطع في أنها من القرآن فان قيل
 فالمسألة صارت نظرية وخرجت عن أن تكون معلومة بالتواتر على ضروريها فهي قطعية أو ظنية قلنا لا نصادف أنها ليست
 قطعية بل هي اجتهادية ودليل جواز الاجتهاد فيها وقوع الخلاف فيها في زمان العصابة رضي الله عنهم حتى قال ابن عباس رضي
 الله عنهما سرق الشيطان من الناس آية ولم يكفر بالحقها بالقرآن ولا أنكر عليه ونعلم أنه لو نقل الصديق رضي الله عنه أن الرسول
 صلى الله عليه وسلم قال البسملة من سورة الحمد وأوائل السور المكتوبة معها قبل ذلك بسبب كونها مكتوبة بأمر رسول الله صلى
 الله عليه وسلم ولو نقل أن القنوت من القرآن لعلم بطلان ذلك بطريق قاطع لا يشك فيه وعلى الجملة إذا أنصفنا وجدنا أنفسنا
 شاكين في مسألة البسملة قاطعين في مسألة التعود والقنوت وإذا نظرنا في كتبنا مع القرآن بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم مع
 سكونه عن التصريح بشئى كونها من القرآن بعد تحقق سبب الوهم كان ذلك دليلاً ظاهراً كالقطع في كونها من القرآن فدل
 أن الاجتهاد لا يتطرق إلى أصل القرآن أما ما هو من القرآن وهو مكتوب بخطه فالاجتهاد فيه يتطرق إلى تعيين موضعه وله

على المباح) المبين الواجب والمنسوبة كذلك (يطلق على ما لا يتنع شرعاً) هذه العبارة تحتمل محملين الأول ما حكم الشارع
 بعدم امتناعه والخروج فيه فهذا يشمل المباح والواجب والمنسوبة وهو الذي يدعى الشافعية بقاءه بعد انتساخ الوجوب الثاني
 أن الشرع لم يحكم فيه بالامتناع فهذا هو التوقف الذي نقول به بعد انتساخ الوجوب إلى قيام دليل آخر على الجواز والاجواز
 (و) يطلق (على ما ليس بمتنع عقلاً) بأحد الوجهين (و) يطلق (على ما استوى الأمران فيه شرعاً وعقلاً) أى قام
 دليل شرعي أو عقلي على الاستواء وهو أهم من المباح فان فيه الاستواء الشرعي فقط وعلى هذا فالاستواء عدم الخرج في الفعل
 (و) يطلق (على المشكوك فيه كذلك) عقلاً أو شرعاً كسور الحمار (مسألة) يجوز في الواحد بالجنس اجتماع
 الوجوب والحرمة بأن يكون نوع منه واجبا ونوع آخر حراماً (كالسجود لله) السجود (للشمس) فانهم أنواعاً لطلق
 السجود الواحد بالجنس مع وجوب الأول وحرمة الثاني (ومنع بعض المتأخرين) هذا الاجتماع (مكافئة) لا ينافى إليه
 (وصرفهم) السجود (إلى قصد التعظيم) بأن السجود ليس حراماً ولا واجباً انما الواجب تعظيم الله تعالى والمحرم تعظيم
 الشمس (لا يجدى) في هذا المقام فان التعظيم واحد جنسي وأحد نوعيه هو تعظيم الله تعالى واجب والآخروهو تعظيم
 الشمس حرام (انما الكلام في الواحد بالنوع) هل يجمع فيه الوجوب والحرمة بأن يكون شخص منه واجباً وحراماً فهذا
 وما هو المشهور من أن الكلام في الواحد بالشخص متصداً في المال لكنه انما عبر بهذه العبارة لان التكليف بالنوع
 والشخص انما يوجد بعد الاتيان ولا يتصف بالوجوب والحرمة الا لانه فرد من النوع وهذا هو مراده عما قال في الحاشية وهذا
 أولي من المشهور لانه لا تكليف الا بالنوع تحقيقاً لان الشخص بعد الوجود ولان النوع انما يتصف بالوجوب والحرمة
 باعتبارين بخلاف الواحد بالجنس انتهى ولم يرد به أن ما ذكره القوم باطل بل أن هذا التعبير أولى وأحسن وحاصل الوجه
 الثاني أن وجوب النوع عبارة عن وجوب الاتيان بفرض ما وحرمة عن وجوب الكف عن جميع الافراد فيلزم اجتماع
 المتنافيين في شخص واحد فلا يصح اجتماعهما الا من جهتين بخلاف الواحد بالجنس لان وجوبه عبارة عن وجوب نوع ما

من القرآن من أوامرات وقد أوردنا أدلة ذلك في كتاب حقيقة القرآن وتأويل ما طعن به على الشافعي رحمه الله من ترديده القول في هذه المسئلة فان قيل قد أوجبتم قراءة البسملة في الصلاة وهو مبني على كونها قرآناً أو كونها قرآناً لا يثبت بالظن فان الظن علامة وجوب العمل في المجتهدين والافهوهل أي ليس يعلم فليكن كالتابع في قراءة من مسعود قلنا وردت أخبار صحيحة صريحة في وجوب قراءة البسملة وكونها قرآناً متواتراً معلوماً وأنما المشكوك فيه أنها قرآن مرة في سورة النمل أو مرات كثيرة في أول كل سورة فكيف تساوى قراءة من مسعود ولا يثبت بها القرآن ولا هي خبر وههنا صحت أخبار في وجوب البسملة وصح بالتواتر أنها من القرآن وعلى الجملة فالفرق بين المستثنين ظاهر

(النظر الثالث في ألفاظه وفيه ثلاث مسائل) مسئلة * ألفاظ العرب تتجمل على الحقيقة والمجاز كإسياني في الفرق بينهما فالقرآن يشتمل على المجاز خلافاً لبعضهم فنقول المجاز اسم مشترك قد يطلق على الباطل الذي لا حقيقة له والقرآن منزعه عن ذلك وأوله الذي أراد من أنكر اشتغال القرآن على المجاز وقد يطلق على اللفظ الذي يجوز به عن موضوعه وذلك لا ينكر في القرآن مع قوله تعالى واسئل القرية التي كنافها والغير وقوله جداراً يريد أن ينقض وقوله لهدمت صوامع وبسج وصلوات فالصلوات كيف تهدم أوجاه أخدمكم من الغائط الله نور السموات والأرض يؤذن الله وهو يرسله فأعند وأعليه جمل ما اعتدى عليكم والقصاص حق فكيف يكون عدواناً وجزاء سيئة سيئة مثلها الله يستهزئ بهم ويمكرون ويمكر الله وكما أوردنا نار الحرب أطفأها الله أحاط بهم سرادقها وذلك ما لا يحصى وكل ذلك مجاز كإسياني (مسئلة) قال القاضي رحمه الله القرآن عربي كله لا عجمية فيه وقال قوم لغة غير العرب واحتجوا بأن المشكاة هندية والاستبرق فارسية وقوله وفا كهة وأبال بعضهم الأب ليس من لغة العرب والعرب قد تستعمل اللفظة العجمية فقد استعمل في بعض القصائد العجمية (١) يعني صدر المجلس وهو معرب كشكاة وقد تكلف القاضي الحاق هذه الكلمات بالعربية بين أوزانها وقال كل كلمة في القرآن استعملها أهل لغة أخرى فيكون أصلها عربياً وإنما غيروها غيرهم تغييراً ما كما غير العبرانيون فقالوا لا اله الا هو وللناس ناسوت وأنكر أن يكون في القرآن لفظ عجمي مستدلاً بقوله تعالى لسان الذي يلحدون اليه أعمى وهذا لسان عربي مبين وقال أقوى الأدلة قوله تعالى ولو جعلناه قرآناً عجمياً

وحرمة عن لزوم الكف عن نوع ولا تنافي ولو أريد بغيره لزوم الكف عن جميع أفراد فهو تحرير لهذه الحقيقة المطلوبة الكف فهو نوع بهذه الجهة كأنه ان حرم النوع في شخص وأوجب في آخر فهو بهذا الاعتبار اعتبر بهما فهو جنس والحاصل أنه ان اعتبر حقيقة بجهة وأوجب باعتبار تحصيلاتها المهمة فهي الواحد بالجنس في هذا الاصطلاح وهذا النحوم الاجتماع جائز باتفاق من يعتد باتفاقهم وان اعتبرت نفسها وأوجب الاتيان بهما باتيان واحد من الأفراد ولم يلاحظ خصوص التحصيل منها أو حرمت نفسها بان يكون المقصود عدم الاتيان بهما نفسها لا بخصوص تحصيلها فهو المراد من الواحد بالنوع وهذا النحوم الاجتماع متنازع فيه ولاشأن التعبير بالواحد بالنوع أو أولى من الواحد بالشخص هذا غاية التوجيه لكلام المصنف فافهم وحاصل المسئلة أن إيجاب شيء في ضمن بعض أنواعه وتحريره في ضمن بعض آخر جائز خلافاً لبعض المعتزلة الغير المعند بهم وإنما الكلام في وجوب شيء وحرمة بان يتصف بهما في أشخاصه سواء سمي ذلك الشيء جنساً أو نوعاً (فأما ان تحذفه الجهة حقيقة أو حكماً كما اذا تساوى بذلك) الاجتماع (مستحيل) فإنه يلزم الاتيان به وعدم الاتيان به وهو جمع بين النقيضين فهذا التكليف تكليف بالنقيضين وليس هذا من قبيل نسخ المؤبدلانه برقع هنالك الحكم المؤبدل الحكم المتحقق واحد وهما الكلام في الاجتماع ثم ترقى وقال (بل تكليفه محال) لأنه يلزم من هذا التكليف اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد أو جهة فيكون واجبا حراما وهو جمع بين الضدين في نفس الامر قال في الحاشية وفيه ما فيه فإنه انما يتم اذا لم يكن تعدد جهة أصلاً وأما اذا كان تعدد جهات متساوية فعمل الوجوب والحرمة مختلف فلا اجتماع للتنايين نعم لا يمكن الاستئثار حينئذ فان تكليف تكليف بالمال لا تكليف محال فتدبر (أو تعدد) الجهة حقيقة وحكم بحيث يمكن الافتراق من أحدهما (كالصلاة في الدار المغصوبة فعند الجمهور) من الخفية والشافعية والمالكية (يصح) هذا النحوم التكليف فالصلاة في الأرض المغصوبة واجب حرام معاً فالأشياء يستحق ثواب الصلاة وعقاب الغصب (وقال القاضي) أبو بكر الباقلاني (لا يصح ويسقط به) أي بالفعل الذي شأنه هذا (الطلب واستبعده الامام الرازي) صاحب المحصول فان سقوط

(١) قوله العثمانيه كذا في نسخة بالهاء المسئلة وفي أخرى بالسين المجهمة وحرر كتبه معصمه

لقالوا لا فصلت آياته أجمعى وعربى ولو كان فيه لغة الجهم لما كان عربياً بمحض بل عربياً وعميماً ولا تخذ العرب ذلك حجة وقالوا نحن لا نهجز عن العربية أما العجمة فبجهز عنها وهذا غير مرضى عندنا اذ اشتمل جميع القرآن على كلمتين أو ثلاث أصلها عجمي وقد استعملتها العرب ووقعت في السننهم لا يخرج القرآن من كونه عربياً وعن إطلاق هذا الاسم عليه ولا يتهدد العرب بحجة فإن الشعر الفارسي يسمى فارسياً وإن كانت فيه آحاد كلمات عربية إذا كانت تلك الكلمات متداولة في لسان الفرس فلا حاجة إلى هذا التكلف (مسئلة) في القرآن محكم ومتشابه كما قال تعالى منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات واختلفوا في معناه وإذا لم يرتد في بيانه فينبغي أن يفسر بما يعرفه أهل اللغة ويناسب اللفظ من حيث الوضع ولا يناسب قولهم المتشابه هي الحروف المقطعة في أوائل السور والمحكم ما وراء ذلك ولا قولهم المحكم ما يعرفه الراصون في العلم والمتشابه ما سهر الله تعالى به ولا قولهم المحكم الوعد والوعيد والخلال والحرام والمتشابه القصص والأمثال وهذا أبعد بل الصحيح أن المحكم يرجع إلى معنيين أحدهما المكشوف المعنى الذي لا يتطرق إليه اشكال واحتمال والمتشابه ما تعارض فيه الاحتمال الثاني أن المحكم ما انتظم وترتب ترتيباً مفيداً على ظاهره وأعلى تأويله ما لم يكن فيه متناقض ومختلف لكن هذا المحكم يقابله المتشابه والفاسد دون المتشابه وأما المتشابه فيجوز أن يعبر به عن الأسماء المشتركة كالقرء وكقوله تعالى الذي بيده عقدة النكاح فإنه مرددين الزوج والولي وكالأس مرددين المس والوطء وقد يطلق على ما ورد في صفات الله مما هوهم ظاهر الجهة والتشبيه ويحتاج إلى تأويله فإن قيل قوله تعالى وما يعلم تأويله إلا الله والراصون في العلم والواضعون أم الأولى الوقف على الله قلنا كل واحد محتمل فإن كان المراد به وقت القيامة فالوقف أولى والأفالعطف إذا طاهر أن الله تعالى لا يخاطب العرب بما لا يسيل إلى معرفته لاحد من الخلق فإن قيل فامعنى الحروف في أوائل السور ألا يعرف أحد معناها قلنا كثر الناس فيها وأقربها أقاويل أحدها أنها أسامي السور حتى تعرف بها فيقال سورة يس وطه وقيل ذكرها الله تعالى لجمع دعاوى العرب إلى الاستماع لأنهم يخاف عاداتهم فتوقظهم عن الغفلة حتى تصرف قلوبهم إلى الصفاء فلم يذكرها لارادة معنى وقيل اتخذ ذكرها كناية عن سائر حروف الجهم التي لا يخرج عنها جميع كلام العرب تنبيهاً أنه ليس يخاطبهم بل الإبلاغتهم وحرفهم وقدينبه به ببعض الشيء على كله يقال

الطلب إما بالامتنال أو السمع وكلاهما منتف (وعند) الامام (أحمد) بن حنبل (وأكثر المتكلمين والجباثي) والرافض (لا يصح) هذا النوع من التكليف (ولا يسقط) به الواجب (لنا) أنه لا مانع بتخيل اجتماع مصفين متضادين وهو غير مانع إذ (عدم الاتحاد المتعلقين) لهما (حقيقة) ثابت ههنا (فإن الكون في الحيز وإن كان) كونا (واحداً بالشخص ولكنه متعدد باعتبار أنه كون من حيث أنه صلاة) وعبادة لله تعالى (وكون من حيث أنه غضب) وتعد على ملك الغير في الجهة الأولى يكون واجباً بالجهة الثانية حرام فلا اتحاد في المتعلقين أصلاً فلا استحالة (قيل) في حواشي ميرزا جان لانسلم أن الكون في المصوب من حيث أنه صلاة واجب حتى يجتمع الوجوب مع الحرمة وانما يكون واجباً لتساوله الأمر بالصلاة وهو ممنوع إذ (النهى عن الكون في المكان المصوب يدل على أن الكون المطلوب في الأمر بالصلاة غير) وهذا ظاهر كلام القائل ويمكن أن يقرر معارضة بأنها لا تصح لأن المطلوب غير هذه الصلاة والمخصص النهى عن الكون في المصوب ولا يلزم المعارضة قوله (أقول) في الجواب (الدلالة) أي دلالة النهى عن الكون في المصوب على أن الصلاة المطلوبة غير الصلاة فيه (ممنوعة) فإنها فرع التضاد بين النهى المذكور والأمر المذكور (وإذا جوزنا الاجتماع) بينهما (نظر إلى أن الأمر مطلق كما هو حقيقة) مع تغير الجهة والحل على الحقيقة ضروري إذا لم يصرف صارف (فإن الدلالة) على عدم تناول الأمر لهذه الصلاة وإن حراً لا يراد منعاً فقرر الجواب أن الكون في المصوب من حيث أنه صلاة واجب البتة لأن الأمر الصلاني طالب لمطلق الصلاة فإنه مطلق والتقيد لا بدله من صارف وليس يتخيل إلا النهى عن الغضب ولا يصلح مقيداً إلا إذا دل على الفساد والدلالة فرع التضاد وهو باطل لعدد الجهة فافهم (فصار) مانع فيه (كما إذا أمر عبده بالخياطة ونهى عن السفر فحاط وسافر فإنه مطيع) في الخياطة (وعاص) في السفر (قطعاً) كذا هذا (والنقض بصوم) يوم (الضر) بأنه إذا نذر صوم يوم الضر يجب أن يصح إذا لم يصر به جهة كونه في يوم الضر والوجوب من جهة كونه صوماً منذراً فصار مثل الصلاة في الأرض المصوبة (مدفوع باب التخلف) أي تخلف حكم الصلاة في المكان المصوب (ممنوع) ههنا (فعندنا يخرج عن

قرأ سورة البقرة وأنشد الألهي يعني جميع السورة والقصيدة قال الشاعر

نشأ في حامي والرمح شاجر * فهلا تراسم قبل التقدم

كتب بحامي عن القرآن فقد ثبت أنه ليس في القرآن ما لا تفهمه العرب فان قيل العرب انما تفهم من قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده والرحمن على العرش استوى الجهة والاستقرار وقد أريد به غيره فهو متشابه فلها هيئات فان هذه كنيات واستعارات يفهمها المؤمنون من العرب المصدقون بان الله تعالى ليس كمثله شيء وانها موقولة تأويلات تناسب تفاهم العرب

(النظر الرابع في أحكامه) ومن أحكامه تطرق التأويل الى ظاهر الفاظه وتطرق التخصيص الى صيغ عمومته وتطرق النسخ الى مقتضياته أما التخصيص والتأويل فسيأتي في القطب الثالث اذا فصلنا وجوه الاستمرار والاستدلال من الصيغ والمفهوم وغيرها وأما النسخ فقد جرت العادة بذكره بعد كتاب الاخبار لان النسخ يتطرق الى الكتاب والسنة جميعا لکننا ذكرناه في أحكام الكتاب لعينين أحدهما ان اشكاله وغوضه من حيث تطرقه الى كلام الله تعالى مع استحالة البداء عليه الثاني ان الكلام على الاخبار قد طال لاجل تعلقه بمعرفة طرقها من التواتر والآحاد فربا نذكره على اثر أحكام الكتاب أولى * وهذا

(كتاب النسخ والنظر في حده وحقيقته ثم في اثباته على منكريه ثم في أركانه وشروطه وأحكامه فترسم فيه أبوابا)

(الباب الاول في حده وحقيقته واثباته) أما حده فاعلم ان النسخ عبارة عن الرفع والازالة في وضع اللسان يقال نسخت الشمس الظل ونسخت الريح الاستأثار اذا ازالها وقد يطلق لارادة نسخ الكتاب فهو مشترك ومقصودنا النسخ الذي هو معنى الرفع والازالة فنقول حده انه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجهه لولا لكان ناسبا به مع تراخيه عنه وانما أثر اللفظ الخطاب على لفظ النص ليكون شاملا للفظ والقوى والمفهوم وكل دليل اذ يجوز النسخ بجميع ذلك وانما قيدنا الحد بالخطاب المتقدم لان ابتداء ايجاب العبادات في الشرع من قبل حكم العقل من راء الذمة ولا يسمى نسخا لانه لم يزل حكم خطاب وانما قيدنا بارتفاع الحكم ولم نقيده بارتفاع الامر والنهي ليعم جميع أنواع الحكم من السند والكرهية والاباحة بجميع ذلك فدينسخ وانما قلنا لولا لكان الحكم ناسبا به لان حقيقة النسخ الرفع فلو لم يكن هذا ناسبا لم يكن هذا رافعا لانه اذا

العهد بالصوم فيه) فيصح الصوم من جهة كونه صوما منذور الله وبأنهم من جهة كونه في يوم النحر واعراضا عن ضيافة الله تعالى فان قلت ينبغي أن لا يصح هذا النذر فانه معصية والنذر بالمعصية باطل أما الاول فلما روى الشيخان عن أبي سعيد الخدري لا يصح الصيام في يومين يوم الاغنى والفطر والطبراني عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم أرسل أيام منى صائحا يصيح أن لا تصوموا هذه الايام فانها أيام أكل وشرب وأما الثاني فلما روى أصحاب السنن عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها لا نذرت في معصية وتفارته كفارة عين واذا لم تعتد لم يتحقق الوجوب قلت لا نذرهنا بالمعصية فان الناذر انما ينذر الصوم وذاته ليست معصية وانما المعصية في أمر مقارن له وهو الاعراض والنهي يقرر المشروعية واللفظ أي سعيد رضي الله عنه مختلفه ففي بعضها هي رسول الله صلى الله عليه وسلم (وليس) عدم الصحة كاهور أي الشافعية (فهو لما منع) عندهم والتخلف لما منع لا يضره مقصودنا وهو جواز اجتماع الوجوب والحرمه لاجل جهتين (وهو) أي المانع (النهي الدال على فساد الصوم فيه) فان النهي عندهم يوجب الفساد وعدم مشروعية الذات (بخلاف النهي عن الغصب فانه لا يدل على فساد الصلاة) اذ لم يرد النهي عنها بخصوصها (والجواب بتخصيص الدعوى) أي دعوى الاجتماع (عما اذا كان بينهما عموم من وجه) وههنا ليس كذلك فان الصوم لا ينفك عن صوم يوم النحر (لا يدفع النقص عن عموم الدليل) فان مقدمات الدليل جارية فيه اذ لا تضاد عند اختلاف الجهتين فان قلت يرد النقص على عموم الدليل عا اذا كان بين الجهتين تساوي فان اعتذر بان ايجاب ما لا يخلو عن الحرام لا فائدة فيه ولا يليق بشأن الحكم بعذر به فيما اذا كان اللزوم من جانب فان ايجاب شيء مع لزوم الحرمة لا فائدة فيه مع أن ايفاء هذا النذر والنهي عنه متلازمان قلت لا نقض بتساوي الجهتين فانه يلزم فيه الاتيان بكل لانه واجب وألازم واجب والاجتناب عن كل لانه حرام وألازم حرام ففيه تكليف بالمستحيل بخلاف ما اذا كان اللزوم من جانب فانه يجوز أن يكون جهة الوجوب أمر اعاما يتحقق امتثاله في غير الخاص فلا تكليف بالمحال نعم لو كان

ورداً من عبادة مؤقتة وأمر بعبادة أخرى بعد تصرم ذلك الوقت لا يكون الثاني نسخاً إذا قال وأتموا الصيام إلى الليل ثم قال في الليل لا تصوموا لا يكون ذلك نسخاً بل الرفع المالا يرتفع الحكم لولاءه وانما قلنا مع تراخيه عنه لأنه لو اتصل به لكان بياناً واتحاشاً لمعنى الكلام وتقديره بعبادة واحدة وأما أن يكون رفعاً إذا ورد بعد أن ورد الحكم واستقر بحيث يدوم لولا الناسخ وأما الفقهاء فانهم لم يعقلوا الرفع لكلام الله تعالى فقالوا في حد النسخ انه الخطأ بالبدال الكاشف عن مدة العبادة أو عن زمن انقطاع العبادة وهذا يجب أن يكون قوله صم بالهاروكل بالليل نسخاً وقوله تعالى ثم أتموا الصيام إلى الليل نسخاً وليس فيه معنى الرفع ولا يغنيهم أن يزيدوا شرط التراخي فان قوله الاول اذا لم يتناول الا التهارف فهو متقاعد عن الليل بنفسه فأى معنى للنسخ وانما يرفع ما دخل تحت الخطأ الاول وأريد باللفظ الدلالة عليه وما ذكره تخصيص وسنين وجه مفارقة النسخ للتخصيص بل سنيين ان الفعل الواحد اذا أمر به في وقت واحد يجوز نسخه قبل التمكن من الامتثال وقبل وقته فلا يكون بياناً لانقطاع مدة العبادة وأما المعدلة فانهم حذوه بأنه الخطأ بالدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاء لكان ثابتاً وربما بدلوا اللفظ الزائل بالساقط وربما بدلوه بالغير الثابت كل ذلك حذر من الرفع وحقيقة النسخ الرفع فكأنهم أدخلوا الحذر عن حقيقة المحدود فان قيل تحقيق معنى الرفع في الحكم يمنع من خمسة أوجه الاول أن المرفوع ما حكم ثابت أو ما لا يثبت له والثابت لا يمكن رفعه وما لا يثبت له لا حاجة الى رفعه فدل أن النسخ هو رفع مثل الحكم الثابت لا رفع عنه أو هو بيان لمدة العبادة كما قاله الفقهاء الثاني ان كلام الله تعالى قديم عندهم والقديم لا يتصور رفعه الثالث أن ما أنشأه الله تعالى انما أنشأه لحسنه فانتهى عنه لأدى الى أن يقلب الحسن قبيحاً وهو محال الرابع أن ما أمر به أراد وجوده فما كان مراداً كيف ينهى عنه حتى يصير مراداً لعدم مكرهاً الخامس أنه يدل على البدء فانه انتهى عنه بعدما أمر به فكأنه بدله فيما كان قد حكم به ونظم عليه فالاستعمال الاول من جهة استعماله نفس الرفع والثانية من جهة قدم الكلام والثالثة من جهة صفة ذات المأمور في كونه حسناً قبيحاً والرابعة من جهة الارادة المقترنة بالأمر والخامسة من جهة العلم المتعلق به وظهور البدء بعده والجواب عن الاول أن الرفع من المرفوع كالكسر من المكسور وكالفسخ من العقد اذ لو قال قائل ما معنى كسر الآية

جهة الحرمة جهة عامة وجهة الوجوب جهة خاصة لزم الاستعمال لكننا نقول بجوازه ونحن انما نقول بوجوب صوم النحر لانه منذور من غير لحاظ الى خصوص مادة وحرمة من حيث اشتماله على الاعراض عن ضيافة الله فلا تساوى وان اعتبر التساوى على هذا الوجه فالكون الصلوات في هذا المكان ملازم للغصب وبالعكس فتأمل وأنصف اهل الحق لا يتجاوز عما ذكرنا (الا أن يقال العام المطلق لا حقيقة له في التحصل الاحقية الخاص لا شأنا للجعل) والوجود فاذا كان جهتا الوجوب والحرمة أعم وأخص كان تحصيلهما واحداً (فيلزم اجتماع الحسن والقبح في الحقيقة المتصلة وفي العموم من وجه حقيقتان) اجتماعهما اتفاق فلا يلزم من كونهما منشأ الوجوب والحرمة اجتماعهما في ذات (فتأمل) فانه غير وافي لان ما ذكرنا انما يتم فيما اذا كان العام ذاتي الخاص وأما اذا كان عرضياً فلا لان تحصل الخاص غير تحصل العام العرضي كذا في الحاشية ثم ههنا وجه آخر لفساد هذا التوجيه هو أن اجتماع الحسن والقبح في ذات محصلة انما يستعمل اذا كانت هي المعروضة لهما بالذات وهو ممنوع بل المعروض بالذات الجهة العامة والخاصة فلا استعمال قال في الحاشية اذا كان الزوم ولو من جانب لزم استعمال التكليف بالتحال وان لم يلزم استعمال اجتماع المتنافيين فان الحرمة تقتضي الاجتناب دائماً والوجوب الاتيان بالفعل والدائمة والمطلقة متناقضان وهذا غير وافي فان الجهة العامة اذا كانت جهة وجوب كما فمنا نحن فيه لا يلزم فان الوجوب انما يقتضي الاتيان في مادة من المواد والحرمة تقتضي الاجتناب عن الاخص نعم لو كان جهة العموم جهة الحرمة لكان له وجه على أن نقول لا يلزم هذا الا اذا ألزمت الاداء من جهة الحرمة وهو ممنوع بل الوجوب انما هو لياً في بالقضاء في وقت لا تكون هذه الجهة الحرمة وانما يصح معها لانه أدى كما اشتغلت الذمة ناقصاً لكن لا ارتكاب المنهى عنه ههنا يكون آتماً وبهذا يندفع أن يجب أمر يلزم القبح لا يليق بجنب الحكيم فانه حدث على العصية مع أن يجب شيء كذلك بسبب حدث يصنع العبد كما يجب هذا الصوم عند وجود النذر من العبد يليق بجنب الحكيم وهو ليس حشاً على العصية فانه وجوب عند حدوث فعل لم يكن لازماً عليه فتدبر ثم ان ههنا جهتا الوجوب والحرمة ليسا بما يلزم أحدهما الآخر بل بينهما عموم من وجه فان جهة الوجوب المنذورية وجهة

وابطال شكلها من تربيع وتسديس وتدو يرقان الزائل بالكسر تدو بزموجود أو معدوم والمعدوم لاحاجة الى ازالته والموجود
لا سبيل الى ازالته فقال معناه ان استحكام شكل الآية يقتضي بقاء صورته اذ اعمالها ما ورد عليه من السبب الكاسر فالكاسر
قطع ما اقتضاه استحكام بنسبة الآية دأبها لولا الكسر فيكذلك الفسخ يقطع حكم العقد من حيث ان الذي ورد عليه لولا اعدام
فان البيع سبب الملك مطلقاً بشرط أن لا يطرأ قاطع وليس طريان القاطع من الفسخ مبني على أن البيع في وقته انعقد مؤقتاً
ممدوداً الى غاية الفسخ فانما نعقل أن نقول بمثل هذه الدار سنة ونعقل أن نقول بعقل ومثل ذلك أبدأ ثم نفسخ بعد انقضاء السنة
وندرج الفرق بين الصورتين وأن الاول وضع الملك قاصر بنفسه والثاني وضع الملك مطلق مؤبد الى أن يقطع بقاطع فإذا فسخ
كان الفسخ قاطعاً لحكمه الدائم بحكم العقد لولا القاطع لا يسأل كونه في نفسه قاصراً وبهذا يفارق النسخ التخصيص فان
التخصيص بين لئان اللفظ ما أزيد به الدلالة الاعلى البغض والنسخ يخرج عن اللفظ ما أزيد به الدلالة عليه ولاجل خفاء معنى
الرفع أشكل على الفقهاء ووقعوا في انكاره معنى النسخ وأما الجواب عن الثاني وهو استحالة رفع الكلام القديم فهو فاسد
لأن معنى النسخ رفع الكلام بل قطع تعلقه بالكلف والكلام القديم يتعلق بالقادر العاقل فإذا طرأ العجز والجنون زال
التعلق فإذا عاد العقل والقدرة عاد التعلق والكلام القديم لا يتغير في نفسه فالعجز والموت سبب من جهة المخاطب يقطع تعلق
المخاطب عنه والنسخ سبب من جهة المخاطب يقطع تعلق الخطاب كما أن حكم البيع وهو ملك المشتري ياء تارة ينقطع بموت العبد
المبيع وتارة بفسخ العقد ولاجل خفاء هذه المعاني أنكر طائفة قدم الكلام وأما الجواب عن الثالث وهو انقلاب الحسن قبيحاً
فقد أبطلنا معنى الحسن والقبح وأنه لا معنى لهما وهذا أولى من الاعتذار بان الشيء يجوز أن يحسن في وقت ويقبح في وقت لأنه قد
قال في رمضان لا تأكل بالثمرة وكل بالليل لان النسخ ليس مقصوراً عندنا على مثل ذلك بل يجوز أن يأمر بشئ واحد في وقت
وينهى عنه قبل دخول الوقت فيكون قد نهى عما أمر به كإسباقي وأما الجواب عن الرابع وهو ضرورة المراد مكر وهافهوه
باطل لان الأمر عندنا يفارق الإرادة فالعاصي مرادة عندنا وليس أمورها إسباقياً لتحقيقه في كتاب الامور وأما
الجواب عن الخامس وهو لزوم البداء فهو فاسد لانه ان كان المراد أنه يلزم من النسخ أن يحرم ما أباح وينهى عما أمر بذلك

الحرمه الاعراض عن ضياقة الله تعالى فلا ينفع التخصيص في الجواب أصلاً (ولنا أيضاً لو يصح) اجتماع الوجوب والحرمه
(المثبت صلاة مكروهة لان الاحكام) كلها (متضادة والكون) الذي هو الصلاة (واحد) فلو كانت مكروهة لزم وجود
الكراهة والوجوب فيها (فان المكروه اعماهو الفعل وان كانت الكراهة لاجل الوصف) وهو الواجب وان كان باعتبار
الذات لزم الاجتماع فان جواز نظراً الى اختلاف التعلق فيجوز في الحرمه والوجوب بذلك وان لم يجوز كانت الصلاة المكروهة
باطلة وهو خلاف الاجماع (فلا فرق بين نهى التحريم والتزويه فتدبر) ولا يرد على هذا التقرير بما في المختصر أن ههنا كونا
واحد هو غصب وصلاة وفي الصلاة المكروهة الكراهة من قبل الوصف ولو فرض الكراهة من قبل الذات يقر بمفساد الصلاة
المكروهة ووجه الاندفاع على تنفي عن التقرير والابضاح ولو فرق بان نهى التنزيه يتعلق في الغلب بالوصف وأما نهى
التحريم فيوجب فساد الذات فالجواب عنه أنه سيجي أن النهي عن الشرعيات يقرر المشروعية ويرجع الى الوصف وبعد التنزل
فالكلام فيما اذا دلت القرينة على أنه لا لاجل الوصف كما في الصلاة في المكان المغصوب ولا شك أن هذا النهي والوجوب
لا يتضادان كما أن الكراهة والوجوب كذلك فافهم (واستدل) على المختار (لأنه يصح) الاجتماع (لماسقط التكليف)
بما فيه جهة حرمة كالصلاة في الارض المغصوبة فان غير الواجب لا يكون مسقطاً وهل هذا الا كما يقال الصلاة من غير وضوء غير
صحبة لكن يسقط بها التكليف واللازم باطل كيف و(قال القاضي وقد سقط) التكليف (اجماعاً ورتب جمع تحقيق الاجماع)
واستند بخروج الامام أحمد فتعقب بأنه يدعى اجماع من سبق عليه ولهذا عبر المصنف وقال (اذلوكان يعرفه اجمداً) فان شأنه
أجل من أن يخفى عليه الاجماع وفيه أنه لعله عرفه وما عمل به لانه لا يرى اجماع غير العصابة تحة وفي رواية عنه لا يرى اجماع
غير الخلفاء الاربعة رضي الله عنهم حجة وهذه مناقشات في السند ولا وجه لمنع الابعدم صحة النقل والقاضي ثقة وسيجي أن
الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة في حق العمل ثم لما كان ادعى أن في التفريغ عن الغصب حركة هي تفريغ وشغل والاول
واجب والثاني حرام فأشار الى رده وقال (ثم ادعاه حتى التفريغ والغصب في الخروج عنها) أي الدار المغصوبة (فيتعلقان)

جائز يعضو الله ما يشاء ويثبت ولا تناقض فيه كما أباح الأكل بالليل وحرمة بالنهار وإن كان المراد أنه انكشف له ما لم يكن عالماً به فهو محال ولا يلزم ذلك من النسخ بل يعلم الله تعالى أنه بأمرهم بأمر مطلق وديم عليهم التكليف إلى وقت معلوم ثم يقطع التكليف بنسخه عنهم فينسخه في الوقت الذي علم نسخه فيه وليس فيه تبين بعد جهل فان قيل فهم مأمورون في علمه إلى وقت النسخ أو أبدأ فان كان إلى وقت النسخ فالنسخ قد بين وقت العبادة كما قاله الفقهاء وإن كانوا مأمورين أبدأ فقد تغير علمه ومعلومه قلنا هم مأمورون في علمه إلى وقت النسخ الذي هو قطع الحكم المطلق عنهم الذي لولاه لدام الحكم كما يعلم الله تعالى البيع المطلق مفيد المال إلى أن يقطع بالفسخ ولا يعلم البيع في نفسه قاصراً على مدة بل يعلمه مقتضياً للمالك مؤبداً بشرط أن لا يطرأ فاطع لكن يعلم أن النسخ سيكون فينقطع الحكم لا تقطاع شرطه لا قصوره في نفسه فليس إذا في النسخ لزوم البداء ولا حل قصور فهم اليوم عن هذا أنكرنا النسخ ولا حل قصور فهم الروافض عنه ارتكبو البداء ونهوا عن على رضى الله عنه أنه كان لا يخبر عن الغيب مخافة أن يسدوله تعالى فيه فيغيره وحكموا عن جعفر بن محمد أنه قال ما بداه في شيء كما بداه في اسمعيل أي في أمره بذبحه وهذا هو الكفر الصريح ونسبة الآله تعالى إلى الجهل والتغير وبدل على استحالة ما دل على أنه محيط بكل شيء علماً وأنه ليس محالاً للحوادث والتغيرات ووربما احتجوا بقوله تعالى يعضو الله ما يشاء ويثبت وانما معناه أنه يجوز الحكم المنسوخ ويثبت الناسخ أو يجوز السيئات بالتوبة كما قال تعالى إن الحسنات يذهبن السيئات ويجوز الحسنات بالكفر والردة أو يجوز ما ترفع إليه الحفظة من المباحات ويثبت الطاعات فان قيل فما الفرق بين التخصيص والنسخ قلنا هما مشتركان من وجه اذ كل واحد يوجب اختصاص الحكم ببعض ما تناوله اللفظ لكن التخصيص بيان أن ما أخرج عن عموم الصيغة ما أراد باللفظ الدلالة عليه والنسخ يخرج عن اللفظ ما قصد به الدلالة عليه فان قوله أفعال يجوز أن ينسخ وما أراد باللفظ بعض الأزمنة بل الجميع لكن بقاءه مشروط بأن لا يرد نسخ كما إذا قال ملكتك أبداً ثم يقول فبعضه هذا اداء ما يضاف بشرط استمرار الحكم بعد ثبوته وقصد الدلالة عليه باللفظ فلذلك يفترقان في خمسة أمور الأول أن النسخ يشترط تراخيه والتخصيص يجوز اقتراحه لأنه بيان بل يجب اقتراحه عند من لا يجوز تأخير البيان الثاني أن التخصيص لا يدخل في الأمر بما ورد واحد

أي الوجوب والحرمة (به) أي هذا الخروج (من خطأ أبي هاشم) غير صحيح في نفس الأمر (كيف ويلزم) حينئذ (تكليف المحال) فان الامتنال بالوجوب والنهي المذكورين لا يصح الخروج ولم يشغل المكان المغصوب والخروج والحرمة من غير شغل المكان محال (بل) يلزم (التكليف المحال) فانه يلزم الأمر بالخروج والنهي عنه قال واقف الاسرار لأبي هاشم أن يقول الخروج نفس نقل الأقدام لا وجوب فيه ولا حرمة لكنه مشتمل على وصفين شغل مكان الغير والتفريق بينهما عموم من وجه اتفق اجتماعهما في الخروج فالاصح أن يقال ليس هناك شغل هو عصب بل شغل باذن المالك دلالة لأنه يرضى بتفريقه فلا وجه للحرمة فتدبر فيه فانه محل تأمل (واستعجاب المعصية) في هذا الخروج (حتى يفرغ زجراً) له عن هذا الفعل الشنيع (كأذهب إليه امام الحرمين ليس ببعيد) قال صاحب البديع والمختصر أنه بعيد فانه لا وجه لاستعجاب المعصية في امتثال الأمر فدفع بان ادامة الشغل معصية موجبة للزجر على أنه مسبب عن معصية (والحق أن التوبة ماحية) للذنوب فلا وجه للزجر والخروج بنية التفريق توبة والله يقبل التوبة عن عباده (مسئلة) يجوز تحريم أحد أشياء من الأشياء المعلومه (كالحجابه فهاك) أي في الأمر (المقصود منع الخلق) لأن الاتيان بأحدها لا يكون الابتناء لا يخل بهما جميعاً (وههنا) أي في تحريم أحدهما المقصود (منع الجمع) لأن المقصود الاجتناب عن واحد وذلك إما بالاجتناب عن الكل أو عن واحد فقط فامتنع الجمع (وفيها ما تقدم في الواجب المخبر دليلاً واختلافاً) وأعلم أنه لما كان لشوهم أن يشوهم أنه قد تقرر أن تحريم الواحد الملبم تحريم بكل فرد وسيصرح في كلمة أو فكيف يكون لمنع الجمع أفاد (اعلم أن تعلق الترك بأحد أشياء على أنهاء أحدها أن يتعلق) الترك (بمفهوم أحد هاهنا فيفيد التعميم) فلا يجوز اتيان واحد أصلاً (لأن عدم الطبيعة إنما يكون بعدم جميع الافراد) وفيه أنه قد يكون عدم الطبيعة بعدم فرد واحد فانه قد حقق أنه اذا انتفى فرد فقد انتفى الطبيعة من حيث هي في الجملة وسبغ تحقيقه ونفسه له احكاماً ورد ان شاء الله تعالى في مقام يلقى به والتعميم هو المتبادر إلى الفهم من كلمة أو بعد النهي (نحو لا تطع أنما أو كفورا والثاني أن يتعلق) الترك (بما صدق عليه مفهوم

والنسخ يدخل عليه والثالث أن النسخ لا يكون الا بقول وخطاب والتخصيص قد يكون بأدلة العقل والقرائن وسائر أدلة السمع
الرابع أن التخصيص يبقى دلالة اللفظ على ما بقى تحتها حقيقة كان أو مجازاً على ما فيه من الاختلاف والنسخ يبطل دلالة
المسوخ في مستقبل الزمان بالكلية انما من أن تخصيص العام المقطوع بأصله جائز بالقياس وخبر الواحد وسائر الأدلة
ونسخ القاطع لا يجوز الا بقاطع وليس من الفرق الصحيح قول بعضهم أن النسخ لا يتناول الا الزمان والتخصيص يتناول الزمان
والأعيان والأحوال وهذا يجوز واتساع لان الأعيان والزمان ليست من أفعال المكلفين والنسخ يرد على الفعل في بعض
الزمان والتخصيص أيضاً يرد على الفعل في بعض الأحوال فإذا قالوا المشركون إلا المعاهد من معناه لا تقتلوه في حالة
العهد واقتلوه في حالة الحرب والمقصود أن ورد كل واحد منهما على الفعل وهذا القدر كافى في الكشف عن حقيقة النسخ
(الفصل الثانى من هذا الباب فى اثباته على منكره) والمنكر ما جواز عقله أو وقوعه سمعاً أم جواز عقله فبطل عليه
أنه لو امتنع لكان ما امتنع لأنه وصورته أو لما يتولد عنه من مفسدة أو أداء الى محال ولا يمنع لاستحالة ذاته وصورته بتدليل
ما حققناه من معنى الرفع ودفعناه من الاشكالات عنه ولا يمنع لادائه الى مفسدة وقيح فأنا بطلناه هذه القاعدة وان ساحتناهم أفلا
بعد فى أن يعلم الله تعالى مصلحة عباده فى أن يأمرهم بأمر مطلق حتى يستعدوا له ويتبعوا بسبب العزم عن معاص وشهوات
ثم يخفف عنهم وأما وقوعه سمعاً فبطل عليه الإجماع والنص أما الإجماع فاتفق الأمة قاطبة على أن شريعة محمد صلى الله
عليه وسلم نسخت شرع من قبله أما بالكلية وأما فيما يتخالفها فيه وهذا متفق عليه فنكر هذا خارق للإجماع وقد ذهب شذوذاً من
المسلمين الى أنكار النسخ وهم مسبوقون بهذا الإجماع فهذا الإجماع حجة عليهم وإن لم يكن حجة على اليهود وأما النص فقوله
تعالى وإدنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا انما أنت مقررات الآية والتبديل يشتمل على رفع وثابت والمرفوع أما
تلاوة وأما حكم وكيفما كان فهو رفع ونسخ فان قيل ليس المعنى به رفع المنزل فان ما نزل لا يمكن رفعه وتبديله لكن
المعنى به تبديل مكان الآية بانزل آية بدل ما لم ينزل فكيف يكون ما لم ينزل كالمبدل بما أنزل قلنا هذا تعسف بارد فان الذى لم ينزل
كيف يكون مبدلاً والمبدل يستدعى مبدلاً وكيف يطلق اسم التبديل على ابتداء الانزال فهذا هو سوء الدليل

أحدها) ويكون هذا المفهوم عنواناً وشراً للمبنى عنه غير مقصود بالذات بالتهى (فيفيد ما عدم هذا) الفرد (أو عدم
ذلك) الفرد (ويتعلق بمفهوم أحدها بالعرض بناء على أن كل ما اتصف به الفرد اتصف به الطبيعة في الجملة فلا يفيد) هذا
لنحو من الترك (عموم السلب) وهو المراد ههنا (والثالث أن يتعلق) الترك (بالمجموع) من الأشياء (فيفيد عدم
لإجماع وذلك فيما) اذا (كان العطف فيه بالواو ونحو لا تأكل السمك واللبن) أى مجموعهما وهذا التحول ليس بالحقيقة من
أنحاء تعلق الترك بأحد أشياء إلا أنه تسامح (والرابع أن يكون الترك نفسه مبهماً) بالذات ما ترك هذا أو ترك ذلك
(الامتزاج) (بالعرض) وذلك اذا كان العطف بالواو المقصود عدم الجمع ونحو لا تأكل السمك واللبن والظاهر أنه حينئذ
من عطف الجملة على الجملة) ليعادى الشقوق معنى الترك ويكون التردد بين الترك ولا يخفى عليك أن ما ل الانحاء الثلاثة
الاخيرة واحد انما التفاوت فى الطرق فان المقصود فى الكل منع الجمع (هكذا ينبغي أن يحقق هذا المقام) مسألة *
المنسوب هل هو مأمور به فعند الخنفة لا يكون مأمور به (المجازاً وقيل) فى شرح المختصر (عن المحققين نعم)
انه مأمور به (حقيقة) وهو قول القاضى الباقلانى وجهور الشافعية (لنا أن الامر حقيقة فى القول المخصوص) هو افعال
(وذلك القول حقيقة فى الإيجاب فقط) فالامر حقيقة فيه قال واقف الاسرار الالهية قدس سره ان كون اللفظ حقيقة فى اللفظ
لا يلزم أن يكون حقيقة فيما هو حقيقة فيه بل هو حقيقة مطلقة سواء كان هذا اللفظ حقيقة أو مجازاً لا ترى الفاتحة
حقيقة فى القول المخصوص وان كان فيها القاطع مجازية والحق أن يقال الواو فى قوله وذلك القول الحال من القول المخصوص
والحاصل أن الامر حقيقة فى القول المخصوص حال كونه للوجوب فالمنسوب ليس مأمور به لعدم الحتم هناك لكن ينبوع
هذا التوجيه بعض عبارات الكتب الاخر نعم انه دليل مستقل (وأيضاً لو كان) المنسوب مأمور به (لكان تركه معصية
لانها مخالفة الامر) أو النهى واللازم باطل فانه لا حرج على ترك المنسوب اليه (و) أيضاً لو كان المنسوب مأمور به
(لما صحت) قوله صلى الله عليه وآله وسلم لولم أشق على أمتى (لأمرتهم بالسؤال عند كل وضوء) رواه النسائى (لانه) يفهم

الثاني قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم ولا معني للنسخ الا تحريم ما أحل وكذلك قوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بجيز منها أو مثلها فان قيل لعله أراد به التخصيص قلنا قد فرقنا بين التخصيص والنسخ فلا سبيل الى تغيير اللفظ كيف والتخصيص لا يستدعي بدلا مثله أو خيرا منه وانما هو بيان معنى الكلام الدليل الثالث ما اشتهر في الشرع من نسخ تريض الوفاة حولاً باربعة أشهر وعشرون نسخ فرض تقديم الصدقة أمام مناجاة الرسول صلى الله عليه وسلم حيث قال تعالى فقد مواين يدي بنحوا كم صدقة ومنه نسخ تحويل القبلة عن بيت المقدس الى الكعبة بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وعلى الجملة اتفقت الامة على اطلاق لفظ النسخ في الشرع فان قيل معناه نسخ ما في اللوح المحفوظ الى صحف الرسل والانبياء وهو بمعنى نسخ الكتاب ونقله قلنا فاذا شرعنا منسوخ كشرع من قبلنا وهذا اللفظ كثر بالاتفاق كيف وقد نقلنا من قبلة الى قبلة ومن عدة الى عدة فهو تغيير وتبديل ورفع قطعاً

(الفصل الثالث في مسائل تشعب عن النظر في حقيقة النسخ وهي ست مسائل * مسألة) يجوز عندنا نسخ الامر قبل التمكن من الامتثال خلافاً للاعتزلة وصورته أن يقول الشارع في رمضان حجوا في هذه السنة ثم يقول قبل يوم عرفة لا تحجوا فقد نسخت عنكم الامر أو يقول اذبح ولدك فيبادر الى احضار أسبابه فيقول قبل ذبحه لا تذبح فقد نسخت عنك الامر لان النسخ عندنا رفع للامر أي لحكم الامر ومدلوله وليس بيان التحريم والمنسوخ عن لفظ الامر بخلاف التخصيص فلو قال صلوا أبدأ فحجوا زان ينسخ به عدسة وجوب الصلاة في المستقبل لا يعني أنه لم يقصد باللفظ الاول الدلالة على جميع الازمان ولكن بمعنى قطع حكم اللفظ بعد دوامه اذ كان دوامه مشروطاً بعدم النسخ فكل امر مضمين بشرط أن لا ينسخ فمكانه يقول صلوا أبدأ ما لم أنسخكم ولم أنسخ عنكم امرى وإذا كان كذلك عطل نسخ الحج قبل عرفة ونسخ الذبح قبل فعله لان الامر قبل التمكن حاصل وان كان امر بشرط التمكن لان الامر بالشروط ثابت ولذلك يعلم المأمور كونه مأموراً قبل التمكن من الامتثال ولما لم تفهم المعتزلة هذا أنكروا ثبوت الامر بالشروط كما سياتي فساد مذهبهم في كتاب الاوامر وأقرب دلائل على فساد ما ذهب اليه مني الفرض وامتنال الامر في ابتداء الصلاة وربعا عيوت في أنشائها وقبل تمام التمكن ولو مات قبل لم يبين أنه لم يكن مأموراً بل نقول كان مأموراً بمقصد

أنه ما أمرهم و (ندبهم اليه) والقول بالتجوز خلاف الاصل لا يصار اليه وأمثال هذه العبارات شائعة الشافعية (قالوا أولان) أي المندوب (طاعة اجماعاً والطاعة فعل المأمور به قلنا) لأنسلم أنه فعل المأمور به فقط (بل) هو (و) فعل (المندوب اليه) أيضاً (و) قالوا (فانياً أرباب اللغة قسموا) الامر (الى امر ايجاب وأمر ندب ومورد القسمة مشترك) فالامر مشترك بين امر الندب وأمر ايجاب (قلنا هم قسموا أيضاً الى امر تهديد وأمر اباحة الى غير ذلك) فيلزم أن يكون المهدد عليه والمباح مأمورين ولم يذهب اليه ذاهب هذا نقض ثم أشار الى الحل بقوله (فهم توسعوا عن حقيقة الامر) وقسموه أخذوا المعنى المجازي فتدبر وأيضاً ما قسموا مدلول الامر انما قسموا صيغة الامر اليه ما فلا يلزم أن يكون امر الندب امر حقيقة فان قلت فيلزم أنه صيغة أمر قلت لا بأس به فانه صيغة أمر في اصطلاحهم كذا في الحاشية * مسألة المندوب ليس بتكليف لانه في سعة من تركه) ولا تكليف في السعة (خلافًا للاستاذ) أي احقق رحمه الله ولما كان كلامه بظاهره فاسداً ولا يليق بشأن هذا النحر ير أن يتفوه به أولوا كلامه وأشار اليه المصنف وقال (ولعله أراد وجوب اعتقاد الندبية) أي مندوبية المندوب ولا شك أنه تكليف (ولهذا جعل المباح تكليفاً) لان اعتقاد اباحته واجب (لكن ذلك حكم آخر) لا يلزم منه كون المندوبية والاباحة تكليفاً فالنزاع لفظي (ولو جعل نفس خطاب الشارع بالاباحة كان أو بالندب أو بالنحر يم أو بالكرهاه لا مطلق الخطاب الذي يعم القصص فانه بعد جد (تكليفاً لم يعد) ويؤل النزاع حينئذ أيضاً الى اللفظ فقط (فافهم) * مسألة المسكروه كالمندوب لانهمي ولا تكليف والدليل عليه هو (الدليل) الذي مر في عدم كون المندوب مأموراً به وتكليفاً (والاختلاف) ههنا هو (الاختلاف) هناك (فتذكر) * مسألة الاباحة حكم شرعي لانه خطاب الشرع تخييراً) والخطاب هو الحكم الشرعي (والاباحة الاصلية نوع منه) أي من الخطاب بالتخيير (لان كل ما عدم فيه المدرك الشرعي للرجح في فعله وتركه فذلك) أي عدم المدرك الشرعي لهما (مدرك شرعي لحكم الشارع بالتخيير) والاباحة الاصلية لا تكون الا في موضع عدم المدرك الشرعي للرجح في الفعل والترك بل (١) يحكم بخصوصه أصلاً فهناك مدرك

بشرط والامر المقيد بالشروط ثابت في الحل وجحد الشرط أو لم يوجد وهم يقولون اذ لم يوجد الشرط علمنا انتفاء الامر من أصله وانا كنا نتوهم وجوبه فبان انه لم يكن فهذه المسئلة فرع لتلك المسئلة وذلك آحالات المعتزلة النسخ قبل التمكن وقالوا ايضا انه يؤدي الى أن يكون الشيء الواحد في وقت واحد على وجه واحد مورا منه باحسانا قبيحا كثر وهما راد امصلحة مفسدة وجميع ما يتعلق بالحسن والقبح والصلاح والفساد قد أبطلناه ولكن يبقى لهم مسلكتان الاولى أن الشيء الواحد في وقت واحد كيف يكون منه باعنه ومورا به على وجه واحد وفي الجواب عنه طريقتان الاولى أن الانسليم منه منى عنه على الوجه الذي هو مورا به بل على وجهين كما ينهى عن الصلاة مع الحدث ويؤمر بهما مع الظهارة وينهى عن السجود للصائم ويؤمر بالسجود لله عز وجل لاختلاف الوجهين ثم اختلفوا في كيفية اختلاف الوجهين فقال قوم هو مورا بشرط بقاء الامر منه منى عنه عند زوال الامر فهما حالتان مختلفتان ومنهم من أبدل لفظ بقاء الامر بانتفاء النهي أو بعدم المنع والالفاظ متقاربة وقال قوم هو مورا بالفعل في الوقت المعين بشرط أن يختار الفعل أو العزم وانما ينهى عنه اذا علم أنه لا يختاره وجعلوا حصول ذلك في علم الله تعالى بشرط هذا النسخ وقال قوم بامر بشرط كونه مصلحة وانما يكون مصلحة مع دوام الامر أما بعد النهي فيخرج عن كونه مصلحة وقال قوم انما يامر في وقت يكون الامر مصلحة ثم يتغير الحال فيصير النهي مصلحة وانما يامر الله تعالى به مع علمه بان ايجابه مصلحة مع دوام الامر أما بعد النهي فيخرج عن كونه مصلحة وقال قوم انما يامر الله به مع العلم بان الحال ستغير ليعزم المكلف على فعله ان بقيت المصلحة في الفعل وكل هذا متقارب وهو ضعيف لان الشرط ما يتصور أن يوجد وأن لا يوجد فاما ما لا بد منه فلا معنى لشرطيته والامور لا يقع مامور الا عند دوام الامر وعدم النهي فكيف يقول امرك بشرط أن لا تهلك فكأنه يقول امرك بشرط أن تهلك وبشرط أن تهلك بالامور وبشرط أن يكون الفعل المأمور به حائثا أو عرضا وغير ذلك مما لا بد منه فهذا لا يصلح للشرطية وليس هذا كالمصلحة مع الحدث والسجود للصائم فان الانقسام يتطرق اليه ومن رغب في هذه الطريقة فاقرب العبارات أن يقول الامر بالشيء قبل وقته يجوز أن يبقى حكمه على المأمور الى وقته ويجوز أن يزال حكمه قبل وقته فيجوز أن يجعل بقاء حكمه شرطا في الامر فيقال افعل ما أمرتك به ان لم يزل حكم امرى عندك بالنهي

شرعى الحكم بالتخيير فالاباحة الاصلية فيها حكم بالتخيير (فهى لاتكتم الا بعد التمرع خلافا لبعض المعتزلة) فانهم يقولون بالاباحة وغيره من الاحكام قبل ان شرع (وقد تقدم) منا أيضا احقاق الحق هناك فتذكر (مسئلة * المباح ليس بجنس للواحد لانهم ما نوعان) متباين (من الحكمي) فان المباح المتساوي فعله وتركه شرعا والواجب المأذون في الفعل المنوع عن الترك (وظن أنه جنس له لان المباح هو المأذون في الفعل وهو جزء حقيقة الواجب) لانه المأذون في الفعل مع الحرج في الترك (قلنا لا نسلم أن ذلك) أى المأذون في الفعل (تمام حقيقة المباح بل هو المتساوي فعلا وركا) فالماذون في الفعل جزء الحقيقة (ولعل النزاع لفظي) فمن جعله جنس الواجب أخذه بمعنى جازر الفعل ومن جعله مبايناه أخذه بمعنى جازر الفعل والترك (مسئلة * المباح ليس بواجب) بالضرورة (خلافا للكعبى) من المعتزلة (واحجج بان كل مباح ترك حرام) أى يلزم ترك حرام (وكل ترك حرام) أو ما زومه (واجب ولو تخيرا) فكل مباح واجب ولو تخيرا (قلنا الصغرى ممنوعة أما أولا فلما راز انعدام الحرام بانعدام المقتضى وهو الارادة) القدعية أو الحادثة (مثلا بناء على أن علة العدم عدم علة الوجود) حينئذ لا يكون عدمه مستندا الى فعل المباح لذى هو المانع (لوجود الحرام كيف لا وان عدم المقتضى كافى في عدم الحرام فوجود المباح بعد ذلك لا يدخله في عدم الحرام قال في الحاشية لدفعه انه لا بد لترك الحرام من أحد الامرين اما عدم الارادة أو فعل المباح فكل واجب ولو تخيرا ثم قال وفيه ما فيه ووجهه أن المقتضى للعدم بالذات هو عدم الارادة وأما المانع فوله بالعرض لا ينسب اليه العدم الا عند وجود المقتضى وأن العدم لاشئ يحض لا يصلح للوجوب ولو أريد الكف فلان نزاع في وجوبه قال في البديع وغيره الحق أنه لا يخلص عنه بعد تسليم أن مدة الواجب واجب فان فعل المباح مقدمة لترك الحرام الذى هو الواجب وهذا ليس بشئ لان المقدمة لا تجب الامادات مقدمة وفعل المباح ليس مقدمة لترك الا عند وجود القصد الى الحرام وأما قبله فلا يتوقف الترك على فعل المباح فانه ينتق بانتفاء المقتضى لا بفعل المباح الذى هو المانع حينئذ لا يلزم وجوب المباح الاحال القصد الى الحرام ونحن نلزمه وعلى هذا ينبغي أن تقيده مسئلة وجوب أحد اعداد الحرام عما اذا كان

عنه فاذا نهى عنه كان قد زال حكم الأمر فلم ينهى عن فعله الذي أمر به الطريقة الثانية أن لا نلتزم اظهار اختلاف الوجه لكن نقول يجوز أن يقول ما أمرناك أن تفعله على وجه فقد نهيناك عن فعله على ذلك الوجه والاستحالة فيه اندلس المأمور حسناً في عينه أو لوصف هو عليه قبل الأمر به حتى يتناقض ذلك ولا المأمور مراداً حتى يتناقض أن يكون مراداً مكرراً وهابل جميع ذلك من أصول المعتزلة وقد بطلناها فان قيل فاذا علم الله تعالى أنه سيمنى عنه فامنع من أمره بالشئ الذي به لم انتفاء قطعاً عنه بعواقب الأمور قلنا لا يصح ذلك ان كانت عاقبة أمره معاملة للمأمور أما اذا كان مجهولاً عند المأمور معلوماً عند الأمر أمكن الأمر لا تمنع بالعرفم والاستعمال بالاستعداد المانع له من أنواع اللهو والفساد حتى يتعرض بالعرفم للشواب ويتركه للعقاب وربما يكون فيه لطف واستصلاح كما سيأتي تحقيقه في كتاب الأواخر والعجب من انكار المعتزلة ثبوت الأمر بالشرط مع أنهم جوزوا الوعد من العالم بعواقب الأمور بالشرط وقالوا وعد الله تعالى على الطاعة ثواباً بشرط عدم ما يحبطها من الفسق والردة وعلى المعصية عقاباً بشرط خلوها عما يكفرها من التوبة والله تعالى عالم بعاقبة أمر من يموت على الردة والتوبة ثم شرط ذلك في وعده فلم يستل أن يشترط في أمره ونهيه وتكون شرطية بالاضافة الى العبد الجاهل بعاقبة الأمر فيقول أنبيك على طاعتك ما لم تحبطها بالردة وهو عالم بأنه يحبط أم لا يحبط وكذلك يقول أمرتك بشرط البقاء والقدر بشرط أن لا أنسخ عنك

(المسألة الثانية في إحالة النسخ قبل التمكن) قولهم الأمر والنهي عندكم كلام الله تعالى القديم وكيف يكون الكلام الواحد أمراً بالنهي الواحد ونهياً عنه في وقت واحد بل كيف يكون لرفع والمرفوع واحداً والناسخ والمنسوخ كلام الله تعالى قلنا هذا الشارح الى اشكالين أحدهما كيفية اتحاد كلام الله تعالى ولا يختص ذلك بهذه المسئلة بل ذلك عندنا كقولهم العالمية حالة واحدة ينطوي فيها العلم بما لا نهاية له من التفاصيل وانما يحل اشكاله في الكلام وأما الثاني فهو أن كلامه واحد وهو أمر بالشئ ونهى عنه ولوعلم المكلف ذلك دفعة واحدة لما تصوره اعتقاد الوجوب والعزم على الاداء ولم يكن ذلك منه ياولى من اعتقاد التعزيم والعزم على الترك فنقول كلام الله تعالى في نفسه واحد وهو بالاضافة الى شئ أمراً وبالاضافة الى شئ آخر ولكنه انما يتصور الامتحان به اذا سمع المكلف كليهما في وقتين ولذلك شرطنا التراخي في النسخ ولو سمع كليهما في وقت واحد لم يجوز وأما

مفوتاً وفي وقت التفويت لا مطاقاً فلا يراد أنه حينئذ يبطل ما ادعيت من وجوب أحد أضداد الحرام وان قول الكعبي ملازم لما ادعيت فلا يتشبه منكم بخالفته فافهم (وأما ثانياً فلا نفل المباح انما يكون تركه) أي الحرام (لو قصد بفعله تركه وذلك لا يلزم) فإنه ربما يفعل أفعالا مباحة ولا يخطر بالبال ترك الحرام (نعم لو أراد الحرام) أو تخيله (ثم قصد بفعل المباح تركه فإنه يكون واجباً) في هذا الحال كما ورد في الخبر الصحيح من وعد الأجر عليه (ونحن نلتزمه) ولا شناعة فيه فان قلت فعل المباح مفوت للحرام البتة سواء قصد به ترك الحرام أو لم يقصد حينئذ لا وجه لمنع الصغرى ولومع الكبرى بالناسخ أن كل مفوت للحرام واجب بل اذا قصد به تفويت الحرام كان له وجه قلت لونه مفوتاً أول المسئلة بل انما يكون مفوتاً اذا انساب اليه العدم ولا ينسب الا اذا قصد به عدمه مع وجود الإرادة وأما عند عدمها فينسب عدم الحرام وقوانه اليه لا الى المباح فتأمل فيه فانه لا يبقى حينئذ كبير فرق بين هذا السند والسند الاول وأما بعد تسليم كونه مفوتاً فلا وجه لشرط قصد التفويت فإنه وجوب تبعي لا تشترط فيه النية كما تقدم (والزم عليه) أي على الكعبي (بأنه) أي وجوب المباح (مصادمة للاجتماع) فان الاجماع القاطع دل على أن الاشياء المباحة متحققه البتة (فأجاب أنه) أي الاجماع على الاباحة (بالنظر الى ذات الفعل) فانها بما هي مباحة لا خرج في نفس فعلها ولا في تركها (وهذا) أي وجوبها (بالنظر الى ما استلزمه) من ترك الحرام الذي هو الواجب بنفسه وهذا بالعرض (ونوقض) الكعبي (بأنه يلزم أن يكون كل حرام واجباً لان كل حرام ترك حرام آخر هو ضده) وكل ترك حرام واجب ولو تخييراً (وأجيب بأن له أن يلتزمه باعتبار الجهتين) فمن جهة نفس ذاته حرام ومن جهة أنه ترك حرام واجب ولا شناعة وقد تقدم جواب حسن فتذكر (مسئلة) المباح قد يصير واجباً عندنا كما نفل بالشروع) فإنه يصير واجباً (خلافاً للشافعي رحمه الله) لعله أراد بالمباح ما أذن في الفعل وهو أعمن المندوب والماصع دعوى الوجوب بالشروع ثم انه على هذا التقدير أيضاً لا بد من دعوى جزئية كما يدل عليه قوله قد يصير وعلى هذا فلا يتأتى خلاف الشافعي الامام فإنه يقول بوجوب الحج والعمرة بعد الشروع فاذا في الاول في عنوان المسئلة ما في كتب مشايخنا النفل يجب

جبريل عليه السلام فانه يجوز ان يسعه في وقت واحد اذ لم يكن هو مكلفا ثم يبلغ الرسول صلى الله عليه وسلم في وقتين ان كان ذلك الرسول داخل تحت التكليف فان لم يكن فيمبلغ في وقت واحد لكن يؤمر بتبليغ الامة في وقتين فاما امرهم مطلقا بالمسالمة وترك قتال الكفار ومطلقا باستقبال بيت المقدس في كل صلاة ثم نهى عنهم عنها بعد ذلك فيقطع عنهم حكم الامر المطلق كما يقطع حكم العقد بالفسخ ومن اصبحتا بمن قال الامر لا يكون امر اقبل بلوغ المأمور فلا يكون امرا ونهيا في حالة واحدة بل في حالتين فهذا ايضا يقطع التناقض ويدفعه ثم الدليل القاطع من جهة السمع على جواز قصة ابراهيم عليه السلام ونسخ ذبح ولده عنه قبل الفعل وقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم فقد امر بفعل واحد ولم يقصر في البدار والامثال ثم نسخ عنه وقد اعتاس هذا على القدرية حتى تعسفوا في تأويله وتحزوا فافرقوا وطلبوا الخلاص من خمسة اوجه أحدها ان ذلك كان مناما لا امرا الثاني انه كان امرا لكن قصده تكليف العزم على الفعل لا امتحان سره في صبره على العزم فالذبح لم يكن مأمورا به الثالث انه لم ينسخ الامر لكن قلب الله تعالى عقبيه نحاسا واحدا فلم ينقطع فانه قطع التكليف لتعذره الرابع المنازعة في المأمور وان المأمور به كان هو الاضجاع والتل الجبين وامرار السكين دون حقيقة الذبح الخامس بخود النسخ وأنه ذبح امتثالا فانام واندمل والذاهبون الى هذا التأويل اتفقوا على ان اسمعيل ليس بذبح واختلفوا في كون ابراهيم عليه السلام ذابح فقال قوم هو ذابح للقطع والولد غير مذبح لحصول الالتئام وقال قوم ذابح لا مذبح له محال وكل ذلك تعسف وتكلف اما الاول وهو كونه مناما فام الانبياء جزء من النبوة وكانوا يعرفون امر الله تعالى به فلقد كانت نبوة جماعة من الانبياء عليهم السلام بمجرد المنام ويدل على فهمه الامر قول ولده افعل ما تؤمر ولولم يؤمر لكان كاذبا وأنه لا يجوز قصده الذبح والتل الجبين غنام لا أصل له وأنه سماه البلاء المبين وأى بلاء في المنام وأى معنى للقاء واما الثاني وهو أنه كان مأمورا بالعزم اختبارا فهو محال لان علام الغيوب لا يحتاج الى الاختبار ولان الاختبار انما يحصل بالايجاب فان لم يكن ايجاب لم يحصل اختبار وقوله العزم هو الواجب محال لان العزم على ما ليس بواجب لا يجب بل هو تابع للعزم ولا يجب العزم ما لم يعتد وجوب العزم عليه ولولم يكن العزم عليه واجبا لكان ابراهيم عليه السلام أحق بعرفته من القدرية كيف وقد قال اني ارى في المنام اني اذبح فقال له ولده افعل ما تؤمر يعني الذبح وقوله

بالشروع خلافه (لنا الجواز بان التخيير ابتداء) أي في ابتداء الفعل (لا يستلزم عقلا ولا شرعا بقاءه) أما عقلا فظاهر وأما شرعا فالجواب النفل بعد الشروع فيه لا يسبق الخيار (والوقوع بالنهاي عن ابطال العمل) بقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم (فوجب الاتمام) صيانة لما روي عن البطالان (فوجب القضاء بالافساد) لان ما وجب في النعمة يبقى مضمونا ما مثل عند الفوات وأورد عليه أما أولا فلا نفلان معنى قوله عز من قائل النهي عن ابطال العمل بالرياء والسعة والنفاق وأما ثانيا فكل ما روي عن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم وأجاب عنه مطلع الاسرار بان هذا تخصيص للنهي عن مطلق الابطال بلا تخصيص فان الابطال كما يكون بالاشياء المذكورة يكون بالافساد ايضا وليس مقصودهم الحصر في هذا الابطال بل نقل ما هو أهم وأما ثانيا فلا نفلان بطالان العمل في الافساد غير مسلم اذ يجوز ان يثاب الرجل على بعض الصلاة وان لم يثب ثواب الصلاة فباطل عمله ولعل هذا مكابرة وان بعض الصلاة لا حظ لها من الثواب بما هو بعض وفي الصوم أظهر ثم ههنا كلامان عويصان الاول ان الدليل لو تم لدل على وجوب الاتمام فتركه يكون انما وقد صرح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في صحيح مسلم افساد صوم النفل بالاكل ولا ينفع حينئذ ما في فتح القدير انه عليه وآله الصلاة والسلام لعلة قضاءه فان الكلام في نفس الافطار فانه حينئذ مشتمل على ترك الواجب فان قلت لعلة يكون الافطار في صيام التطوع رخصة مطلقا كما انه رخصة في الفرض في حق المسافر قلت فإين الوجوب فان الواجب ما ياتم بتركه ولا يختص عند هذا العبد الا ببدء عذرا وبإثبات النسخية أو القول بان الوجوب كوجوب الصلاة على من استأهل في آخر فتدبر فيه الثاني ان بعض الصوم لم يكن صوما لم يكن فيه ابطال العمل فانه ما عمل الا بعض الصوم وليس بعمل فالافطار لا يجب ابطال العمل فتأمل فيه ولنا ايضا ما رواه الترمذي عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها قالت كنت أنا وحفصة صائمتين فعرض لنا طعام فاشتبهنا فأكلنا منه فقالت حفصة يا رسول الله انا كنا صائمتين فعرض لنا طعام فاشتبهنا فأكلنا منه فقال اقضينا يوما آخر مكانه فهذا يدل دلالة واضحة على وجوب القضاء ولزم منه وجوب الاتمام فان القضاء تلوا الاداء لكنه معارض بما رواه ابو داود والترمذي عن أم هانئ قالت لما كان يوم الفتح فتح مكة جاءت

تعالى وتله الجبين استسلام لفعل الذبح لا للعزم وأما الثالث وهو أن الاضجاع مجردة هو المأمور به فهو محال إذا لم يسمى ذلك ذبحاً ولا هو بلاه ولا يحتاج إلى الفداء بعد الامتنال وأما الرابع وهو انكار النسخ وأنه امتثال لكن انقلب عنه حديد افقات التمكن فانه قطع التكليف فهذا لا يصح على أصولهم لأن الامر بالشرط لا يثبت عندهم بل إذا علم الله تعالى أنه بقلب عنه حقه حديد افقات لا يكون آخر ما يعلم امتناعه فلا يحتاج إلى الفداء فلا يكون بلاه في حقه وأما الخامس وهو أنه فعل والتام فهو محال لأن الفداء كيف يحتاج إليه بعد الالتئام ولو صح ذلك لاشتهر وكان ذلك من آياته الظاهرة ولم ينقل ذلك قط وانما هو اختراع من القدرية فإن قيل اليس قد قال قد صدقت الرؤيا قلنا معناه أنك علمت في مقدماته عمل مصدق بالرؤيا والتصديق غير التحقيق والمعمل

(مسئلة) إذا نسخ بعض العبادات أو شرطها أو سنة من سنتها كالأسقط ركعتان من أربع أو أسقط شرط الطهارة فقد قال قائلون هو نسخ لبعض العبادات لا لأصلها وقال قائلون هو نسخ لأصل العبادات وقال قائلون نسخ الشرط ليس نسخاً للأصل أما نسخ البعض فهو نسخ للأصل ولم يسموا بتسمية الشرط بعضاً ومنهم من أطلق ذلك وكشف الغطاء عندنا أن نقول إذا أوجب أربع ركعات ثم أقصر على ركعتين فقد نسخ أصل العبادات لأن حقيقة النسخ الرفع والتبديل ولقد كان حكم الأربع الوجوب فنسخ وجوبها بالكلية والركعتان عبادات أخرى لأنهما بعض من الأربعة أدلوا كانت بعضا للكان من صلى الصبح أربعاً فقد أتى بالواجب وزيادة كالأصلين بتسليتين وكالوجوب عليه درهم فتصدق بدرهمين فإن قيل إذا رد الأربع إلى الركعة فقد كانت الركعة حكمها أنها غير مجزئة والآن صارت مجزئة فهل هذا نسخ آخر مع نسخ الأربع قلنا كون الركعة غير مجزئة معناه أن وجودها كعدمها وهذا حكم أصلي عقلي ليس من الشرع والنسخ هو رفع ما ثبت بالشرع فإذا لم يرد بلفظ النسخ إلا الرفع كيف كان من غير نظر إلى المرفوع فهذا نسخ لكننا بينا في هذا النسخ خلافه وأما إذا أسقطت الطهارة فقد نسخ وجوب الطهارة وبقيت الصلاة واجبة نعم كان حكم الصلاة بغير طهارة أن لا تجزئ والآن صارت مجزئة لكن هذا تغيير لم يكن أصلياً بل حكم شرعي فإن الصلاة بغير طهارة لم تكن مجزئة لأنهم لم تكن مأموراً بها شرعاً فإن قيل كانت هذه الصلاة متعلقة بالطهارة فنسخ تعليقها

فاطمة بفلسفت عن يسار رسول الله صلى الله عليه وسلم وأم هانئ عن عينة بجاءت الوليدة بانه فيه شراب فناولته فشرب منه ثم ناوله أم هانئ فشرب منه فقالت يا رسول الله لقد أفسدت وكنيت صائفة فقال لها أ كنت تعطين شبيثاً قالت لا فقال لا يضرك ان كان تطوعاً الآن يحمل على عدم المضرة الاخرى من الاثم لما كان باعطاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم كان تبركاً من فضله وأنه كان وعداً بالمغفرة وأما القضاء فلازم ولنا أيضاً القياس على النذر فإن الوفا به واجب صيانة لا ليجابه عبادته الله بالقول فلا أن يجب بالشرع والتسليم أولى واعترض بأنه جعل الشرع الإيجاب سبباً للوجوب والوجوب مخصصاً به وأما الشرع فليس في معناه الا ترى أن الحرمة تثبت بالتحريم ولا تثبت بالكف عنه وليس النذر واجباً لأن فيه صيانة ما جعل الله قولاً حتى يكون صيانة الفعل أولى بل لأن الإيجاب عهد مع الله فلا بد من إيفائه فتأمل فيه ولنا أيضاً القياس على الإيجل الاستدلال بدلالة نص وجوب الانعام في الحج والعمرة وهذا أجود ما استدلل به في هذا المقام وإن قالوا إنارة أن الموجب هناك أنه يجب الانعام في فاسد ها ولا تظهر ملامة بين هذه العلة وبين وجوب القضاء وتارة قالوا الانعام في الحج على خلاف القياس فلا يقاس عليه فنقول كلا فانه منهم المناط أن العبادات الناقصة يجب اكمالها سواء كان بها أو غيره أو وصوماً أو صلاة وأما العبادات التي بعضها أيضاً عبادة كالاعتكاف في ظاهر الرأية فلا يجب الانعام لانه غير ناقص فنذكر وكل الامر الى الله عز وجل

(مسئلة) الحكم منه رخصة وهي ما تغير من عسر إلى يسر أي الحكم ذواليسر النازل بعد ذي العسر (بمذر) ومنه عزيمته ولها تفسيران الاول الحكم المتغير عنه فحينئذ لا يكون عزيمته الا حيث يكون هناك رخصة وثانيها ما لم يتغير من العسر إلى اليسر بل حكم ابتداء كذلك وكون الحكم عزيمته أو رخصة من أحكام الوضع صريحه في البديع وما قبل بعض الرخص واجبة وبعضها محرمه فكيف يكون الوضع فيها ففيه أن مصداق الرخصة وإن كان حكماً تكليفاً لكن الكلام في كون الحكم رخصة أو عزيمته ولا شك أنه ليس الا الوضع فتأمل (وهي) إذا ما يطلق عليه اسم الرخصة أقسام (أربعة) من حيث كونها رخصة وذاليسر (الاول ما لا يتج) أي عومل به معاملة المباح في عدم المواخذة (مع قيام) الدليل (المحترم) آياه

بها شرعا فهو نسخ متعلق بنفس العبادات فالصلاة مع الطهارة غير الصلاة مع الحدث كما أن الثلاث غير الاربع فليكن هذا نسخا للثلاث الصلاة واجبا بالغيرها قلنا لهذا التحيل قوم ان نسخ شرط العبادات كنسخ البعض ولاشك أنه لو أوجب الصلاة مع الحدث لكان نسخا لا يحتاجها مع الطهارة وكانت هذه عبادة أخرى أما اذا جوزت الصلاة كيف كانت مع الطهارة وغير الطهارة فقد كانت الصلاة بغير طهارة غير مجزئة لثبوتها على الحكم الاصلى اذ لم يؤمر بها فالآن جعلت مجزئة وارتفع الحكم الاصلى أما صحة الصلاة وأنها كانت متعلقة بالطهارة فنسخ هذا التعلق نسخا لاصل العبادات أو نسخا لتعلق الصحة ولمعنى الشرطية هذا فيه نظر والخطب فيه يسير فليس يتعلق به كثير فائدة وأما اذا نسخت سنة من سنتها لا يتعلق بها الاجزاء كالوقوف على بين الامام أو ستر الرأس فلا شك أن هذا لا يتعرض للعبادة بالنسخ فاذا تبعض بمقدار العبادات نسخ لاصل العبادات وتبعض السنة لا يتعرض للعبادة وتبعض الشرط فيه نظر واذا حقق كان الحاقه بتبعض قدر العبادات أولى (مسئلة) الزيادة على النص نسخ عند قوم وليس نسخ عند قوم والمختار عندنا التفصيل فنقول ننظر الى تعلق الزيادة بالمزيد عليه والمرايب فيه ثلاثة الاولى أن يعلم أنه لا يتعلق به كما اذا أوجب الصلاة والصوم ثم أوجب الزكاة والنج يتغير حكم المزيد عليه اذ بقي وجوبه واجزأؤه والنسخ هو رفع حكمه وتبديل ولم يرتفع الرتبة الثانية وهي في أقصى البعد عن الاولى أن تنصل الزيادة بالمزيد عليه اتصالا بتجديدها والتعدد والانفصال كالوزن في الصبر ركعتان فهذا نسخ اذ كان حكم الركعتين الاجزاء والصحة وقد ارتفع نعم الاربعة استوفى ايجابها ولم تكن واجبة وهذا ليس بنسخ اذ المرفوع هو الحكم الاصلى دون الشرعى فان قيل اشتملت الاربعة على الثنتين وزيادة فلهما قارتان لم ترتفعوا ضمت اليهما ركعتان قلنا النسخ هو رفع الحكم لا رفع المحكوم فيه فقد كان من حكم الركعتين الاجزاء والصحة وقد ارتفع كيف وقد بينا أنه ليس الاربعة ثلاثا وزيادة بل هي نوع آخر اذ لو كان كانت الخمسة اربعة وزيادة فاذا أتت بالجمعة فينبغي أن تجزئ ولا صائر اليه الرتبة الثالثة وهي بين المرتبتين زيادة عشرين جلدة على ثمانين جلدة في القذف وليس انفصال هذه الزيادة كانه فصل الصوم عن الصلاة ولا اتصالها كاتصال الركعات وقد قال أبو حنيفة رحمه الله هو نسخ ولا يصح بل هو بالنسخ فصل أشبه لان الثمانين نفى وجوبها واجزأؤها عن نفسها ووجب زيادة عليها مع بقائها فالمائة ثمانون وزيادة وانفك

(وقيام حكمه) وهو الحرمة (كاجراء كلمة الكفر على اللسان عند الاكرام) فانه باق على الحرمة ودليل حرمة لم يخرج عن الدلالة ولم يصير مباحا أصلا لكن الشارع اذ هو غفور متفضل قبل العذر ووعده بالعفو وأنه لا يتخلف الميعاد (وفيه العزيمة الاولى) أى في هذا النوع العمل بالعزيمة أولى لانه اطاعة للرب عز وجل فان الحكم باق (ولو) صبر وعمل بالعزيمة (ومات) بهذا العذر (كان) شهيدا (مأجورا) كما نأدى عليه قصة خبيب رضي الله عنه ومن هذا النوع الاكرام على الجنابة على الصوم والاحرام واتلاف مال الغير حتى لو قتل كان شهيدا مأجورا ان شاء الله تعالى ومنه كل مال الغير في الخمصة قال الشافعية الرخصة ما شرع من الاحكام مع قيام المحرم لولا العذر ونظر منه أنه يصير مباحا بالعذر ويخرج الدليل المحرم عن الدلالة وقد صرح به في المحصول حيث قال ان ما جاز فعله اما جاز مع قيام المقضي للنع أو الاول الرخصة والثاني العزيمة فعلى هذا يلزمهم أن يكون اجراء كلمة الكفر على اللسان عند الاكرام مباحا فالصواب المقتول يكون عاصيا لانه وقع نفسه في التهلكة بالكفر عن المباح وقد قال الله تعالى ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة ولعل في كلامهم تسامحا والله أعلم بمرادات عباده (والثاني ما تراخى حكم سببه) مع بقاءه على السببية وأراد بحكم السبب وجوب الاداء لانفس الوجوب والخروج عن السببية ولم يسبق بينه وبين الرابع فرق (اليزوال العذر) الموجب للرخصة (كفطر المسافر والمريض) فان سببية الشهر باقية في حقهما حتى لو صاما بنية الفرض أجزأ الماروى مسلم والبخارى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لحزن بن عمرو الاسدي ان شئت فقصم وان شئت فافطروا تأخر الخطاب عنهما في قوله تعالى فن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر واعلم أنه قد روى عن بعض الصحابة كابن عمر واختاره الشيخ الاكبر صاحب الفتوحات المكية أنه لا يجزئ الصوم لهما وان صاما ثمتا ويؤيده ظاهر الآية ويشهد له ظاهر حديث ليس من البر الصيام في السفر أخرجه الشيخان ولا يدفعه أن الحديث ورد فيه اذا أفطره الصوم لان خصوص السبب لا عبرة به بل لعموم اللفظ ولا جواب الاثبات معارض أقوى يخص لاجله وهو الذي تقدم وما روى الدارقطني عن أم المؤمنين عائشة قالت كل قد فعل النبي صلى الله عليه وسلم قد صام وأفطروا ثم وقصر في السفر لكن ترك آخره لما قالت

لا ينتفي الاجزاء عن الثمانين بزيادة عليها بخلاف الصلاة وفائدة هذه المسئلة جواز اثبات التغريب بخبر الواحد عندنا ومنعه عندهم لان القرآن لا ينسخ بخبر الواحد فان قيل قد كانت الثمانون حدا كاملا فنسخ اسم الكمال رفع حكمه لا بحالته قلنا هو رفع ولكن ليس ذلك حكما مقصودا شرعا بل المقصود وجوده واجزاؤه وقد بقي كما كان فلو أثبت مثبت كونه حكما مقصودا شرعا لا تمتنع نسخه بخبر الواحد بل هو كما لو أوجب الشرع الصلاة فقط فن أتى بها فقد أدى كلفة ما أوجبه الله تعالى عليه بكلمة فإذا أوجب الصوم خرجت الصلاة عن كونها كلفة الواجب لكن ليس هذا حكما مقصودا فان قيل هو نسخ لو جوب الاقتصار على الثمانين لان إيجاب الثمانين مانع من الزيادة قلنا ليس منع الزيادة بطريق المنطوق بل بطريق المفهوم ولا يقولون به ولا نقول به ههنا ثم رفع المفهوم كتخصيص العموم فانه رفع بعض مقتضى اللفظ فيجوز بخبر الواحد ثم انما يستقيم هذا لو ثبت أنه ورد حكم المفهوم واستقر ثم ورد التغريب بعده وهذا الأسيل الى معرفته بل لعله ورد بيانا لا لاسقاط المفهوم متصل به أو قرين بامنه فان قيل التفسير ورد الشهادة يتعلق بالثمانين فاذا زيد علم ازال تعلقها قلنا يتعلق بالتفسير وبالشهادة بالقذف لا بالحد ولو سلمنا المكان ذلك حكما تابعا للعدل المقصود او كان كعمل النكاح بعد انقضاء أربعة أشهر وعشرين من عدة الوفاة وتصرف الشرع في العدة بردها من حول الى أربعة أشهر وعشرين ليس تصرفا في احوال النكاح بل في نفس العدة والنكاح تابع فان قيل فلو امر بالصلاة مطاعنا ثم زيد شرط الطهارة فهل هو نسخ قلنا نعم لانه كان حكم الاول اجزاء الصلاة بغير طهارة نسخ اجزاؤها وأمر بصلاة مع طهارة فان قيل فيلزمكم الميراث الى اجزاء طواف المحدث لانه تعالى قال وليطوفوا بالبيت العتيق ولم يشترط الطهارة والشافعي رحمه الله منع الاجزاء لقوله صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلاة وهو خير الواحد وأبو حنيفة رحمه الله قضى بان هذا الخبر يؤثر في إيجاب الطهارة اما في ابطال الطواف واجزاؤه وهو معلوم بالكتاب فلا قلنا والاستقرار قصد العموم في الكتاب واقتضى اجزاء الطواف بعد ثبوت الطهارة فاشترط الطهارة ورفع ونسخ ولا يجوز بخبر الواحد ولكن قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق يجوز ان يكون أمرا بأصل الطواف ويكون بيان شرطه موكولا الى الرسول عليه السلام فيكون قوله بيانا وتخصيصا للعموم لانسخا فانه نقصان من النص لازية على النص لان عموم النص يقتضي اجزاء الطواف بطهارة وغير طهارة فاخرج خبر

فرضت الصلاة ركعتين ركعتين أقرت في السفر رواء الشيخان وما روى مالك والشافعي والشيخان وأبو داود عن أنس قال سافر نافع النبي صلى الله عليه وسلم في رمضان فصام بعضا وأفطر بعضا فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم وما روى مسلم والنسائي والترمذي عن أبي سعيد قال كنا نسافر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في شهر رمضان ففطرنا المفطر ومنا الصائم فلم يجز المفطر على الصائم ولا الصائم على المفطر وكانوا يرون أن من وجد قوة فصام فحسن ومن وجد ضعفًا ففطر فحسن وما روى النسائي عن أنس سئل عن الصوم في السفر قال يصوم قبل فأن هذه الآية فعدة من أيام أخر قال انها نزلت يوم نزلت ونحن نرحل وننزل على غير سبع واليوم نرحل شبا عاونزل على سبع (والعزيمة) أي الاخذ بها (أولى فيه) أي في هذا النوع لانه اشغلت الذمة به لقيام السبب فالولى أن يخلصها ويرضى به قبل أن يطالب لكن انما يكون أولى (مالم يستضر) بها (فلو مات بها) أو مرض (أثم) لانه وقع نفسه في التهلكة باختياره مالم يطلب الله تعالى منه ثم انهم قيدوا الاثم بما اذا علم بالرخصة وذلك ظاهر لانه لو لم يعلم فهو مطيع في طاعة الله تعالى لا ينتظر الى صور الاعمال انما ينتظر الى القلوب (الثالث ما نسخ عنا تخفيفا) كأننا (عما كان على من قبلنا من اصر) على الامم السابقة والحكم الناسخ رخصة (كقرض موضع النجاسة وأداء الربع في الزكاة الى غير ذلك) من كون التوبة قتلا وتحریم السلب وعدم جواز التيمم وعدم جواز الصلاة الا في المسجد وعدم حل الغنائم (الرابع ما سقط) الحكم اليه (مع العذر مع مشروعيته في الجملة) أي مع عدم ذلك العذر (ويسمى رخصة اسقاط كسقوط حرمة الميتة للمفطر) فان الله تعالى استثناه عن دليل الحرمة والاستثناء تكلم بالباقي بعد الاستثناء فلم تتعلق به الحرمة لهذا العذر وكذا السكر وفي هذا النوع لولم يأت واستضرأثم البتة وعند بعض الفقهاء سقوط حرمة الميتة من الاول وروى هذا عن الامام أبي يوسف ثم انه لا بد للاثم من العلم بالاحالة الدنة لما عرفت (قالوا تسمية) النوعين (الاخيرين بالرخصة مجاز) اذ ليس فيها تغيير من العسر الى اليسر بل اليسر أصلي فلا رخصة حقيقة (و) النوع (الثالث أثم في المجازية) اذ لم يسبق الحكم الاصل من غير وعاء أصلا فلا شائنة لكونه عزيمة بخلاف النوع الرابع فان فيه شائنة الرخصة لكونه مشروعا في غير صورة العذر (كالاول

الواحد أحد القسمين من لفظ القرآن فهو نقصان من النص لازيادة عليه ويحتل أن يكون رفعان استقرار العموم قطعاً وبأنه
لم يستقر ولا معنى لدعوى استقراره بالتحكم وهذا نظيره قوله تعالى فخر برقة قاله نعم المؤمنة وغير المؤمنة فيجوز تخصيص العموم
اذ قد راد بالآية ذكر أصل الكفارة ويكون أمراً بأصل الكفارة دون قبولها وشروطها فلو استقرار العموم وحصل القطع يكون
العموم مراداً للكان نسخته ورفعاً بالقياس وخبر الواحد بمنعنا فان قيل فاقول لكم في نحو بر السخ على الخفين هل هو نسخ لغسل
الرجلين قلنا ليس نهضاً لاجزائه ولا لوجوبه لكنه نسخ لتضييق وجوبه وتعيينه وجعل آياه أحد الواجبين ويجوز أن يثبت بخبر
الواحد فان قيل فالتكليف أوجب غسل الرجلين على التضييق قلنا قد بقي تضييقه في حق من لم يلبس خفافاً على الطهارة وأخرج
من عمومهم من لبس الخف على الطهارة وذلك في ثلاثة أيام أو يوم وليلة فان قيل نقوله تعالى واستشبهوا مشيدين من رجالكم
الآية توجب إيقاف الحكم على شاهدين فاذا حكم بشاهد وعين بخبر الواحد فقد رفع إيقاف الحكم فهو نسخ قلنا ليس كذلك فان
الآية لا تقتضي الا كون الشاهدين بحجة وجواز الحكم بقولهما أما امتناع الحكم بحجة أخرى فليس من الآيات بل هو كالحكم
بالاقرار وذكر حجة واحدة لا يمنع وجود حجة أخرى وقولهم ظاهر الآية أن لا حجة سواه فليس هذا ظاهر منطوقه ولا حجة عندهم
بالمفهوم ولو كان فرغ المفهوم رفع بعض مقتضى اللفظ وكل ذلك لو سلم استقرار المفهوم وبيانه وقد ورد خبر الشاهد واللين بعده
وكل ذلك غير مسلم (مسئلة) ليس من شرط النسخ اثبات بدل غير المنسوخ وقال قوم يمنع ذلك فنقول يمنع ذلك عقلاً وأسماء
ولا يمنع عقلاً جواز ما دللوا عليه من الامتناع لصورته أو لمخالفته المصلحة والحكمة ولا يمنع لصورته اذ يقول قد أوجب عليك القتال
ونسخته عنك ورددت إلى ما كان قبل من الحكم الاصل ولا يمنع للمصلحة فان الشرع لا يثبت علمه وان ائتمى فلا يبعد أن تكون
المصلحة في رفعه من غير اثبات بدل وان منعوا جواز سمعافه وتحكم بل نسخ النبي عن ادخال لحوم الاضاحي وتقديم الصدقة
أمام المناجاة ولا يدل لها وان نسخت القبلة إلى بدل ووصية الاقربين إلى بدل وغير ذلك وحقيقة النسخ هو الرفع فقط أما قوله تعالى
ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ان تمسكوا به فالحجاب من أوجه الاول أن هذا لا يمنع الجواز وان منع الوقوع
عند من يقول بصيغة العموم ومن لا يقول به فلا يلزمه أصلاً ومن قال به فلا يلزمه من هذا أنه لا يجوز في جميع المواضع الا

في الحقيقة) أي كما أن النوع الاول أتم في كونه رخصة حقيقة لان الحكم الاصل باق من كل وجه ففيه تغيير عنه تغيراً قوياً بيننا
بخلاف الثاني فإنه وان كان الحكم الاول باقياً من جهة بقاء السبب الا انه ليس الخطاب متعلقاً به ففيه تغيير ضعيف عن الاول كذا
قالوا وقد نقل مطلع الاسرار الالهية قدس سره عن جدي المولى قطب الدين الشهيد السهلي أن الرخصة تطلق على معنيين
أحدهما ما تغير من عسر إلى يسر وهذا معنى واحد مشكك يصدق بالتشكيك على الاربعة فصدقه على ما استيج مع قيام المحرم
وحكمه في صورة العذر أو شد ثم صدقه على ما بقيت مشروعية مع قيام العذر كصوم المسافر ثم على ما بقي مشروعة في غير صورة العذر
من نوعه كصلاة ظهر المسافر ثم على ما بقي مشروعة في جنسه كتعيين المبيع وان لم يبق مشروعة في السلم لكنه مشروعة في البيع
ثم على ما لم يبق مشروعة أصلاً كالاصم والاعلال التي رفعت عنا برحمة تعالى وثانيهما ما استيج مع قيام المحرم سواء بقي حكمه أو لا
وهذا المعنى في الأخيرين مجاز انتهى متقولاً بالمعنى واعلم أن مشايخنا قسموا العزيمة إلى فرض وواجب وسنة ونفل والرخصة
إلى ما سمعت وليس مقصودهم أن الرخصة لا تنقسم إلى هذه الاقسام بل قسموا العزيمة لانها الاصل ويعلم حال الرخصة بالمقايضة
وكان للرخصة تقسيم آخر يختص بها تعرضه وليس غرضهم تقسيم العزيمة مطلقاً بل العزيمة المشروعة التي فيها الثواب فلذا لم
يقسموها إلى المباح والمحرم والمكروه وكفهما داخل في الاقسام لان الكف فعل ولقد وقع نوع من الاطناب لكنه لا يخلو عن
الافادة (فرع) قالوا سقوط غسل الرجل مع الخلف من القسم (الرابع) من الرخصة وهو رخصة الاسقاط (لان الخلف
اعتبر شرعاً من سرية الحدث اليها) واذ لم يسر فلا يشترع ما وضعه الشارع لازالة الحدث وصار كالبدن والغفد (وفيه أنه
انما يتم لو لم يكن الغسل هنالك في الرجل مشروعة) لان شأن النوع الرابع ذلك (الكنه مشروعة بعدوان لم يكن ينزع خفيه)
فانه لو غسل قدميه مع كونهما في الخلف اتم الوضوء (ولهذا) أي لمشروعية الغسل (يبطل مسحه لو خاض في التبر) بعد
ما كان توضعاً ومسحاً على الخلف (ودخل الماء في الخلف) فعلم أن الغسل مشرووع (و) حينئذ (لا يجب الغسل) ثانياً
(بانقضاء المدة) وهذا أيضاً آية المشروعية والاروجب الغسل بانقضاء المدة وكذا الحال في التزوع (وأوجب يمنع صحة رواية

ببديل بل يطرق التخصيص اليه بدليل الاضاحى والصدقة أمام المناجاة ثم ظاهره أنه أراد أن نسخ آية بآية أخرى مثلها
لا يتضمن النسخ الارتفاع المنسوخ أو يتضمن مع ذلك غيره فكل ذلك محتمل (مسئلة) قال قوم يجوز النسخ بالاخف ولا
يجوز بالنقل فنقول امتناع النسخ بالنقل عرفته عقلا وأشرعاً ولا يستحيل عقلاً لانه لا يمنع لانه ولا الاستصلاح فانما ينكره
وان قلناه فلم يستحيل أن تكون المصلحة في التسديد والترقي من الاخف الى الانقل كما كانت المصلحة في ابتداء التكليف ورفع
الحكم الاصلى فان قيل ان الله تعالى رؤوف رحيم بعباده ولا يليق به التشديد قلنا فينبغي أن لا يليق به ابتداء التكليف ولا
تسليط المرض والفقر وأنواع العذاب على الخلق فان قالوا انه يتمتع سمعاً لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
واية تعالى يريد الله أن يخفف عنكم قلنا فينبغي أن يتركهم واباحة الفعل ففهم اليسر ثم ينبغي أن لا يفسخ بالمثل لانه لا يسر
فيه اذا اليسر في رفعه الى غير بدل أو بالاخف وهذا الآيات وردت في صور خاصة أو يذهب التخفيف وليس فيه منع ارادة التثقل
والتشديد فان قيل فقد قال ما نسخ من آية أو ناسخها الآية وهذا خير عام والخير ما هو خير لنا والافقر أن خير كله وان خير لنا ما هو
أف عينا قلنا بل الخير ما هو أجل ثواباً وأصلح لنا في المال وان كان أنقل في الحال فان قيل لا يمنع ذلك عقلاً بل سمعاً لانه
ليس في الشرع نسخ بالانقل قلنا ليس كذلك اذا مر العبادة أو لا يترك القتال والاعراض ثم ينسب القتال مع التشديد
بآيات الواحدة مشرة وكذلك نسخ التخيير بين الصوم والفدية بالأطعام بتعيين الصيام وهو تضيق وحرم الخمر ونكاح المتعة والخمر
الاهلية بعد اطلاقها ونسخ جواز تأخير الصلاة عند الخوف الى استحبابها في أثناء القتال ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان وكانت
الصلاة ركعتين عند قوم فسخت بأربع في الحضر (مسئلة) اختلفوا في النسخ في حق من لم يبلغه الخبر فقال قوم النسخ
بل في حقه وان كان جاهلاً به وقال قوم ما لم يبلغه لا يكون نسخاً في حقه والمختار أن للنسخ حقيقة وهو ارتفاع الحكم
السابق ونتيجته وهو وجوب القضاء وانقضاء الاجزاء بالعمل السابق أما حقيقة فلا يثبت في حق من لم يبلغه وهو رفع الحكم
لان من أمر باستقبال بيت المقدس فاذا نزل النسخ بحكمة لم يسقط الامر عن هو بالين في الحال بل هو ما مور بالتسليم بالامر السابق

بطهران المسح) بل نقول لا يبطل المسح ورضى بهذا الشيخ ابن الهمام في فتح القدير وأما عدم وجوب الغسل بعد التزعم فلعله
(وبس الغسل انما يلزم بعد التزعم) وبعد انقضاء المدة (لانه قد حصل) فالغسل بعده تحصيل الحاصل (ورد) هذا
الجواب بالوجه الاول (بان الرواية مذكورة في الكتب المعتمدة كالتطهيرية وغيرها) فلا وجه لمنع الصحة وفيه انه وان
كانت مذكورة فيها لكن ذكر في فتاوى الامام محمد بن الفضل لا يبطل المسح على كل حال ومثله في المجتبى ولما تعارضت الروايات
فالترجيح بقوة الدليل وهي في دليل عدم بطلان المسح ورواية البطلان لضعفها منعت ورد جوابه بالوجه الثاني (بان الاجماع
على ان المسح لا يفسد (لا يظهر أثره في) ازالة الحدث (محدث طار) على ذلك المزمل بالغسل الذي وحده قبل التزعم
وقبل انقضاء المدة لا يؤثر في ازالة الحدث الذي حدث في القدم بعد أحدهما كيف وليس هذا الاكالا كقضاء التوضي السابق
على البول (بعده) وهذا يخالف للضروريات الدينية (بل الحق) في الجواب (أن يقال المعتبر) في رخصة الاسقاط (نفي
المشروعية) للعزيمة (في نظر الشارع بأن يكون العمل به) أي بالحكم الاصلى الذي هو العزيمة (انما) لعدم ترتب الاجزاء
ان أتى به (وبطلان هذا) أي الانتم (متموج) وانما حكمت تلك الرواية بالاجزاء لوائى لا بعدم الانتم فان كيف يكون
الاتيان به انما وقد صرح في الهداية أن الاخذ بالعزيمة أولى بأجاب بقوله (وما قالوا ان العزيمة أولى فالمراد) انه أولى
(باسقاط سبب الرخصة) أي ينزع الخلف حينئذ لا تبقى رخصة المسح ولهذا العبد لم يظهر الى الآن دليل على أولوية العزيمة
ههنا ولو باسقاط سبب الرخصة الآن الغسل أشق والعبادة الشاقة أكثر ثواباً هذا واعلم أن الجواب وان صرح في هذا الموضع
لكن لا يصح الرواية المذكورة فانه لم يدخل المتخفف في خطاب غسل الرجل وصار وضوءه شرعاً من غير غسل الرجل ولم يسر
الحدث الى القدم صار غسل الرجل كغسل الظهر والبطن فكيف يجوز غرض الغسل حتى يبطل المسح ولا يجب شيء بالتزعم وانقضاء
المدة بل الحق أن الرواية غير صحيحة ولا يعمل بها فانظر بعين الانصاف والله أعلم بأحكامه (مسئلة) الحكم بالصحة في
العبادات عقلي) بمعنى أنه لا يتوقف بعد تصور الطرفين في الحكم على الشرع وان كان تصور الطرفين متوقفاً على الشرع (لانها)
أي الصحة (استتباع الغاية وهي) أي الغاية (في العبادات عند المتكلمين موافقة الامر وان وجب القضاء كالمصلاة بظن

ولو ترك لعصى وإن بان أنه كان منسوخا ولا يلزمه استقبال الكعبة بل واستقبلها لعصى وهذا لا يتجبه فيه خلاف وأما لزوم القضاء للصلاة إذا عرف النسخ فيعرف ذلك بدليل نص أو قياس وربما يجب القضاء حيث لا يجب الأداء كافي الحائض لو صامت عصمت ويجب عليها القضاء فكذلك يجوز أن يقال هذا الاستقبال الكعبة لعصى ويلزمه استقبالها في القضاء وكما نقول في التام والمعنى عليه إذا انقطع وأفاق يلزمهما قضاؤه ما لم يكن واجبا لأن من لا يفهم لا يحتاج أن يقال إذا علم النسخ ترك تلك القبلة بالنسخ أو يعلمه بالنسخ والعلم لا تأثير له فدل أن الحكم انقطع بنزول النسخ لكنه جاهل به وهو مخطئ فيه لكنه معذور قلنا النسخ هو الرفع لكن العلم شرط ويحال عنه وجود الشرط على النسخ ولكن لا نسخ قبل وجود الشرط لأن النسخ خطاب ولا يصير خطابا في حق من لم يبلغه وقولهم أنه مخطئ محال لأن اسم الخطأ يطلق على من طلب شيئا فلم يصب أو على من وجب عليه الطلب فقصر ولا يتحقق شيء منه في محل النزاع

(الباب الثاني في أركان النسخ وشروطه) ويشتمل على تهديد المجامع الأركان والشروط وعلى مسائل تنشعب من أحكام النسخ والنسوخ

(أما التمهيد) فاعلم أن أركان النسخ أربعة النسخ والناسخ والمنسوخ والمنسوخ عنه فإذا كان النسخ حقيقته رفع الحكم فالنسخ هو الله تعالى فإنه أرفع الحكم والمنسوخ هو الحكم المرفوع والمنسوخ عنه هو المتعبد المكلف والنسخ قوله الدال على رفع الحكم الثابت وقد يسمى الدليل باسمه على سبيل المجاز فيقال هذه الآية ناسخة لتلك وقد يسمى الحكم باسمه مجازا فيقال صوم رمضان ناسخ لصوم عاشوراء والحقيقة هو الأول لأن النسخ هو الرفع والله تعالى هو الرفع ونصب الدليل على الارتفاع وبقوله الدال عليه وأما مجامع شروطه فالشروط أربعة الأول أن يكون المنسوخ حكما شرعيا لا عقليا أصليا كالبراءة الأصلية التي ارتفعت بإيجاب العبادات الثاني أن يكون النسخ خطابا فارتفاع الحكم بموت المكلف ليس نسخا إذا ليس المزيل خطابا فارتفاع الحكم خطابا سابق ولكنه قد قيل أولا الحكم عليه ما دمت حيا فوضع الحكم فاصبر على الحياة فلا

الطهارة المراد بالموافقة أعم من أن تكون بحسب الواقع أو بحسب الظن بشرط عدم ظهور فساد لأن أمرنا باتباع الظن ما لم يظهر فسادوه والمسقط للقضاء هو الموافقة الواقعية ولهذا وجب القضاء على من صلى بظن الطهارة ولم يظهر خطؤه في نفس الأمر وإن كانت صحيحة هكذا يفهم من الحاشية ولا يخفى ما فيه من البهت فإن الأمور بالصلاة إنما أمر بالطهارة الواقعية لكن لما كان العلم بها متعسرا اكتفى بالظن فصلاة الظان فاسدة في نفس الأمر ولم يوجد موافقة الأمر في الواقع وذمته مشغولة بالقضاء وإنما لا يتم بل يوجب بقصد إلى الامتثال والله تعالى تجاوز عن الخطأ والسهو وعد أن يثيب على التبعة فوافقة الأمر وسقوط القضاء متلازمان عند التحقيق فتدبر (و) الغاية (عند الفقهاء كونه مسقطا لوجوب القضاء) سواء كان (تحقيقا) كافي أو كثر الصلوات والصيام (أو تقديرا) كافي العيد والجمعة والحاصل فراغ الذمة وهذا الاسقاط (كافي الأداء) كما أمر (وبعد ورود الأمر) ومعرفة الحقيقة الصلواتية الأمور بها (يعرف ذلك) أي استنباع الموافقة وسقوط القضاء (بلا توقف) على الشرع أصلا ومن زعم أنه إن أريد بكونها عقلية أنه لا مدخل للشرع أصلا فظاهر أن الأمر ليس كذلك للتوقف على تصور أمر الله تعالى والأفلا نسل أنه عقلي فقد اشبهه عليه بتوقف الطرفين على الشرع توقف الحكم عليه (وقيل إنهما من أحكام الوضع) فإن الصحة عبارة عن استنباع الغاية ولا يستتبع الأبعد تمامية الأركان والشروط ولا توقف عليه الأبعد حكم الشرع أن حقيقة الصلاة مثلا بهذه الأركان وشراطينها لا يمكن الاشتوقف الشارع لكن الصحة إتيان المكلف فعلا مطابقا لتلك الحقيقة وهذا الحكم غير متوقف على الشرع بعد تصور الطرفين فتأمل (وقيل) الحكم بالصحة (بمعنى الموافقة) كما عند المتكلمين (عقل) بمعنى الاسقاط (للقضاء شرعي) (وضعي) أقول الاسقاط فرع التمامية من جهة الأركان والشروط المعتمدة عند الشارع (وهو بالموافقة) أي كونه تاما فرع الموافقة للأمر كما هو معتبر مع الأركان والشروط (وهو عقلي) فالصحة بمعنى الاسقاط أيضا عقلي وهذا إنما يصح إذا أريد بالموافقة الواقعية وبحكم بعدم صحة صلاة الظان الطهارة ظنا غير مطابق كإقرارنا تذكروا (وقيل) الحكم

يحتاج إلى الرفع الثالث أن لا يكون الخطاب المرفوع حكمه مقبذاً وقت يقتضي دخوله زوال الحكم كقوله تعالى ثم أعوا الصيام إلى الليل الرابع أن يكون الخطاب الناسخ متراجحاً لا كقوله تعالى ولا تقر بهن حتى يظهرن وقوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون وليس يشترط فيه تسعة أمور الأول أن يكون رافعاً للمثل بالمثل بل أن يكون رافعاً فقط الثاني أن لا يشترط ورود النسخ بعد دخول وقت المنسوخ بل يجوز قبل دخول وقت الثالث أن لا يشترط أن يكون المنسوخ مما يدخله الاستثناء والتخصيص بل يجوز ورود النسخ على الأمر بفعل واحد في وقت واحد الرابع أن لا يشترط أن يكون نسخ القرآن بالقرآن والسنة بالسنة فلا تشترط الجنسية بل يكفي أن يكون مما يصح النسخ فيه الخامس أن لا يشترط أن يكون ناسخاً قاطعاً بل يجوز نسخ خبر الواحد بخبر الواحد وبالتواتر وإن كان لا يجوز نسخ المتواتر بمجرى الواحد السادس لا يشترط أن يكون النسخ منقولاً بمثل لفظ المنسوخ بل أن يكون ثابتاً بأي طريق كان فإن التوجه إلى بيت المقدس لم ينقل الينا بل لفظ القرآن والسنة وناسخه نص صريح في القرآن وكذلك لا يمنع نسخ الحكم المنطوق به بإجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم بقياسه وإن لم يكن ثابتاً بل لفظ ذي صيغة وصورة يجب نقاها السابع لا يشترط أن يكون النسخ مقابلاً للنسخ خفي لا يشترط الإصرار بالتمسك ولا النهي بالأمر بل يجوز أن ينسخ كلاهما بالإباحة وأن ينسخ الواجب المضيق بالموسع وإنما يشترط أن يكون النسخ رافعاً لحكم المنسوخ كيف كان الثامن لا يشترط كونهما ثابتين بالنص بل لو كان يلحق القول وخفوا وظاهره كيف كان بدليل أن النبي عليه السلام بين أن آية وصية الأقارب نسخت بقوله إن الله تعالى قد أعطى كل ذي حق حقه إلا لأوصية لوارث مع أن الجمع بين الوصية والميراث ممكن فليس امتناعاً تنافياً قاطعاً التاسع لا يشترط نسخ الحكم ببطل أو بما هو أخف بل يجوز بالمثل والأثقل وبغير بدل كما سبق **❦** ولشذوذاً لأن مسائل تشعب عن النظر في زكي المنسوخ والناسخ وهي مسائلتان في المنسوخ وأربع مسائل في المنسوخ به **(مسئلة)** ما من حكم شرعي إلا وهو قابل للنسخ خلافاً للعترة فأنهم قالوا من الأفعال ما لها مصداقات نفسية تقتضي حسناتها وقبحها فلا يمكن نسخها مثل معرفة الله تعالى والعدل وشكر المنعم فلا يجوز نسخ وجوبه ومثل الكفر والظلم والكذب فلا يجوز نسخ تحريمه ونواهد على تحسين العقل وتقييده وعلى وجوب

بالعصية (في المعاملات ومضي اتفاقاً الآن) صحتها ترتب ثمراتها عليها (ترتب الثمرات على العقود بموقوف التبعة على التوقيف) من الشارع (أقول جعل العقود أسباباً لإرباب) فيه (أنه من الوضع لكن العصة) ليست هذا بل (هي الاتيان بها كاجعلها) أسباباً (وذلك) الاتيان (هو المناط لاستتباع الثمرة وهو) أي الاتيان بها كاجعلها أسباباً (بهد) ورود (الشرع) بأن هذه حقيقة تم وأركانها وثمراتها (يعرف بالعقل) ثم انه يظهر من كلام القوم أن العصة في العبادات بمعنى وفي المعاملات بمعنى آخر وليس كذلك بل العصة عبارة عن الاتيان على وجهه بأركانه وثمراته التي اعتبرها الشارع هذا يشمل العبادات والمعاملات كلها وهو الموجب لترتب الثمرات وأنه إذا وجدت هذه الحقيقة بأركانها وثمراتها ترتب عليها آثارها وأحكامها بالضرورة ولكن تلك الآثار مختلفة في العبادات سقوط القضاء في الدنيا وترتب الثواب في الآخرة وفي العقود ثبوت الملك الذي وضعته وفي الفسوخ زوال الملك وهذا المذهب أي الاتيان بوجهه عقلي لا يتوقف الحكم على حقيقة بعده معرفتها على توقيف من الشارع ثم إن العصة عندنا بمعنى آخر في المعاملات هو كونها مشتملة على شرائطها وأركانها مع عدم مطلوبة الفسخ من الشارع ويقابله الفساد وإن شئت قلت المعاملة المشروعة بأصله ووصفه والغائبة المشروعة بأصله دون وصفه. وطن أن هذا المعنى وصفي شرعي فإن مطلوبة الفسخ وعدم المشروعية بالنظر إلى الوجه لا تعرف إلا بدورود الشرع والحق أنه ليس كذلك فإن شرعية هذا الوصف دون ذلك وكون هذا مطلوب الفسخ دون ذلك مسلمة الشرعية لكن العصة أن هذا غير مشتمل على الوصف الغير المشرووع وغير مطلوب التفادح وهذا المشروعية به معرفة ذلك غير متوقفة على الشرع هذا ثم الحق في هذا المقام أن عصة الجزئي الذي صدر من المكلف عبادة كان أو معاملة هو اتيانه كما شرع ولاشك أنه عقلي كما بينا وجهية الكليات عبادة كانت أو معاملة وأخذ العصة بالمعنى الأعم المشهور وباللغة الإخصص المختص بالمعاملات المصطلح منها فقط ليست الاعتبار الشارع حقيقة وجعلها عبادة مترتبة عليها الثواب أو معاملة تبيد المال أو زواله مطلوب الفسخ عند اشتغالها

الاصح على الله تعالى وجبر وإسببه على الله تعالى في الامر والنهي وربما بنوا هذا على صحة اسلام الصبي وان وجوبه بالعقل وان استثناء الصبي عنه غير ممكن وهذه اصول ابطالناها وبيننا أنه لا يجب أصل التكليف على الله تعالى كان فيه صلاح العباد أو لم يكن نعم بعد أن كفهم لا يمكن أن ينسخ جميع التكليف اذ لا يعرف النسخ من لا يعرف النسخ وهو الله عز وجل ويجب على المكلف معرفة النسخ والناسخ والدليل المنصوب عليه فيبقى هذا التكليف بالضرورة ونسلم أيضاً أنه لا يجوز أن يكفهم أن لا يعرفوه وأن يحرم عليهم معرفته لان قوله أكلفك أن لا تعرفني يتضمن المعرفة أي اعرفني لا في كلفك أن لا تعرفني وذلك محال فيمتنع التكليف فيه عند من يمنع تكليف المحال وكذلك لا يجوز أن يكفه معرفة شيء من الحوادث على خلاف ما هو به لانه محال لا يصح فعله ولا تركه (مسئلة) الآية اذا تضمنت حكماً يجوز نسخ تلاوته دون حكمه او نسخ حكمه دون تلاوته ونسخهما باجتماع قومن استعماله ذلك فنقول هو جائز عقلاً وواقع شرعاً ما جازاه عقلاً فان التلاوة وكتبتها في الفرائض وانعقاد الصلاة بها كل ذلك حكمها كما أن التعمير والتحليل المفهوم من لفظها حكمها وكل حكم فهو قابل للنسخ وهذا حكم فهو اذن قابل للنسخ وقد قال قوم نسخ التلاوة أصلاً لا تمتنع لانه لو كان المراد منها الحكم لذكر على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم وما أنزله الله تعالى عليه الا ليتي وثاب عليه فكيف يرفع قلنا وأي استعماله أن يكون المقصود مجرد الحكم دون التلاوة لكن أنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم بلفظ معين فان قيل فان جاز نسخها فليكن نسخ الحكم معها لان الحكم تسع للتلاوة فكيف يبقى الفرع مع نسخ الأصل قلنا بل التلاوة حكم وانعقاد الصلاة بها حكم آخر فليس باصل وانما الأصل دلالتها وليس في نسخ تلاوتها والحكم بان الصلاة لا تنعقد بها نسخ لالتها فحكم من دليل لا يتي ولا تنعقد به صلاة وهذه الآية دليل لئلا يهاوور ودهال لكونها متوافقة في القرآن والنسخ لا يرفع وردها وزولها ولا يجعلها كشأن غيره واردة بل لمحقها بالوارد الذي لا يتسلى كيف ويجوز أن ينعدم الدليل ويبقى المدلول فان الدليل علامة فالأدلة فلا ضرر في انعدامه كيف والموجب للحكم كلام الله تعالى القديم ولا ينعدم ولا يتصور رفعه ونسخه فاذا قلنا الآية منسوخة أردناه انقطاع تعلقيها

على وصف وغير مطلوب الفسخ عند عزلها عنه ولا شك في شرعية هذا وكونها من خطاب الوضع وأشار الى هذا وأمر المصنف بالتأمل وقال (فتأمل)

(الباب الثالث في المحكوم فيه وهو الفعل)

* مسئلة لا يجوز التكليف بالمتنع بالذات (مطلقاً) في ذاته لا بالنسبة الى قدرة دون قدرة (كالمجمع بين الضدين أو) المتنع بالذات صدوره (من المكلف) وان كان ممكناً بالنسبة الى قدرة الله تعالى كخلق الجوهر من القدرة الحادثة (وجوز الأشعية) التكليف بالمتنع بالذات بالتعويض المذكورين واختلفاً في وقوعه فذهب من قال انه واقع ومنهم من قال لا (وأما المتنع عادة) هو الممكن في ذاته والنظر الى قدرة المكلف لكن في العادة لا يصدر من المكلف (كحمل الجبل فيجوز) التكليف به عندنا (عقلاً خلافاً للعتزلة) فانهم لا يجوزونه عقلاً (ولا يجوز) عندنا (شرعاً) قوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها والاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله أنه لا يقع وان كان هذا الذي لا يقع محالاً بالغير وفي شرح الشرح بل على وقوعه أيضاً (لنصوص) التكليف بالمتنع (لكن مطلوباً) لانه معنى التكليف (والطلب موقوف على تصور وقوعه كالمطلب والا) أي وان لم يتصور ذلك المطلوب (المطلب ذلك بل شيء آخر وهذا ضروري) فقد خرج لوجاز التكليف بالمتنع لكان متصوراً كالمطلب أي من جهة الوقوع (وتصور وقوع المحال من حيث انه محال) ومعلوم الاستحالة (في الخارج باطل بالضرورة) بخلاف التكليف بالمحال باطل فان قلت هذا استدلال في مقابلة الضرورة اذ لا استحالة فيما اذا قال للمكلف أوجد اجتماع النقيضين أو المحال قال (وهذا) الذي ذكرنا (في التكليف الحقيقي والطلب حقيقة وأما) التكليف (الصوري) الذي من غير طلب حقيقي (بأن يلفظ بصيغة الامر ويقول أوجد المحال أو أئت باجتماع النقيضين فما هو الا كقولك اجتماع النقيضين واقع) فان الاخبار به حقيقة غير صحيح وان كان التلطف به محضاً كذا ههنا الطلب حقيقة غير صحيح وان كان التلطف بصيغة الامر محضاً ولا نقول باستحالة هذا التلطف بهذا الدليل (وانما قيل) في كلام

عن العبد وارتفاع مدلولها وحكمها لا ارتفاع ذاتها فان قيل نسخ الحكم مع بقاء التلاوة متناقض لانه رفع المدلول مع بقاء الدليل قلنا انما يكون دليلا عند انفكاكه عما يرفع حكمه فاذا جاء خطاب ناسخ لحكمه زال شرط دلالته ثم الذي يدل على وقوعه سمعا قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين الآية وقد بقيت تلاوتها ونسخ حكمها بتعيين الصوم والوصية للوالدين والاقر بين متاولة في القرآن وحكمها منسوخ بقوله صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث ونسخ تقديم الصدقة أمام المناجاة والتلاوة باقية ونسخ التربص حول عن المتوفى عنها زوجها والحبس والاذى عن الاثني يأتين الفاحشة بالجلد والرجم مع بقاء التلاوة وأما نسخ التلاوة فقد تظاهرت الاخبار بنسخ تلاوة آية الرجم مع بقاء حكمها وهي قوله تعالى الشيخ والشيخ اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم واشتهر عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت أنزلت عشر رضعات محرمات فسكنن بخمس وليس ذلك في الكتاب (مسئلة) يجوز نسخ القرآن بالسنة والسنة بالقرآن لان الكل من عند الله عز وجل فما المانع منه ولم يعتبر التعانس مع ان العقل لا يحمله كيف وقد دل السمع على وقوعه اذ التوجه الى بيت المقدس ليس في القرآن وهو في السنة وناسخه في القرآن وكذلك قوله تعالى فالان باشر وهن نسخ تحرير المباشرة وليس التحريم في القرآن ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان وكان عاشوراء ثابتا بالسنة وصلاة الخوف وردت في القرآن ناسخة لما ثبت في السنة من جواز تأخيرها الى انجلاء القتال حتى قال عليه السلام يوم الخندق وقد أحر الصلاة حسا الله قبورهم نار الحبس مهله عن الصلاة وكذلك قوله تعالى فلا ترجعوهن الى الكفار نسخ لما قرر عليه السلام من العهد والصلح وأما نسخ القرآن بالسنة فنسخ الوصية للوالدين والاقر بين بقوله صلى الله عليه وسلم الا لا وصية لوارث لان آية الميراث لا تمنع الوصية للوالدين والاقرين اذ الجمع ممكن وكذلك قال صلى الله عليه وسلم قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرحم فهو ناسخ لاساكنهن في البيوت وهذا في نظر لانه صلى الله عليه وسلم بين أن آية الميراث نسخت آية الوصية ولم ينسخها هو بنفسه صلى الله عليه وسلم وبين أن الله تعالى جعل لهن سبيلا وكان قد وعد به فقال أوجعل الله لهن سبيلا فان قيل قال الشافعي رحمه الله لا يجوز نسخ السنة بالقرآن كما لا يجوز نسخ القرآن بالسنة وهو أجل من أن لا يعرف هذه الوجوه في النسخ فكانه يقول انما

أهل الحق (بامتناعه للمدرك آخر) دال عليه (لوثم) المدرك (تم) امتناع هذا التلطف والمدرك الآخر هو أن التلطف بما لا يقصد معناه مفسد أو هزل وهو مستحيل على الله تعالى وان التكليف بالحال نقص مستحيل عليه تعالى وهذا المدرك شامل للصوري والحقيقي لأنه مختص بتكليف الله تعالى (فتدبر) وبعض الفضلاء أبحاث على هذا المسلك أشرنا الى اندفاعها اجمالاً ولا تفصل تفصيلاً فقال أولاً ان تصور وجود المحال غير لازم للطلب والتكليف (أقول) في الجواب (ذلك) المنع (مكاره) اذ لا معنى للطلب الاستدعاء (حصوله) واستدعاء الشيء لا يكون الا بعد تصوره بالضرورة (و) قال (ثانياً) سلمنا ذلك لكننا نقول (ان التصور بوجه ما كاف) للطلب وهو غير محال (أقول) في الجواب (علم الشيء بالوجه هو علم الوجه حقيقة) وبالذات (اذ لا علم) حقيقة (الا بالكنه فكان المطلوب هو الوجه) لان المطلوب ما هو مستدعي والاستدعاء انما يتعلق بما هو معلوم (وقد فرض أنه غيره كيف لا) يكون غيره (والمحال انما هو ذو الوجه لا الوجه) وقد أشرنا الى جواب هذين الاشكالين في الدليل بقوله والطلب موقوف على تصور وقوعه كإطلب والمطلب ذلك الشيء بل شيء آخر وهذا ضروري ثم ان ما ذكره غير وافي فانا لانسلم أن علم الشيء بالوجه ليس علمه أصلاً كيف والعلم ما به يتميز الشيء عن أغياره والتبميز حاصل نعم هو علم ضعيف حيث لا تدرك الحقيقة ولا يتميز عند الذهن حق التميز لكن اشتراط الاستدعاء بهذا النوع من العلوم الادراك ممنوع نعم أصحاب الصورة يقولون ان العلم بالوجه علم به حقيقة دون صاحبه لان الحاصل بالذات صورة لكننا معشر أهل الحق لانساعدكم على الصورة بل العلم عندنا حالة التجلياتية أخرى ولو تنزلنا قلنا على رأي أصحاب الصورة ان ذا الوجه في علم الشيء بالوجه وان كان معلوماً بالعرض لكن هذا العلم العرضي لم لا يكتفي للتكليف كيف وقد خرج بهذا العلم عن كونه مجهولاً مطلقاً ثم هو ملتفت اليه بالذات والالتفات الذاتي كاف البتة هذا فالصواب أن يحجب بالله لا بد منها من التصور كإطلب أي واقعا وهذا النوع من التصور بالوجه كان وبالكنه لا يتصور في المحال اذ لا حقيقة له يصح انصافها بالواقع والوجود عنوانات فرضية من غير معنونة أصلاً (و) قال (ثالثاً) سلمنا ذلك لكن لانسلم استحالة تصور المحال وأقبايل نقول (ان تصور العقل ماهية

تلقى السنة بالسنة اذ رفع النبي صلى الله عليه وسلم سنته بسنته ويكون هو مينا الكلام نفسه والقرآن ولا يكون القرآن مينا
 للسنة وحيث لا يصادف ذلك فلا نه لم ينقل والا فربيع النسخ الا كذلك قلنا هذا ان كان في جواره عقلا فلا يخفى انه يفهم من
 القرآن وجوب التحول الى الكعبة وان كان التوجه الى بيت المقدس ثابتا بالسنة وكذلك عكسه ممكن وان كان يقول لم يقع
 هذا فقد نقلنا وقوعه ولا حاجة الى تقدير سنة خافية من دراسة اذ لا ضرورة في هذا التقدير والحكم بان ذلك لم يقع أصلا تحكم
 محض وان قال الا كذا كان ذلك فربما لا ينزع فيه . احتجوا بقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا
 أو بدله قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي ان اتبع الاما يوحى الى فدل أنه لا ينسخ القرآن بالسنة قلنا الاختلاف
 في أنه لا ينسخ من تلقاء نفسه بل يوحى يوحى اليه لكن لا يكون بنظم القرآن وان يجوزنا النسخ بالاجتهاد فالاذن في الاجتهاد
 يكون من الله عز وجل والحقيقة أن الناسخ هو الله عز وجل على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم والمقصود أنه ليس من شرطه
 أن ينسخ حكم القرآن بقرآن بل على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم يوحى ليس بقرآن وكلام الله تعالى واحد هو النسخ
 باعتبار والنسخ باعتبار وليس له كلامان أحدهما قرآن والاخر ليس بقرآن وانما الاختلاف في العبارات فربما يدل
 على كلامه بلفظ منظوم بأمرنا بنا لا يوحى فيسمى قرآنا أو ربما يدل بغير لفظ متلو فيسمى سنة والكل مسموع من الرسول عليه السلام
 والناسخ هو الله تعالى في كل حال على أنهم طالبا بقرآن مثل هذا القرآن فقال لا أقدر عليه من تلقاء نفسي وما طالبا بغيره بحكم غير
 ذلك فأين هذا من نسخ القرآن بالسنة وامتناعه احتجوا بقوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها بين أن الآية
 لا تنسخ إلا بمثلها أو بخير منها فالسنة لا تكون مثلها ثم تدح وقال ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير بين أنه لا يقدر عليه غيره قلنا
 قد حققنا أن النسخ هو الله تعالى وأنه المظهر له على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم المفهم باننا بواسطته نسخ كتابه ولا يقدر عليه
 غيره ثم لو نسخ الله تعالى آية على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم ثم أتى بآية أخرى مثلها كان قد حقق وعده فلم يشترط أن
 تكون الآية الأخرى هي النسخة للاولى ثم نقول ليس المراد الانيان بقـ رآن آخرهـ يرمنان القرآن لا بوصف يكون بعضه
 خيرا من البعض كيفما قدر قدما أو مخلوقا بل معناه أن يأتي بعمل خيرا من ذلك العمل لكونه أخف منه أو لكونه أجل نوبا

الحال متصفة بالوجود في الواقع (سواء اتصفت في الواقع) وصدق العلم (أم لا) وكذب (ليس بمحال) بعد كيف تصور
 الكواذب لا يستحيل (أقول) في الجواب ان أراد عدم استحالة التصور مع الغفلة عنها فلا يصحرو (لا كلام) لنا مع الغفلة عن
 الاستحالة بل المقصود أن المحال من حيث انه معلوم الاستحالة لا يتصور وجوده ايقاعا في الخارج (ج) فانه يرجع الى تصويره
 موجودا أو غير موجود (فان الكلام في الطلب الحقيقي) وهو لا يكون الا بتصور ايقاع وأشار الى هذا الدفع في الدليل بقيد
 الحسية في المحال (و) قال (رابعا في الامر بالصلاة لم يتصورها) الامر (متصفة بالوجود في الواقع) والافتقار عليه جهلا
 (اذ لم توجد) الصلاة (بعد) تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وحيث قد صدح الطلب من غير تصور وقوعه ايقاعا في الخارج (ج)
 فانتقض مقدمة من دليلكم (أقول) في الجواب لا نسلم عدم تصورها ايقاعا بل (تصورها) الامر (على ما استقع لان
 ماهيتها لا تنافي ثبوتها) فلا استحالة في تصورها كذلك وان حذر النقض بالعاصي فلا يتوجه هذا الجواب اذ لم يتصور صلاته
 على ما استقع لانه لا يقع منه شيء بل الاولى أن يقول يتصور حقيقة لها ويصفها بالايقاع ثم نطلبها ولا يلزم من هذا وقوعها فان
 العلم التصوري لا يقتضى وقوع معلومه وهذا لا يتصور في المحال اذ ليس حقيقة تتمثل ويوصف بالايقاع فانه لا يصلح الاتصاف
 به وأشار الى هذا الدفع في الاستدلال بفهم قوله وتصور وقوع المحال من حيث هو محال باطل أى تصور وقوع الممكن بما هو
 ممكن صحيح (و) قال (خامسا قولنا اجتماع التقيضين محال) قضية موجبة (يستلزم تصور المحال) الموضوع (مشتبا)
 فامكن تصور المحال فانتقض قوله وتصور وقوع المحال الخ (أقول) في الجواب (الحكم فيه على الطبيعة باعتبار الفرد كما
 حقيقة في السلم) وتقرره ان المحال لا يتصور فلا يحكم عليه لا بما لا يسلبا وأما أمثال هذه القضية فالعنوان فيها يمكن عام
 ليس محالا فلا يحكم عليه بالاستحالة لكن يصح الحكم عليه باعتبار موارد تحققه فان الانتفاء ثابت للعنوان بمعنى أن موارد
 تحققه منتفية وقد استوفينا الكلام المتعلق بهذا في شرحه فاطلبه هناك ولولا كون القرن غير بالاشبعنا الكلام فيه وان شئت
 أن يظهر لك حقيقة الحال في أمثال هذه القضية فاطلب من حواشينا المتعلقة بالحواشي الزائدة على شرح المواقف لكن اعلم

(مسئلة) الاجماع لا ينسخ ما دلا نسخ بعد انقطاع الوحي وما نسخ بالاجماع يدل على ناسخ قد سبق في زمان نزول الوحي من كتاب اوسنة اما السنة فنسخ المتواتر منها بالمتواتر والا حاد بالاحاد اما نسخ المتواتر منها بالاحاد فاختل في وقوعه سمعا وجواز عقلا فقال قوم وقع ذلك سمعا فان اهل مسجد قباء تحولوا الى الكعبة يقول واحد اخبرهم وكان ذلك ثابتا بطريق قاطع فقبوا ونسخه عن الواحد. والمختار جواز ذلك عقلا لو تعبد به ووقوعه سمعا في زمان نزول الوحي صلى الله عليه وسلم بدليل قصة قباء و بدليل انه كان ينفذ احاد الولاة الى الاطراف وكانوا يبلغون الناسخ والمنسوخ جميعا ولكن ذلك تمتنع بعد وفاته بدليل الاجماع من الصحابة على ان القرآن والمتواتر المعالوم لا يرفع بخبر الواحد فلا ذهاب الى تجويزه من السلف والخلف والعمل بخبر الواحد تلقى من الصحابة وذلك فيما لا يرفع قاطعا بل ذهب الخوارج الى منع نسخ القرآن بخبر المتواتر حتى انهم قالوا رجم ماعز وان كان متواترا لا يصلح لنسخ القرآن وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز نسخ القرآن بالسنة وان تواترت وليس ذلك بحال لانه يصح ان يقال تعبدنا كتب النسخ بخبر الواحد في زمان نزول الوحي وحرمان ذلك بعده فان قيل كيف يجوز ذلك عقلا وهو رفع القاطع بالظن واما حديث قباء فلعله انضم اليه من القرائن ما ووث العلم قلنا تقدير قرائن معرفة توجب ابطال اخبار الاحاد وحل عمل الصحابة على المعرفة بالقرائن ولا سبيل الى وضع ما لم ينقل واما قولهم انه رفع القاطع بالظن فباطل اذ لو كان كذلك لقطعنا بكذب ما نقل ولستنا نقطع به بل نجوز صدقه وانما هو مقطوع به بشرط ان لا يدخر نسخا كما ان البراءة الاصلية مقطوعة بها وترفع بخبر الواحد لانها تنفي القطع بشرط عدم خبر الواحد فان قيل ثم تنكرون على من يقطع بكونه كاذبا لان الرسول عليه السلام اشاع الحكم فلو ثبت نسخه للزمه الاشاعة قلنا ولم يستحيل ان يشيع الحكم ويكل النسخ الى الاحاد كما يشيع العموم ويكل التخصيص الى المخصص (مسئلة) لا يجوز نسخ النص القاطع المتواتر بالقياس المعالوم بالظن والاجتهاد على اختلاف مراتبه جلها كان او خفيها هذا ما قطع به الجمهور الاشد واذمانهم قالوا اما جاز التخصيص به جاز النسخ به وهو منقوض بدليل العقل والاجماع وبخبر الواحد فالتخصيص بجميع ذلك جائز دون النسخ ثم كيف يتساويان والتخصيص ببيان والنسخ رفع والبيان تقرير والرفع ابطال وقال بعض اصحاب الشافعي يجوز نسخ النسخ بالقياس الجسلي ونحن

ههنا ان هذا غير وافي فيما هو بصده فان له ان يقول لما كفي تصور العنوان للحكم باعتبار موارد تحققه فليكيف في طلب موارد تحققه تصور العنوان وان شئت قل تصور المكلف العنوان وكلف بايقاعه في ضمن موارد التحقق فالصواب في الجواب ما اشار اليه بقوله (على انه فرق بين تصور) أي المحال (ايقاعا وبين تصور مطلقا) فالاول محال لازم على تقدير التكليف به لانه طلب الايقاع ولا بد من تصور المطلوب كما طلب بخلاف الثاني فانه ليس مستحيلا وهو اللازم في القضية المنقوض بها اذ لا بد للحكم من تصور العنوان لا تصور ايقاعه (فتدبر) وأشار الى دفع هذا النقض بزيادة قيد في الخارج الاشعرية (قالوا و لا لولم يصح) التكليف بالمحال (المواقع وقد وقع لان العاصي مأمور) والفعل منه محال كيف لا وقد علم تعالى انه لا يقع منه الفعل والفعل منه خلاف العلم (وخلاف علمه تعالى تمتنع) فالفعل منه تمتنع (وكذلك من علم) الله تعالى (بعمته ومن نسخ عنه قبل تمكنه) اذا المعلوم عنده وخلاف المعلوم محال (والجواب انه) لا يلزم منه الامتناع بالذات ولا تمتنع تصور الوقوع منه بل يفيد ان الواقع عدم الوقوع ويجوز ان يكون الوقوع ممكنا غير واقع والعلم لا يحيل شيئا ولا يعطي الامكان (فان العلم) بامكان المعلوم او امتناعه (تابع للمعلوم وليس سبب له) فانه ان كان ممكنا في ذاته تعلق العلم به ممكنا وان كان تمتنعا تعلق به تمتنعا كيف لا والامكان لا يكون بالغير لان الكلام في الامتناع بالذات (وما قيل انه يلزم من جواز الفعل) مع تعلق العلم بالعدم (جواز الجهل) فان الجواز اذ قد امكن وقوعه فلو فرض وقوعه كان العلم محالاه وهو الجهل لجواز الفعل باطل ولزم امتناعه (ممنوع) لزومه (فان العلم جال عن الواقع المحقق) لاعتن الواقع الفرضي وجواز الوجود انما يوجب جواز الفرض دون الوقوع المحقق بل نقول امكان وقوع خلافه انما يوجب امكان تعلق العلم به من الازل فلا مكان الجهل (وايضا يستدعي) استدلال الاشعرية (ان يكون كل تكليف تكليفا بالمحال لوجوب تعلق العلم باحد النقيضين) من الفعل وعدمه (وخلاف العلم محال فهو اما واجب) ان تعلق العلم بالفعل (او تمتنع) ان تعلق بالعدم (ولاشئ منهما مقدور) فاستحالة من المكلف ولزم كون كل تكليف تكليفا بالمحال (واعلم ان الاشعرية ذهب الى ان القدرة مع الفعل وان افعال العباد

نقول لفظ الجلي مبهم فان أرادوا المقطوع به فهو صحيح وأما المظنون فلا وما يتوهم القطع به على ثلاث مراتب الاولى ما يجري مجرى النص وأوضح منه كقوله تعالى ولا تقل لها ما أف فان تحرير الضرب بمدرك منه قطعاً فلو كان ورد نص بإباحة الضرب لكان هذا ناسخاً لأنه أظهر من المنطوق به وفي درجته قوله تعالى فن يعمل مثقال ذرة خيراً به الآية في أن ما هو فوق الذرة كذلك وكذلك قوله تعالى وورثه أبواه فلامه الثلث في أن للاب الثلثين الرتبة الثانية لو ورد نص بان العتق لا يسرى في الامة ثم ورد قوله صلى الله عليه وسلم من أعتق شركاً له في عبد قوم عليه الباقي لقضينا بسرائرة عتق الامة قياساً على العبد لأنه مقطوع به اذ علم قطعاً قصد الشارع الى المأول ككونه مملوكاً الزبنة الثالثة أن رد النص مثلاً بإباحة النبيذ ثم يقول الشارع حرمت الخمر لشدها فيمنسج اباحة النبيذ بقياسه على الخمران تعدينا بالقياس وقال قوم وان لم تعبد بالقياس نسجنا أيضاً لان الفرق بين قوله حرمت كل متنبذ وبين قوله حرمت الخمر لشدها ولذلك أقر النظام بالعلة المنصوصة وان كان منكراً لاصل القياس ولينين أنه ان لم تعبد بالقياس فقوله حرمت الخمر علىكم لشدها ليس قطعاً في تحرير النبيذ بل يجوز أن تكون العلة شدة الخمر خاصة كما تكون العلة في الرجم ناهي عن خاصة والمقصود أن القاطع لا يقع بالظن بل بالقاطع فان قيل استعماله رفعه بالمظنون على أوسمى قلنا الصحيح أنه سمي ولا يستحيل عقلاً أن يقال تعبدناكم بنسخ النص بالقياس على نص آخر نعم يستحيل أن تعبد بنسخ النص بقياس مستنبط من عين ذلك النص لأن ذلك يؤدي الى أن يصير هو منافضاً لنفسه فيكون واجب العمل به وساقط العمل به فان قيل في الدليل على امتناعه معها قلنا يدل عليه الاجماع على بطلان كل قياس مخالف للنص وقول معاذ رضي الله عنه أجهدرأي بعد فقد النص وتركه رسول الله صلى الله عليه وسلم واجماع الصحابة على ترك القياس بأخبار الآحاد فكيف بالنص القاطع المتواتر واشتهر بقوله هم عند سماع خبر الواحد لولا هذا القضيض بأينا ولان دلالة النص قاطع في المنصوص ودلالة الاصل على الفرع مظهر فكيف يترك الاقوى بالاضعف وهذا مستند الصحابة في اجماعهم على ترك القياس بالنص فان قيل اذا تناقض قاطعان وأشكل المتأخر فهل ثبت تأخر أحدهما بقول الواحد حتى يكون هو الناسخ قلنا يحتمل أن يقال ذلك لأنه اذا ثبت الاحصان بقول اثنين مع أن الزنا لا يثبت إلا بأربعة دل على أنه

مخلوق لله تعالى فالزمو عليه تكليف المحال أما من الاول فلأنه لما لم تكن القدرة حال التكليف الذي هو قبل الفعل صار الفعل غير مقدور ومستحيل بالنسبة الى المكلف وأما من الثاني فلان أفعال العباد لما كانت مخلوقة لله تعالى لم تكن مقدورة للعبد فاستحالته منه (بل) الاشعرية (الزمو) التكليف بالمحال (والحق أنه ليس بالزوم) والالتزام من غير لزوم (أما) عدم الزوم (من الاول فلان القدرة انما يجب في زمان الابقاع) أي ابقاع الفعل (حتى يتحقق الامتثال لازمان التكليف) فليكن التكليف بما هو غير مقدور حال الابقاع (وأما) عدم الزوم (من الثاني فلان التكليف عنده) أي الاشعري (لا يتعلق إلا بالكسب) كما هو عندنا أيضاً وهو فعل مقدور للعبد (لا بالاجداد) الذي هو غير مقدور له (وفيه كلام) عظيم (في) علم (الكلام) يطول الكلام بذكره لكن ينبغي أن ينبه بان الاشعري لا يخلص له عن القول بالتكليف بغير المقدور فان الكسب عنده أيضاً من الله تعالى وللعبد قدرة متوهمة فقط لادخل لها في شيء من الأفعال فتأمل وأنصف (و) قالوا (ثانياً كلف) الله (أباجهلاً بالايمن وهو الصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم) كلف (ومنه) أي بعض ما جاء به (أنه لا يصدق فقد كلفه بأن يصدق في أن لا يصدق) وهو محال لئلا (وهو) أي التصديق بعدم التصديق (انما يكون) بانقضاء التصديق اذ لو كان التصديق (علم) التصديق وصدق به فكيف يصدق بعدمه فاذن التصديق ملازم لعدم التصديق وملازم النفي محال بالذات فكيف أبوجهل بالمحال بالذات (والجواب أن لا تكليف) لا يجهل (إلا بالتصديق في أحكام الشرع) أنه من الله ولا اخبار بالبعث والنشور والجنة والنار وعذاب القبر والشفاعة وغير ذلك (وعدم التصديق اخبار منه تعالى اليه) صلاة الله عليه وآله وأصحابه (أبوجهل غير مكلف بتصديق هذا الاخبار فلم يكلف بتصديق عدم التصديق فلا استحالة كذا قالوا فان قلت ان التصديق بالاخبار الشرعية أيضاً مستحيل منه لأنه خلاف خبره وخلافه محال قال (ولا) يخرج الممكن عن الامكان بعلم أو خبر) فانها انما يقتضي أن يكون متعلقهما واقعاً لا كونه واجبا وهذا لا يقدّرتم الجواب وزاد بعضهم لو علم أبوجهل بأنه لا يؤمن سقط التكليف لأنه لا فائدة حينئذ ولم يرتض به المصنف وقال (وما قيل لو علم) أنه

لا يحتاج للشرط بما يحتاج به للشرط ويحتمل أن يقال النسخ إذا كان بالتأخر والمنسوخ قاطع فلا يكتفى فيه قول الواحد فهذا في محل الاجتهاد والظاهر قبوله لأن أحد النصين منسوخ قطعاً وانما هذا مطلوب قبوله للتعين (مسئلة) لا ينسخ حكم بقول الصحابي نسخ حكم كذا ما لم يقبل سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول نسخ حكم كذا فإذا قال ذلك نظر في الحكم أن كان ثابتاً بخبر الواحد صار منسوخاً بقوله وإن كان قاطعاً فلا أما قوله نسخ حكم كذا فلا يقبل قطعاً فلهذا ظن ماليس بنسخ نسخاً فقد ظن قوم أن الزيادة على النص نسخ وكذلك في مسائل وقال قوم إن ذكر لنا ما هو النسخ عنده لم نقله لكن نظراً فيه وإن أطلق فخصه على أنه لم يطلق إلا عن معرفة قطعية وهذا فاسد بل الصحيح أنه إن ذكر النسخ تأملناه وقضينا برأينا وإن لم يذكر لم نقله وجوزنا أن يقول ذلك عن اجتهاد ينفر به هذا ما ذكره القاضي رحمه الله والأصح عندنا أن نقبل كقول الصحابي أمر بكذا ونهى عن كذا فإن ذلك يقبل كما سنذكر في كتاب الأخبار ولا فرق بين اللفظين فإن قيل قالت عائشة رضي الله عنها ما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا وقد أحلت له النساء إلا في حظرن عليه بقوله تعالى أنا أحلنا لك أزواجك قبيل ذلك منها قلنا ليس ذلك مرضياً عندنا ومن قبل فإنما قبل ذلك للدليل النسخ وأما حال النسخ ولم نقله مذهبها

(خاتمة الكتاب فيما يعرف به تاريخ النسخ)

اعلم أنه إذا تناقض نصان فالنسخ هو المتأخر ولا يعرف تأخره بدليل العقل ولا بقياس الشرع بل بمجرد النقل وذلك بطرق الأول أن يكون في اللفظ ما يدل عليه كقوله عليه السلام كنت نهيتمكم عن أكل لحوم الإصاخي فالآن ادخروها وقوله كنت نهيتكم عن زيار القبور فزوروها الثاني أن تجمع الأمة في حكم على أنه المنسوخ وإن ناسخه الآخر الثالث أن يذكر الراوي التاريخ مثلاً أن يقول سمعت عام الخندق أو عام الفتح وكان المنسوخ معلوماً قبله ولا فرق بين أن يروي النسخ والمنسوخ راوياً واحداً أو راويين ولا يثبت التاريخ بطرق الأول أن يقول الصحابي كان الحكم علينا كذا ثم نسخ لأنه ربما قاله عن اجتهاد الثاني أن يكون أحدهما مثبتاً في المصنف بعد الآخر لأن السور والآيات ليس أثباتها على ترتيب النزول بل ربما قدم المتأخر

لا يصدقه (لنسخ منه التكليف ممنوع) أي باطل (فإن الإنسان لم يترك سدى) بحال فلا يسقط عنه التكليف أبداً قال في الحاشية وكيف يسقط وإن علمه تعالى إذا لم يكن مانعاً من المقدورية فأخبر به وعلم المكلف به أولاً لا يكون مانعاً فتأمل وفيه أنه لم يكن القائل بسقوط التكليف قائلاً بانتفاء القدرة بل يقول إن الفائدة الانتفاء أو الاستتال ولا يبقى بعد علم المكلف بعدم الوقوع ويشير إليه المصنف في مباحث الباب الرابع لكن الحق ما ذكره ههنا (قيل في الجواب أنه مكلف بالتصديق بالجميع إجمالاً) فهو مكلف أيضاً بتصديق عدم التصديق إجمالاً (والتصديق بعدم التصديق إجمالاً يستلزم عدم التصديق إذا كان تفصيلاً) لا إذا كان إجمالاً فالتصديق الإجمالي ليس ملازماً لعدم التصديق فلا استحالة (أقول التصديق بالجميع إجمالاً محال منه) فإن هذا الإجمال لا بد أن يكون منطبقاً على هذا التفصيل والالتماس إجماله وإذا كان منطبقاً فالتصديق بالجميع محال (لأنه يتحقق التصديق منه) حينئذ (وقد فرض أن لا تصديق منه) لأنه قد فرض أنه تعالى بعدم التصديق وهو مستلزم لعدم التصديق (فتدبر) ولا يتضح حق الوضع فإن المحجب قد كان منع استلزام تعلق التصديق بعدم التصديق منه في التعلق الإجمالي وههنا أخذ هذه الاستلزام من غير بيان والأوضح أن يقال إن التكليف انما هو بالتصديق المطابق للواقع والتصديق الإجمالي بجميع ما جاء به لا يكون مطابقاً إلا إذا لم يوجد منه أي من أبي جهل التصديق ولو إجمالاً ولا كان كذا فالتصديق الإجمالي أيضاً ملازم لعدم التصديق ولو إجمالاً وملازم النقيض محال بالذات فافهم وأيضاً يلزم على الجواب أن الإيمان التفصيلي يكون فرضاً عند الاستفصال فيلزم الاستحالة قطعاً فتدبر

(مسئلة) الكافر مكلف بالفروع عند الشافعية) ومشايخنا العراقيين (خلافاً للحنفية) البخاريين (وقيل للعتزلة) أيضاً (وقيل) مكلف (بالنهي فقط وأما) التكليف (بالعقوبات والمعاملات فتناق) بينا وبينهم (بعقد الذمة) عقد الذمة انما يقتضي أن تقام عليهم العقوبات كما تقام علينا وتنفذ وتفسخ المعاملات كما تنفذ وتفسخ عقودنا إلا ما استثنيت ولا يلزم منه أن يكونوا مكلفين بديانة حتى يرتب عليهم المواخذة في الآخرة بفعل الحرام وارتكاب العقد الفاسد وإن ثبت فطالب

الثالث أن يكون راويه من أحد أئمة الصحابة فقد ينقل الصبي عن تقدمت صحبته وقد ينقل الأكبر عن الأصغر وبعبارة
الرابع أن يكون الراوي أسلم عام الفتح ولم يقل إني سمعت عام الفتح أذله جمع في حاله كفره ثم روى بعد الإسلام أو سمع من سبق
بالإسلام الخامس أن يكون الراوي قد انقطعت صحبته فربما ينظر أن حديثه مقدم على حديث من بقيت صحبته وليس
من ضرورة من تأخرت صحبته أن يكون حديثه متأخرا عن وقت انقطاع صحبته غيره السادس أن يكون أحد الخبرين على
وفق قضية العقل والبراءة الأصلية فربما ينظر تقدمه ولا يلزم ذلك كقوله صلى الله عليه وسلم لا وضوء مما مسه النار ولا يلزم أن
يكون متقدما على إيجاب الوضوء مما مس النار إذ يحتمل أنه أوجب ثم نسخ والله أعلم ﴿١﴾ وقد فرغنا من الأصل الأول من
الأصول الأربعة وهو الكتاب ويتلوه القول في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم

(الأصل الثاني من أصول الأدلة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم)

وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم بحجة الدلالة المجهزة على صدقه ولأمر الله تعالى أيانا باتباعه ولا نهى عن الهوى إن هو
الأوصي يوسئ لكن بعض الوحي يتلى فيسيء كتابا وبعضه لا يتلى وهو السنة وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم بحجة على من
سمعه شفاها فإما نحن فلا يبلغنا قوله الأعلى لسئلنا الخبرين أما على سبيل التواتر وأما بطريق الاتحاد فلذلك اشتمل الكلام
في هذا الأصل على مقدمة وقسمين قسم في أخبار التواتر وقسم في أخبار الاتحاد ويشتمل كل قسم على أبواب
أما المقدمة ففي بيان الفاظ الصحابة رضي الله عنهم في نقل الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على خمس
مراتب الأولى وهي أقواها أن يقول الصحابي سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا أو أخبرني وأخبرني
أوشافهني فهذا لا يتطرق إليه الاحتمال وهو الأصل في الرواية والتبليغ قال صلى الله عليه وسلم نضر الله امرأ سمع مقالتي
فربها فادأها كما سمعها الحديث الثانية أن يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا أو أخبرنا وحديثه هذا ظاهره النقل
إذا صدر من الصحابي وليس ناصرا بمحاذاة يقول الواحد منا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتمادا على ما نقل إليه وإن لم

بالفرق بينهما وبين العبادات الآن يقال إن التروك لها صفة من غير إيمان بخلاف العبادات (وفي التجرير ذلك) أي عدم
كون الكافر مكلفا (مذهب مشايخ سمرقند ومن عداهم) من المشايخ (متفقون على التكليف بها) وفي كتب الشافعية
حرر النزاع هكذا إذا تيسر شروط وجوب الفعل وفقد شرطه الشرعي هل يصح به التكليف فعند الشافعية يصح وعند الحنفية
لا وقالوا تتكلم في جزئ من جزئياته وهو تكليف الكافر ولم يكن لهذا أثر في كتبنا وكان فاسدا في نفسه أيضا فإنه لا يليق
بحال من يدعي الإسلام أن يتفوقه منافاة فقدان الشرع التكليف فإنه يلزم أن لا يكون المحدث مكافيا بالصلاة وكذا الجنب
وأن لا يكون أحدا مكلفا بالجماع إلا بعد الإحرام ولا بالصلاة إلا بعد التيمم ولا بالصوم إلا بعد النية ولا يلزم الاعتكاف بالنداء بعد
الشروع في الصوم وكيف سألهم أن ينسبوا مثل هذا القول القطعي إلى هؤلاء الأكارم وأولى الأيدي والأبصار والعجب كل
العجب من صاحب البديع حيث تبعهم في تقرير الخلاف أراد المصنف أن يبين محل النزاع فقال (وإنما اختلفوا في أنه) أي
(١) الفروع (في حق الأداء) فرض عليهم (كالاقتداء) المفروض علمهم (أو) أنه فرض في حق (الاعتقاد فقط
والعراقيون) من مشايخنا ثلثون (بالأول) أي مساواة الأداء للاعتقاد في الفرضية (والشافعية) الثالثلين به
(فيما قبلهم) أي يحكم هؤلاء بكونهم معاقبين لأجل ترك الاعتقاد والفروع جميعا (والبخاريون) من
مشايخنا ثلثون (بالتالي فعليه فقط) أي فيصكون بصبر ورتبهم معاقبين بترك الاعتقاد والفروع لا بترك الأداء فقد بان أن هذه
مسئلة مستدلة ليست جزئية لمسئلة أخرى وبأن لا أيضا أن الفائدة إنما تظهر في حق المعاقبة فلو فرض الاتفاق في المؤاخذه
الأخرية كما يظهر من كلام بعض المشايخ لا يبيح الخلاف أصلا بوجه من الوجوه اللهم إلا في اللفظ واعلم أن الكل اتفقوا
على أن الكفرة المبشرين على الكفر محذرون في النار على حسب شدتهم في الكفر ينعون في الدرجات والمنافقون في الدر
الأسفل من النار لكنهم اختلفوا في أن هذا العقاب الشديد في مقابلة الكفر فقط أوفى بمقابلة المعاصي أيضا فالبخاريون قالوا
بالأول والعراقيون بالتالي ثم إن التكليف بالفروع إنما هو لتهذيب الأخلاق الجيدة وتكميل الإيمان والتقرب إلى الله تعالى
ونيل الدرجات والكافر لا يصلح لهذا كله فلا يصلح للتكليف فشله عند البخاريين كشل مريض لا يرجى تأثير الدواء فيه فعارض

(١) قرله أي الفروع كذا بالأصول كتبه رحمه الله

يسمعه منه فلا يستحيل أن يقول الصحابي ذلك اعتماداً على ما بلغه تواتراً أو بلغه على لسان من يثق به ودليل الاحتمال ما روى أبو هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال من أصبح جنباً فلا يصومه فلما استكشف قال حدثني به الفضل بن عباس وأرسل الخبر أولاً ولم يصرح وروى عن ابن عباس رضي الله عنهما قوله صلى الله عليه وسلم اغتال الرباعي النسبته فلما روجع فيه أخبر أنه سمعه من أسامة بن زيد إلا أن هذا وإن كان محتملاً فهو بعيد بل الظاهر أن الصحابي إذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فما يقوله إلا وقد سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلاف من لم يعاصر إذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن قرينة حاله تعرف أنه لم يسمع ولا يوهم إطلاقاً السماع بخلاف الصحابي فإنه إذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وأوهم السماع فلا يقدم عليه إلا عن سماع هذا هو الظاهر وجميع الأخبار انما نقلت إلينا كذلك أذ يقال قال أبو بكر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال عمر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا نفهم من ذلك إلا السماع الثالثة أن يقول الصحابي أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا أو نهى عن كذا فهذا يتطرق إليه احتمالان أحدهما في سماعه كافي قوله قال والثاني في الأمر إذا عابري مالم يسلم بأمر أو أمر فقد اختلف الناس في أن قوله أفعلم هو الأمر فلاجل هذا قال بعض أهل الظاهر لا حاجة فيه مالم ينقل اللفظ والصحيح أنه لا يظن بالصحابي إطلاق ذلك إلا إذا علم تحقيقاً أنه أمر بذلك وأن يسمعه يقول أمر تكلم بكذا أو يقول أفعلموا ونهض إليه من القرآن ما يعرفه كونه أمر أو يدركه بحسب ضرورة قصده إلى الأمر أما احتمال بناءه الأمر على الغلط والوهم فلا نظرقه إلى الصحابة بغير ضرورة بل يحمل ظاهر قولهم وفعلهم على السلامة ما أسكن ولهذا لو قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا ولكن شرط شرطاً ووقت وقتاً فيلزمنا اتباعه ولا يجوز أن نقول لعلمه غلط في فهم الشرط والتأقيت ورأى مالم يسلم بشرطاً ولهذا يجب أن يقبل قول الصحابي نسخ حكم كذا أو لا فلا فرق بين قوله نسخ وقوله أمر ولذلك قال علي رضي الله عنه وأطلق أمرت أن أقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين ولا يظن بمثله أن يقول أمرت إلا عن مستند يقضي الأمر ويتطرق إليه احتمال ثالث في عمومته وخصوصه حتى ظن قوم أن مطلق هذا يقتضي أمر جميع الأمة والصحيح أن من يقول بصيغة العموم أيضاً

الطيب عنه فأعرض الله تعالى ليس تشر يفاهم بل الكمال اذ لا لهم فاندفع ما قيل أن الكفر لا يصلح مرفهاً باسقاط التكليف فافهم (وليست) المسئلة (محفولة عن أبي حنيفة وأصحابه وانما) المشايخ الاحقوت (استنبطوها) من الفروع الفقهية فانهم أخذوا من قول الامام محمد بن نذر صوم شهر فارتدوا العباد بالله لم يلزمه بعد الاسلام فعلم أن الكفر يبطل وجوب أداء العبادات ورد بان التزام القرية بقرية قبضه الردة فلم يجب فان قلت ان الالتزام كان في الاسلام ويبطل بالردة كونه قرية لانفس الالتزام فيسقط أثره وهو الوجوب قلت الالتزام لم يكن موجبا الا لانه قرية لا غير لاسماع علي رأينا فان العلة صيانة ما سلم قولاً كما مر فإذا بطل بالردة كونه قرية بطل سبب الوجوب بما هو سبب للرد وجه آخر ذكره مطلع الاسرار الالهية قدس سره أن الاسلام يجب ما قبله فلم يبق بعد الاسلام عليه شيء فتأمل فيه وههنا مسائل نقلها المصنف عن الشيخ سراج الدين أنها تدل على أن مذهبهم ذلك وهي كافر دخل مكة وأسلم ثم أحرم لا يلزمه دم لانه لا يجب عليه أن يدخل محرماً ولو كان له عبد مسلم لا يلزمه صدقة الفطر عنه لأنها ليست بواجبة عليه ولو حلف ثم أسلم وحلت فيه لا يلزمه الكفارة والكتاتبة المطلقة الرجعية تنقطع رجعتها بانقطاع الدم في الثالثة بعد دم وجوب الغسل عليها وعدم لزوم الاحكام بخلاف المسئلة وقال في الحاشية وفيه ما فيه أما في الاولى فلانه لا يلزم الدم لان الاسلام يجب جنابة مجاوزة الميقات وأما في الثانية فلان المقصود أنه لا يجب أدائها الا فائدة فيه وأما في الثالثة فلان الاسلام يجب وجوب محافظة الايمان وأما الرابعة فأنما تتأتى اذا فرض انقطاع الحيض لاقول من عشرة قال مطلع الاسرار الالهية لا وجه يظهر لعدم وجوب الغسل عليها ويمكن أن يقال ان علة وجوب الطهارة عند تأمك أداء الصلاة ولما يمكن الاداء منها ميسراً أصلاً لم يكن لوجوب الطهارة فائدة فيجب فتأمل فيه (للتأني) أولاً (وصح) تكليفهم بالفروع (اصححت منه) اذا أدى (لما وافقه الامر) باللازم باطل اتفاقاً قلنا منقوض بالجنب) فانه لو كانت الصلاة واجبة عليه لصححت منه واللازم باطل (والحل أنها) أي العبادات تصح بمقارنات (بالشرط) الذي هو الايمان (كالمحدث) تصح منه الصلاة اذا وجدت الطهارة والجواب أنها لا تصح منه أبداً لانه بعد الايمان لم يبق في ذمته شيء فأى شيء يؤدي بخلاف الجنب والمحدث فتأمل فيه (وثانياً) لو وجب الذروع عليه (لما كان الامتنال) هو باطل اذا

ينبغي أن يتوقف في هذا فيحتمل أن يكون ما سمعنا أمر الامة أو لطائفة أو لشخص بعينه وكل ذلك يبيح له أن يقول أمر فيتوقف فيه على الدليل لكن يدل عليه أن أمره الواحد أمر الجماعة الا اذا كان لوصف يخصه من سفر أو حضروا كان كذلك لصريحه الصحابي كقوله أمرنا اذا كنا مسافرين أن لا تنزع خفافنا ثلاثة أيام ولياليهن نعم لوقال أمرنا بكذا أو علم من عادة الصحابي أنه لا يطلقه الا في أمر الامة جل عليه والاحتمال أن يكون أمر الامة أوله أو لطائفة الرابعة أن يقول أمرنا بكذا ونهينا عن كذا فينتظر اليه ما سبق من الاحتمالات الثلاث واحتمال رابع وهو الأمر فانه لا يدري أنه رسول الله صلى الله عليه وسلم أو غيره من الائمة والعلماء فقال قوم لا حجة فيه فانه محتمل وذهب الاكثرون الى أنه لا يحمل الا على أمر الله تعالى وأمر رسوله صلى الله عليه وسلم لانه يريد به اثبات شرع وأقامة حجة فلا يحمل على قول من لا حجة في قوله وفي معناه قوله من السنة كذا والسنة جارية بكذا فالظاهر أنه لا يريد الاستدلال على الأمر صلى الله عليه وسلم وما يجب اتباعه دون سنة غيره من لا تحب طاعته ولا فرق بين أن يقول الصحابي ذلك في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم أو بعد وفاته أما التابعي اذا قال أمرنا نحتمل أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمر الامة بأجمعها والحجة حاصلة به ويحتمل أمر الصحابة لكن لا يليق بالعالم أن يطلق ذلك الا وهو يريد من تحب طاعته ولكن الاحتمال في قول التابعي أظهر منه في قول الصحابي الخامسة أن يقول كانوا يفعلون كذا فان أضاف ذلك الى زمن الرسول عليه السلام فهو دليل على جواز الفعل لان ذكره في معرض الحجة يدل على أنه أراد ما علمه رسول الله صلى الله عليه وسلم وسكت عليه دون ما لم يبلغه وذلك يدل على الجواز وذلك مثل قول ابن عمر رضي الله عنه كنا نفاضل على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فنقول خير الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان فيبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا ينكره وقال كنا نختار على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعده أربعين سنة حتى روى لنا رافع بن خديج الحديث وقال أبو سعيد كنا نخرج على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعاً من بر في زكاة الفطر وقالت عائشة رضي الله عنها كانوا لا يقنعون في الشيء التافه وأما قول التابعي كانوا يفعلون لا يدل على فعل جميع الامة بل على البعض فلا حجة فيه الا أن يصريح بنقله عن أهل الاجماع

(في الكفر لا يمكن) لان العباد بدون الايمان لا تصح (وبعده لا طلب) فلا امتثال (قلنا) الامتثال (يمكن حين الكفر) فانه ليس بضروري للكافر فيمكن ارتفاعه من زمانه (وان لم يمكن بشرط الكفر والضرورة الشرطية) بعدم صحة الامتثال (لا تنافي الامكان الذاتي وينقض بالايمان) فانه لا يمكن الامتثال حين الكفر والالزام النقيضان والحين الايمان لانه لا طلب فيه فتدبر وفيه أن الفرق بين في التكليف بالايمان والتكليف حال الكفر بأن يحصل الايمان زمان حصوله بهذا التحصيل ولا يتصور ههنا أي حال الكفر بان يفعل العبادات زمان الكفر لابطالانه وحدوث الايمان لانه لا يبيح التكليف حينئذ وكذا مع بقاء الكفر والحاصل أن الامتثال لا يمكن لاحال الكفر معه ولا حال الكفر باحداث الايمان ولا في زمان الايمان اذ لم يبق التكليف في الاخيرين وفقد الشرط في الاول فتأمل (وثالثا) لو كان الكافر مكلفا (لوجب القضاء) لبقاء الواجب لعدم تفرغ الذمة (ولا يجب اتفاقا قلنا الملازمة ممنوعة فان الاسلام يجب) أي يهدم (ما قبله) من الذنوب والجنابات (فهو كانه قضاء عن الكل أو) قلنا (انه) أي القضاء (بأمر جديد) ولم يوجد فان قلت نصوص القضاء عامة للمؤمن والكافر قلت قد ثبت من ضروريات الدين أن الاسلام يهدم ما كان قبله فهي مخصوصة ومن ههنا ظهر أن قوله أو بأمر جديد غير محذور (ولثبت الآيات) أي ظواهرها منها قوله تعالى كل نفس بما كسبت رهينة الا أصحاب اليمين في جنات يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر قالوا (لم نكن من المصلين ولم نكن نطعم المسكين أي) لم نؤدى (الزكاة) فعلم أن ترك الصلاة والزكاة سلكهم في النار فهم مكلفون به وفيه أن هذا تأويل بعيد فان الآية مكية والزكاة انما فرضت بالمدينة وما سواها من الاطعام مندوب فكيف ينتهض سبيل السلوك النادر بل سبب سلوكم كم كنهم كافرين وبينوا كفرهم بالكنية أي ذكر لوازمه وأماراته والمعنى والله أعلم ما تسألون عن سبب سلوكم كذا النار مع أنه لم يكن فينا علامة من علامات المؤمنين من الصلاة والاطعام بل علامات الكفار والخوض معهم وتكذيب يوم الدين الآن ثبت وجوب صدقة ماسوي الزكاة قبل الهجرة حينئذ يكون لهذا الاستدلال وجه ومن ههنا ظهر لك فساد الاستدلال بقوله تعالى وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة (يا أيها الناس) فان هذه الآية أيضا مكية بل المعنى وويل للمشركين الذين لا يؤتون التطهير للقلب بالتوحيد فتدبر ومنه قوله تعالى (يا أيها الناس)

فيكون نقلا للاجماع وفي ثبوته بخبر الواحد كلام سيأتي فقد ظهر من هذه المقدمة ما هو خبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
وماليس خبر عنه والان فلا بد من بيان طرق انتهاء الخبر اليها وذلك اما بنقل التواتر والاحاد

(القسم الاول من هذا الاصل الكلام في التواتر وفيه أبواب)

(الباب الاول في اثبات أن التواتر يفيد العلم) ولنفقد عليه حد الخبر وحده أنه القول الذي يتطرق اليه التصديق أو التكذيب
أو هو القول الذي يدخله الصدق أو الكذب وهو أولى من قولهم يدخله الصدق والكذب اذا خبر الواحد لا يدخله كلاهما بل
كلام الله تعالى لا يدخله الكذب أصلا والخبر عن المحالات لا يدخله الصدق أصلا والخبر قسم من أقسام الكلام القائم بالنفس
وأما العبارة فهي الاصوات المقطعة التي صيغتها مثل قول القائل زيد قائم وضارب وهذا ليس خبرا لذاته بل بصير خبرا بقصد
القاصد الى التعبير به عا في النفس ولهذا اذا صدر من ناظم أو مغلوب لم يكن خبرا وأما كلام النفس فهو خبر لذاته وجنسها اذا وجد
لا يتغير بقصد القاصد أما اثبات كون التواتر مفيد العلم فهو ظاهر خلافا للسنية حيث حصروا العلوم في الحواس وأنكروا هذا
وحصرهم باطل فانما بالضرورة تعلم كون الالف أكثر من الواحد واستحالة كون الشيء الواحد قديما ومورا آخر ذكرناها
في مدارك اليقين سوى الحواس بل نقول حصرهم العلوم في الحواس معلوم لهم وليس ذلك بمدرك بالحواس انفس ثم لا يستريب
عاقل في أن في الدنيا بلدة تسمى بغداد وان لم يدخلها ولا يسكن في وجود الانبياء بل في وجود الشافعي وأي حنيفة رجعها الله بل في
الدول والوقائع الكثيرة فان قيل لو كان هذا معلوما ضرورة لما خالفناكم قلنا من يخالف في هذا فاعلمنا مخالف بلسانه أو عن
خبط في عقله أو عن عناد ولا يصدر انكار هذا من عدد كثير يستحيل انكارهم في العادة لما علموه وعنادهم ولو تركنا ما علمناه
ضرورة لقولكم للزمكم ترك المحسوسات بسبب خلاف السوفسطائية أما بطلان مذهب الكعبي حيث ذهب الى أن هذا العلم
نظري فاننا نقول النظري هو الذي يجوز أن يعرض فيه الشك ويختلف فيه الاحوال فيعلمه بعض الناس دون بعض ولا يعلمه

اعبدوا ربكم) ولفظ الناس عام للكفار والمؤمنين فليكن ما مورون بالعبادة ومنها الفروع أيضا كذا قالوا وقد روى عن
الامام الهمام في الوصايا الناس على ثلاثة أنواع الكافر المجاهر والكافر المنافي والمؤمن وكذا العبادة ثلاثة أيضا الاقرار
والاخلاص والعمل فالاول ما مور بالاقرار والثاني بالاخلاص والثالث بالاعمال العريضة وهذا النزوع هو المراد به هذه الآية
وحينئذ لا دليل أصلا فتدبر ومنها قوله تعالى (ولله على الناس حج البيت) فلفظ الناس عام للكافر والمؤمن فوجب الجمع على
الكفار أيضا (والتأويل في الكل بعيد) لا بعد فيما ذكرنا من التأويلين وأما الثالث فيؤولون بالتخصيص ان ظهر تخصيص
لا بعد لان الكفار قال هذا والله أعلم (مسئلة * لا تكليف الا بالفعل خلافا لكثير من المعتزلة) قائلين بتعلقه بالعدم أيضا
(وهو) أي الفعل (في النهي كف النفس) ولما كان النزاع يرجع الى أن العدم هل يصلح لتعلق التكليف به أم لا وكان
مبناء أن العدم مقدور أم لا أراد أن يبين هذا المعنى لتكشف المسئلة انكشافا تاما فقال (لا نزاع) لاحد (في عدم الفعل
بعدم المشيئة فان علة العدم عدم علة الوجود) والمشيئة من علل الوجود ولكن لا يصلح هذا العدم مناطا للتكليف والثواب
(بل) النزاع (في عدم الفعل للمشيئة) المتعلقة به هل عدم في الواقع بهذه الصفة أم لا (وهو) أي هذا العدم (الذي يتحقق
به الامتثال في النهي) ويرتب عليه الثواب) لو تحقق (فمنه نقول لا تعلق به) أي العدم (المشيئة بالذات) فليس العدم
الناشئ عن المشيئة متحققا في الواقع (لانها) أي المشيئة (تقتضي الشيئية) وهو ظاهر (والعدم من حيث هو هو لاشئ
محض) فلا تعلق للمشيئة به (فلا يسيل اليه) أي العدم (الا بتعلقها) أي المشيئة (بما هو وسيلة اليه وهو الكف عنه
والعزم على الترك) فالخير بالذات في حق المكاف المانع عن توجه العقاب هو عدم الحرام الذي هو الشر بالذات في حقه لكن
لما كان الكف وسيلة الى ابقائه أمر المكاف به ومن ههنا ندفع أنه لو كان المطلوب بالذات في النهي هو الكف لكان الحمد مرتبا
على عدمه لا على فعل الحرام وليس اذ ليس في النهي الا المطلوب واحد وقد قلتم انه الكف وذلك لان الشرية كانت بالذات في
الحرام وهو الموجب للعقاب في الآخرة بالتأويل في الدنيا باقاسة الحد فالخير بالذات عدمه وانما طلب الكف لانه وسيلة اليه وبما
عنه (وهو) أي كون الوسيلة التي هي الكف مقدورة (معى مقدورية العدم) هو ايضا معني (أن اثرها) أي القدرة

النساء والصبيان ومن ليس من أهل النظر ولا يعلمه من ترك النظر قصدا وكل علم نظري فالعالم به قد يجد نفسه فيه شاكا ثم طالبا ونحن لا نجد أنفسنا شاكين في وجود مكة ووجود الشافعي رحمه الله طالين لذلك فان غنيتكم بكونه نظريا شيئا من ذلك فنحن ننكره وان غنيتكم به أن مجرد قول الخبر لا يفيد العلم ما لم يتظم في النفس مقدمات أحدهما أن هؤلاء مع اختلاف أحوالهم وتباين أغراضهم ومع كثرتهم على حال لا يجتمعهم على الكذب جامع ولا يتفقون الا على الصدق والثانية أنهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة فينتي العلم بالصدق على مجموع المقدمات فهذا مسلم ولا بد وأن تشعر النفس بهاتين المقدمتين حتى يحصل له العلم والتصديق وان لم تشكل في النفس هذه المقدمات بلفظ منظوم فقد شعرت به حتى حصل التصديق وان لم يشعر بشعورها وتحقق القول فيه أن الضروري ان كان عبارة عما يحصل بغير واسطة كقولنا القديم لا يكون محدثا والموجود لا يكون معدوما فهذه اليبس بضرورة فانه حصل بواسطة المقدمتين المذكورتين وان كان عبارة عما يحصل بدون تشكل بواسطة في الذهن فهذه اضروري ورب واسطة حاضرة في الذهن لا يشعر الانسان بوجه توسطها وحصول العلم بواسطتها فيسمى أواميا وليس بأولي كقولنا الاثنان نصف الاربعة فانه لا يعلم ذلك الا بواسطة وهو أن النصف أحد جزئي الجملة المساوي للآخر الاثنان أحد الجزأين المساوي للثاني من جملة الاربعة فهو اذا نصف فقد حصل هذا العلم بواسطة لكنها جلية في الذهن حاضرة ولهذا لوقيل ستة وثلاثون هل هو نصف اثنين وسبعين يقتصر فيه الى تأمل ونظر حتى يعلم أن هذه الجملة تنقسم بحزبين متساويين أحدهما ستة وثلاثون فإذا الله لم يصدق خبر التواتر يحصل بواسطة هذه المقدمات وما هو كذلك فهو ليس بأولي وهل يسمى ضروريا هذار بما يختلف فيه الاصطلاح والضروري عند الاكثرين عبارة عن الاولى لا عما نجد أنفسنا مضطرين اليه فان العلوم الحسابية كلها ضرورية وهي نظرية ومعنى كونها نظرية أنها ليست بأولية وكذلك العلم بصدق خبر التواتر ويقرب منه العلم المستفاد من التجربة التي يعبر عنها بطراد العادات كقولنا الماء حار والخرمسكر كانه ناعليه في مقدمة الكتاب فان قيل لو استدلل مستدل على كونه غير ضروري بأنه لو كان ضروريا لعلمنا بالضرورة كونه ضروريا ولما تصور الخلاف فيه فهذه

(الاستمرار) فان باستمرار الوسيلة يستمر العدم (والا) أي وان لم يكن المعنى ماذ كرفلا يصح لان العدم من الازل بانتفاء علة الوجود (فالعدم أصلي واستمراره باستمرار عدم علة الوجود لا بالقدرة) اذا تحقق بعلة لا يتحقق بأخرى فاندفع ما أورد على الاستدلال على عدم مقدورية العدم بان العدم أزلي وثابت قبل القدرة فلا يكون أثر الهافاته يجوز أن يكون استمراره وبقاؤه أثر القدرة وجه الدفع ظاهر فان البقاء انما يكون ببقاء العلة فبقاء العدم انما يكون ببقاء عدم علة الوجود فلا تدخل للقدرة فيه فتعترف (ولهذا) أي لاجل أن العدم لا يكون الا بانتفاء مشيئة الوجود والمشية انما تعلق بالكف (عرفوها بان شاء فعل وان شاء ترك) ففرعوا الترك الذي هو الفعل على المشيئة (دون) أن يقولوا (ان شاء لم يفعل) فلم يفرعوا العدم على المشيئة (أو) عرفوا بان شاء فعمل (وان لم يشأ لم يفعل) ففرعوا العدم على عدم المشيئة هذا (قيل) اذا كان الكف واجبا ومكلفا به (حين الغفلة) عن المنهي عنه (يلزم ترك الواجب وهو الكف فيعاقب) مرارا بترك هذا الواجب (قلنا لا تكليف للعافل) حين الغفلة غير مكلف به فلا وجوب فلا عقاب (وبعد الشعور يجب العزم والايعاقب) على تركه (بناء على عدم المقدور) الواجب وفيه أنه يلزم أن يكون الرجحان الشاعرا لئلا لم يكف عنه ولم يفعل عاصيا والانصاف الذي يحكم بخلافه الا أن يلزم ويقال هذا العسيان مرفوع كما في الخبر الصحيح ان الهم بالسيئة لا يكتب والحق أن الجواب المذكور تنزي والحق في الجواب أن الكف انما وجب لحصول حكمة عدم المنهي وحين الغفلة اذ قد تحقق عدم الحرام بنفسه سقط الوسيلة من غير عسيان لا انتفاء سبب الوجوب هذا (والحاصل) أي حاصل البحث (أن الامتنال) الذي يترتب عليه الثواب (لا يكون الا بالمقدور) أي بالفعل المقدور (وهو الفعل في الامر والكف في النهي) وأما عدم الامتنال) الموجب للعصيان (فيكون) نارة (بعدم المقدور كما في ترك الواجب) فان عدم المقدور يستمر لعدم تعلق القدرة وقد كان قادرا على تعليقها فيكون مقصرا (و) يكون عدم الامتنال نارة (بفعل المقدور) أيضا اذا كان المقدور شرعا وعدمه خيرا (كما في فعل الحرام) وذلك لانه كسب بالقدرة شرعا فيكون مقصرا (وأما العدم المقدور بالذات) الذي يترتب عليه العقاب (فله عدمه) أي لكونه معدوما غير مختص (لادخله في شيء) من الثواب والعقاب واذا اتهم هذا (فلا يرد ما قيل لولم يكن عدم الفعل مقدورا لم يترتب

الاستدلال صحيح أم لا قلنا ان كان الضروري عبارة عما نجد أنفسنا مضطرين اليه فبالضرورة نعلم من أنفسنا اننا مضطرون اليه وان كان عبارة عما يحصل بغير واسطة فيجوز ان يحتاج في معرفته ذلك الى تأمل ويقع الشك فيه كما يتصور ان نعتقد شيئا على القطع ونتردد في أن اعتقادنا علم بحقق أم لا

(الباب الثاني في شروط التواتر وهي أربعة) الاول أن يخبروا عن علم لاعتن ظن فان أهل بغداد ادلوا خبر وناعن طائرتهم ظنوه جاما أو عن شخص أنهم ظنوه زيد الم يحصل لنا العلم بكونه جاما وبكونه زيدا وليس هذا معال لبل حال المخبر لا زيد على حال المخبر لانه كان في قدرة الله تعالى أن يخلق لنا العلم بخبرهم وان كان عن ظن ولكن العادة غير مطردة بذلك الشرط الثاني أن يكون علمهم ضروريا مستندا الى محسوس ادلوا خبرنا أهل بغداد عن حدوث العالم وعن صدق بعض الانبياء لم يحصل لنا العلم وهذا أيضا معلوم بالعادة والافتقد كان في قدرة الله تعالى أن يجعل ذلك سببا للعلم في حقتنا الشرط الثالث أن يستوى طرفاه وواسطته في هذه الصفات وفي كمال العدد فاذا انقل الخلف عن السلف وتوالت الاعصار ولم تكن الشروط فاقعة في كل عصر لم يحصل العلم بصدقهم لان خبر أهل كل عصر خبر مستقل بنفسه فلا بد فيه من الشروط ولأجل ذلك لم يحصل لنا العلم بصدق اليهود ومع كثرة نفي نفلهم عن موسى صلوات الله عليه تكذيب كل ناسخ لشريعته ولا بصدق الشيعة والعباسية والبركة في نقل النص على امامة علي أو العباس أو أبي بكر رضي الله عنهم وان كثر عدد الناقين في هذه الاعصار القريبة لان بعض هذا وضعه الاحاد أولائم أفشوه ثم كثر الناقون في عصره وبعده والشرط انما حصل في بعض الاعصار ولم تستوفيه الاعصار ولذلك لم يحصل التصديق بخلاف وجود عيسى عليه السلام وتحيته بالنبوة ووجود أبي بكر وعلى رضي الله عنهم ما وانسابهم للإمامة فان كل ذلك لما تساوت فيه الاطراف والواسطة حصل لنا علم ضروري لا نقدر على تشكيك أنفسنا فيه ونقدر على التشكيك فيما نقلوه عن موسى وعيسى عليهما السلام وفي نص الامامة الشرط الرابع في العدد وتذهب الغرض منه برسم مسائل (مسئلة) عدد المخبرين ينقسم الى ما هو ناقص فلا يفيد العلم والى ما هو كامل وهو الذي يفيد العلم والى الزائد

الاثم في ترك الواجب الا بالكف عنه) والتالى باطل والملازمة لان المؤاخذه بما ليس في قدرته باطل وأشار الى وجه الدفع بقوله (لان الملازمة ممنوعة فان الائم قد يكون بعدم المقدور) اذا كان واجبا وفي ترك الواجب قد عدم الواجب المقدور (وان لم يكن العدم) في نفسه (مقدورا) المعتزلة (قالوا من دعي الى زنا فلم يفعل يدح) على عدم الفعل بقوله تعالى وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى (من غير أن يخطر) بياله (افعل الضد) حتى ينسب المدح اليه (قلنا ممنوع) أنه يدح على عدم الفعل (بل) يدح (الكف عنه هذا) وهو ظاهر (مسئلة) نسب الى الاشعري أن لا تكليف قبل الفعل) وفيه اشارة الى أن هذا لم يثبت عنه نصا ولعلمهم أخذوا من قوله القدرة مع الفعل لان الشرط مع المشروط وفيه ما فيه (وهو) أي هذا القول المنسوب اليه (غلط بالضرورة كيف لا) يكون غلطا (و) حينئذ (يلزم نفي تكليف الكافر بالامان) اذا ليمان لم يوجد قبله لا تكليف بل لا يكون العاصي مكلفا أصلا ولا تخافة فوق هذا (و) يلزم أيضا (نفي الامتنال فانه) الاتيان كما كلف وهو انما يكون (باختيار الفعل بعد العلم بالتكليف) ولا يعلم التكليف أبدا قبل الفعل وأيضا لا تصح نية أداء الواجب فان وجوبه لم يعلم بعد (ومع ذلك) الفساد (قد تبعه جماعة منهم صاحب المنهاج ولله در الامام حيث قال) هذا (مذهب لا يرتضيه عاقل لنفسه) أن يقول هذا مذهبي (و) قال (في الاحكام) في تقرير النزاع (التكليف ثابت قبله) أي الفعل البتة لا ينكره الاشعري (ومنقطع) بعده أيضا البتة (اتفاوا) انما النزاع في بقاءه حال الفعل (هل هو باق حال حدوثه قال به الاشعري) وأبطل بأنه تكليف بايجاد الموجود ورد بان ايجاد الموجود بهذا ايجاد غير متمتع والمصنف قرر بنط آخر وقال (وهو باطل لانه كما تقول الطلب باق حين وجود المطلوب وهو) أي طلب الموجود باطل بالضرورة (كأ ترى) وقد يقول بأن المراد بالتكليف ايقاع المكلف في الكلفة ولا شك في بقاءه وحينئذ لا يرد شيء والقول بأنه لم يقل بقاء الطلب بل بقاء اشتغال الذمة غير تام فان اشتغال الذمة بالامر المتحقق مما لا بعدل فافهم (وما يقال) لتجسيمه (ان التكليف متعلق بالمجموع) من الفعل من حيث المجموع (وهو يتحدث شيئا فشيئا) على التدرج (فيلزم بمقارنته بالحدث) ولا يلزم طلب الموجود لانه انما يوجد اذا وجد الجزء الاخير (فإنه لا يتم في الانبيات) اذ ليس

وهو الذي يحصل العلم بعبثه وتوقع الزيادة فضلا عن الكفاية والكامل وهو أقل عدد يورث العلم ليس معلوما لنا لكننا نحصل العلم الضروري بتبين كمال العدد لا أنا بكامل العدد نستدل على حصول العلم فإذا عرفت هذا فالعدد الكامل الذي يحصل التصديق به في واقعة هل يتصور أن لا يفيد العلم في بعض الوقائع قال القاضي رحمه الله فلا مجال بل كل ما يفيد العلم في واقعة يفيد في كل واقعة وإذا حصل العلم لشخص فلا بد وأن يحصل لكل شخص يشار إليه في السماع ولا يتصور أن يختلف وهذا صحيح أن تجرد الخبر عن القرائن فإن العلم لا يستند إلى مجرد العدد ونسبة كثرة العدد إلى سائر الوقائع وسائر الأشخاص واحدة أما إذا اقترنت به قرائن تدل على التصديق فهذا يجوز أن يختلف فيه الوقائع والأشخاص وأنكر القاضي ذلك ولم يلتفت إلى القرائن ولم يجعل لها أثرا وهذا غير مرضي لأن مجرد الأخبار يجوز أن يورث العلم عند كثرة المخبرين وإن لم تكن قرينة وتجرد القرائن أيضا قد يورث العلم وإن لم يكن فيه أخبار فلا يبعد أن تنضم القرائن إلى الأخبار فيقوم ببعض القرائن مقام بعض العدد من المخبرين ولا ينكشف هذا إلا بمعرفة معنى القرائن وكيفيته دلالتها فنقول لاشك في أننا نعرف أمورا ليست محسوسة إذ نعرف من غيرنا جنة لسان وبغضه له وخوفه منه وغضبه ونحوه وهذه أحوال في نفس المحب والمبغض لا تتعلق بالحس بها قد تدل عليها دلالات أحاديثها ليست قطعية بل يتطرق إليها الاحتمال ولكن تميل النفس بها إلى اعتقاد ضعيف ثم الثاني والثالث يؤكد ذلك ولو أفردت أحاديثها لتطرق إليها الاحتمال ولكن يحصل القطع باجتماعها كما أن قول كل واحد من عدد التواتر يتطرق إليه الاحتمال لو قد مر فردا وبحصل القطع بسبب الاجتماع ومثاله أننا نعرف عشق العاشق لبقوله بل بأفعال هي أفعال المحبين من القيام بخدمة منة وبذل ماله وحضور مجالسه لمشاهدته وملازمته في تردداته وأمور من هذا الجنس فإن كل واحد يدل دلالة لو انفرد لا يحتمل أن يكون ذلك لغرض آخر يضمه إليه لانه لا يمكن أن تنتهي كثرة هذه الدلالات إلى حد يحصل لنا علم قطعي بحبه وكذلك بغضه إذا رؤيت منه أفعال يستلزمها البغض وكذلك نعرف بغضه ونحوه لا بمجرد حرة وجهه لكن الحرة إحدى الدلالات وكذلك نشهد الصبي يرتضع مرة بعد أخرى فيحصل لنا علم قطعي بوصول اللبن إلى جوفه

حدوثه شيئا فشيئا (فاسد لأن الفعل إذا كان متندا كان الطلب المتعلق به محالاً إلى الأجزاء) حسب أجزاء الفعل وكل جزء من الفعل يتعلق به جزء من الطلب (فكل جزء منه مسبوق بجزء من الطلب) المتعلق به وهذا ظاهر فإن قلت المطلوب بالذات ليس بالاجموع عما هو المجموع وإن كان الطلب المتعلق به أجزاء بالعرض والطلب المتعلق بالمجموع مع تحقق حال ابتداء حدوثه فمطلوب الخصم قلت أن طلب المجموع عما هو مجموع موجود قبل حدوثه فإن حدوثه ليس في أول الأجزاء إذ لم يوجد بعض أجزائه بعد وكذا طلب كل جزء قبله فلا معية أصلاً فتمثل وتشكر الأشعرية (قالوا الفعل مقدور حينئذ) أي حين وجوده (لأنه أثر القدرة) وأثره مقدور وإذا كان مقدوراً (فيصح التكليف به) في هذا الحين (اذلما منع) من التكليف (الا عدم القدرة وقد انتفى) أيضاً (فلنا أنسلم أنه أثره فانه لا تأثير للقدرة عندكم) أصلاً لا في الكسب ولا في الإيجاد ولما كان هذا الجواب جدياً وفساداً أيضاً لانه أراد بأن القدرة ما تعلقت به القدرة المتوهمه التي هي مدار صحة التكليف عنده لم يكتبه وبأجاب بعد تسليمه وقال (ولو سلم) أنه أثر القدرة كما هو مذهبنا لذهلنا داخل وتأثير في الكسب (فلنا أنسلم أنه يستلزم المقدورية فانه يجب) الفعل (بالاختيار لأن الشيء ما لم يجب لم يوجد) والواجب لا يكون مقدوراً ولما كان هذا أيضاً فاسداً لأنهم يجوزون الوجود من غير وجوب وترجيح الخيار أخذ المتساويين ولهذا صححوا حدوث العالم مع كونه مستندا إلى الباري عز وجل فأنك قد عرفت أن الوجود من غير وجوب باطل وكذا الترجيح من غير رجحان وتصحیح الحدوث لا يتوقف على هذا بل يصح مع القول بالوجوب كما أشرنا سابقاً بل لأن الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار وعدم المقدورية كما بينا سابقاً لم يكتب بهذا الجواب أيضاً وأجاب بوجه آخر وقال (ولو سلم) أن أثر القدرة مقدور (فلنا أنسلم أن لا مانع الا ذلك بل لزوم طلب الموجود) أيضاً مانع (مسئلة • القدرة شرط التكليف اتفاقاً) بين أهل السنة القامعين للبدعة وأكبر أهل الأهواء أيضاً وافقنا وإن خالفونا في كيفية تأثير القدرة (لكن) هذه القدرة موجودة (قبل الفعل عندنا) معشر الماتريدية (وعند المعتزلة) موجودة (معها) لا قبله (عند الأشعرية) لنا أولاً لأنها شرط الفعل اختياراً وهو قبل الشرط تدبر) فانه لائق أن يقول أن تقدم الشرط على المشروط انما هو تقدم الطبع والواجب بحسب الزمان وكان الكلام

وان لم نشاهد اللب في الضرع لانه مستور ولا عند خروجه فانه مستور بالضم ولكن حركة الصبي في الامتصاص وحركة حلقة نذل عليه دلالة تامع أن ذلك قد يحصل من غير وصول اللب لكن ينضم اليه أن المرأة الشابة لا يتناول نديها عن لب ولا يتناول حلقة عن ثقب ولا يتناول الصبي عن طبع باعث على الامتصاص مستخرج من اللب وكل ذلك يحتمل خلافه نادرا وان لم يكن غالبا لكن اذا انضم اليه سكوت الصبي عن بكائه مع أنه لم يتناول طعاما آخر صار قرينة ويحتمل أن يكون بكائه عن وجع وسكوته عن زواله ويحتمل أن يكون تناول شيئا آخر لم نشاهده وان كنا نلازمه في أكثر الاوقات ومع هذا فاقتران هذه الدلائل كاقتران الاخبار وتواترها وكل دلالة شاهدة يتطرق اليها الاحتمال كقول كل مخبر على حياله وينشأ من الاجتماع العلم وكان هذا مدارك سادس من مدارك العلم سوى ما ذكرناه في المقدمة من الايات والمحسوسات والملاحظات الباطنة والتجربيات والمتواترات فيلحق هذا بها واذا كان هذا غير منكرف فلا يبعد أن يحصل التصديق بقول عددنا قص عند انضمام قرائن اليه لو تجرد عن القرائن لم يقد العلم فانه اذا عبر خمسة أو ستة عن موت انسان لا يحصل العلم بصدقهم لكن اذا انضم اليه خروج والد الميت من الدار حاسر الرأس حافي الرأس مفرق الشبا مضطرب الحال يصفق وجهه ورأسه وهو رجل كبير ذو منصب ومروءة لا يخالف عادته ومروءته الاعن ضرورة فيجوز أن يكون هذا قرينة تنضم الى قول أولئك فتقوم في التأخير مقام بقية العدد وهذا بما يقطع بجوازه والتجربة تدل عليه وكذلك العدد الكثير بما يخبرون عن أمر يقتضي اية الملك وسياسة طهاره والمخبرون من رؤساء جنود الملك في تصور اجتماعهم تحت ضبط اية الاية بالاتفاق على الكذب ولو كانوا متفرقين خارجين عن ضبط الملك لم يتطرق اليهم هذا الوهم فهذا يؤيد في النفس تأثيرا لا ينكر ولا أدري لم أنكر القاضي ذلك وما برهانه على استعماله فقد بان بهذا أن العدد يجوز أن يختلف بتعدد الاشخاص فرب شخص انغمس في نفسه أخلاق تبدل به الى سرعة التصديق ببعض الاشياء فيقوم ذلك مقام القرائن وتقرئ تلك القرائن مقام خبر بعض المخبرين فينشأ من ذلك أن لا برهان على استعماله فان قيل فهل يجوز أن يحصل العلم بقول واحد قلنا حكى عن الكعبى جوازه ولا يظن بعمومه تجوز مع انتفاء القرائن أما اذا اجتمعت قرائن فلا يبعد أن تبلغ القرائن

فيه وقد غلط بالشمك الاسم ولعل هذا مشى على ما قاله المتكلمون ان وجود المعلول من الفاعل المختار يكون بعد وجود الاخبار بعدية زمانية وأن المراد يجب تأخره صريحا عن ارادة المريد ولذا امتنعوا من أن يكون معلول المختار قديما (و) (ثانيا لو كانت) القدرة (معه) لم يعدم كون الكافر مكلفا بالايمان قبله لانه غير مقدوره في تلك الحالة) ولا تكلف غير مقدور ولا تصح الى قول من يرى تكليف المحال واقعا (وأجيب) من قبل الاشعية (شرط التكليف عندنا أن يكون هو) أى الفعل نفسه (متعلق القدرة أو) يكون (ضده) متعلقا لها وهما الايمان وان كان غير مقدور للكافر لكن الذى هو الكافر مقدوره البتة فيصعب التكليف (كذافي المواقف) فان قلت فعلى هذا يكون تكليف العاجز واقعا عندهم قاطبة فلا يصح نسبة الخلاف فيما بينهم فيما هم قلت ما سبق هو ما كان المكلف عاجزا عنه وعن ضده فلا تنافي فافهم (أقول) الايمان مقدور للكافر البتة اذ (ليس تخلق الجوهر اتفاقا) فيما ينشأ وبينهم فانه يستحيل أن يعطى قدرة خلقه (بل الكافر عندنا كالساكن) القادر على الحركة (وعندهم كالقيد) الغير القادر عليها (لا بل عندنا كالقيد) اذ المقيد قادر بالفعل على الحركة لكن لما منع لا يتحرك كذلك الكافر قادر على الايمان لكن رسوخ العقائد الباطلة منعه عن صرف القدرة اليه (وعندهم كالزمن) فانه غير قادر على الحركة أصلا (والفرقة) بين ايمان الكافر وحركة الزمن (ضرورية وانكارهم مكابرة) اعلم أن القدرة المتعلقة بالفعل المستجمعة لجميع الشرائط التى يوجد الفعل بها ويخلق الله تعالى عندها تسمى استطاعة وهى مع الفعل البتة كما روى عن الامام الهمام في الوصايا ولعل مراد الاشعية هذا أو ما انكار القدرة أساسا فلا شعري أجل من أن يتفق به فضلا عن أن يتخذ منه هذا لكن لما جاء التابعون ولم يتبعوا في مراده فهموا أن القدرة لا تكون قبل الفعل ونقلوا هكذا واشتهر فيما بينهم وقد صرح الامام فخر الدين الرازى الذى من متبعية بهذا أيضا والله أعلم بحال عباده الاشعية (قالوا أولا انهم متعلقة بالمقدور تعلق الضرب بالمضروب ووجود المتعلق بهذا النوع من التعلق (بدون المتعلق محال) وهذا الدليل أيضا يرشدك الى أنه أراد بها الاستطاعة المذكورة (قلنا) أولا (منقوض بقدرة الباري) عز وجل فان الدليل جار فيها مع أنها ليست مع المقدور (والا لزم قدم العالم) وثانيا لانهم متعلقة (بل) القدرة (صفة لها صلاحية التعلق) فلا تستدعى

مبلغا لا يبقى بيننا وبين إثارة العلم الاقربنة واحدة ويقوم اخبار الواحد مقام تلك القرينة فهذا مما لا يعرف استحالة ولا يقطع
بوقوعه فان وقوعه انما يعلم بالتجربة ونحن لم نجربه ولكن قد جربنا كثيرا مما اعتقدناه جريما بقول الواحد مع قرائن احواله ثم
انكشف انه كان تليسا وعن هذا حال القاضي ذلك وهذا كلام في الوقائع مع بقاء العادات على المعهود من استمرارها فاما لو قدرنا
خرق هذه العادة فالتة تعالى قادر على أن يحصل لنا العلم بقول واحد من غير قرينة فضلا عن أن تنضم اليه القرائن (مسئلة)
قطع القاضي رحمه الله بان قول الاربعة قاصر عن العدد الكامل لانهاينة شرعية يجوز بالاجماع القاضي وقها على المزين
الحصل غلبة الظن ولا يطلب الظن فيما علم ضرورة وما ذكره صحيح اذا لم تكن قرينة فاننا لانصادف أنفسنا مضطرين الى خبر
الاربعة أما اذا فرضت قرائن مع ذلك فلا يستحيل حصول التصديق لكن لا يكون ذلك حاصل عن مجرد الخبر بل عن القرائن
مع الخبر والقاضي رحمه الله يحيل ذلك مع القرائن ايضا (مسئلة) قال القاضي علت بالاجماع أن الاربعة ناقصة أما
الخسنة فأنوقف فيها لانه لم يقم فيها دليل الاجماع وهذا ضعيف لان العلم بالتجربة ذلك فكم من أخبار نسجها من خمسة أوستة
ولا يحصل لنا العلم بها فهو ايضا ناقص لا نشك فيه (مسئلة) اذا قدرنا انتفاء القرائن فأقل عدد يحصل به العلم الضروري
معلوم لله تعالى وليس معلوم لنا ولا سبل لنا الى معرفته فاننا لا ندري متى حصل علمنا بوجود مكة ووجود الشافعي ووجود الانبياء
عليهم السلام عندنا واثار الخبر لنا وانما كان بعد خبر المائة والمائتين وبعضه عليه التجربة ذلك وان تكافأها وسبل التكلف
أن نراقب أنفسنا اذا قتل رجل في السوق مثلا وانصرف جماعة عن موضع القتل ودخلوا علينا بخبر وناعن قتله فان قول الاول
يحرك الظن وقول الثاني والثالث يؤكده ولا يزال يتزايدنا كيدته الى أن يصير ضروريا لا يمكن أن نشك فيه أنفسنا فلو تصور
الوقوف على اللحظة التي يحصل العلم فيها ضرورة وحفظ حساب الخبرين وعددهم لا يمكن الوقوف ولكن درك تلك اللحظة غير
فانه يتزايد قوة الاعتقاد ترايد اخفى التدريج نحو ترايد عقل الصبي المميز الى أن يبلغ حد التكليف ونحو ترايد ضوء الصبح الى أن
ينتهي الى حد الكمال فلذلك بقي هذا في غطاء من الاشكال وتعذر على القوة البشرية ادراكه فاما ما ذهب اليه قوم من التخصيص

وجود المقدور (و) قالوا (ثانيا) انها عرض وهو لا يبقى زمانين فلو تقدمت على الفعل (لعدمت) عنده (فلم تتعلق)
بالفعل فانتفت فائدة خلق القدرة (قلنا) لانسلم أن العرض لا يبقى زمانين ولم يقم عليه دليل (ولسلم عدم البقاء فالشرط)
في التكليف (الطبيعة الكلية) لها (التي تبقى بتوارد الامثال) وهي المقدمة على الفعل لاجزئ معين منها (و) قالوا
(ثالثا) لا يمكن الفعل قبله أي قبل نفسه (فلا يكون مقدورا قبله) فاذا ليس القدرة قبل الفعل (وهو) فاسد (كما ترى)
لانه منقوض بقدره الباري عز وجل وايضا وصف القلبية على نفسه متمتعة بالذات وأما ثبوت إمكان وجودها في زمان قبل زمان
وجوده فغير مستحيل بل هو ضروري لا ممتنع الانقلاب فتدبر (فرع) القدرة الواحدة تتعلق بالامور المتضادة خلافا لهم
فانهم لا يقولون بتعلق القدرة الواحدة بالامور المتضادة (مطلقا لمعا) يكون نسبتها الى الضدين على السواء (ولا بدلا)
في زمانين بل قدرة هذا الضد غير قدرة الضد الآخر (مسئلة) قسم الحنفية القدرة المسروطة في التكليف (الى)
ممكنة مفسرة بسلامة الآلات وصحة الاسباب وهو تفصيل لا لزوم) فان القدرة حقيقة صفة بها ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
وهذه الصفة ملازمة لسلامة الآلات فان عديم الرجل لا يقدر على القيام (والى ميسرة فاضلة عليها فاضلا منه تعالى باليسر) وهي
صفة بها قدر الانسان على الفعل مع يسر فلا بد هناك من صحة اسباب اليسر ايضا (و) القدرة (الاولى) شرط في أداء كل
واجب لكن (ان كان الفعل بهامع العزم غالبا) وقوعا (فالواجب) على القادر (الاداء) أي أداء الفعل الواجب
المشروط بهذه القدرة فقط (عينا) لا لأجل وجوب القضاء (فان فات) الواجب منه (بلا تقصير لم يأثم) ووجب القضاء
ان كان له خلف (والا) يكن له خلف كالعبد (فلا قضاء) لعدمه (ولا اثم) لعدم التقصير (وان قصر) وقوت الواجب
(أثم مطلقا) سواء كان له خلف ووجب القضاء أولا (وان لم يكن) الفعل بهامع العزم (غالبا) وقوعا (وجب الاداء)
لا بعينه بل (لترتب) عليه (القضاء كالا هلية في الجزء الاخير من الوقت) بحيث لا يسع الواجب (خلافا لفر) فانه
يقول لا وجوب في هذه الصورة فلا قضاء (لاعتباره قدر ما يحتمله) الاداء حتى يعد المكلف قادرا عاده كيف لاوى فرقيين
الاداء في هذا الجزء وبين حل الجبل فانهم لا يتصور ان منه بالقدرة الموجودة وكلاهما ممكنان بالتوهم (و) قال (في التحرير)

بالاربعة أخذ من الجملة . وقوم الى التخصص بالسبعين أخذ من قوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وقوم الى التخصص بعدد أهل بدر فكل ذلك تحركات فاسدة باردة لا تناسب الغرض ولا تدل عليه . ويكفي تعارض أقوالهم دليلا على فسادها فاذا لا سبيل لنا الى حصر عدده لكننا بالعلم الضرورى نستدل على أن العدد الذى هو الكامل عند الله تعالى قد توافقوا على الاخبار فان قيل فكيف علم حصول العلم بالتواتر وأنتم لا تعلمون أقل عدده قلنا كما نعلم أن الخبز يشبع والماء يروى والخمر يسكر وأن كمالنا علم أقل مقدار منه ونعلم أن القرائن تفيد العلم وأن لم نقدر على حصر أجناسها وضبط أقل درجاتها (مسئلة) العدد الكامل إذا أخبروا ولم يحصل العلم بصدقهم فيجب القطع بكذبهم لأنه لا يشترط في حصول العلم الاشرط أن أحدهما كمال العدد والثاني أن يخبر وعن يقين ومشاهدة فاذا كان العدد كاملا كان امتناع العلم لقوات الشرط الثانى فعلم أنهم بحملتهم كذبوا أو كذب بعضهم فى قوله انى شاهدت ذلك بل بناء على توهم وطن أو كذب متعدد الانهم لو صدقوا وقد كمل عددهم حصل العلم ضرورى . وهذا أيضا أحد الأدلة على أن الأربعة ليسوا عدد التواتر إذ القاضى لم يحصل له العلم بصدقهم وبإزالة القضاء فقلة الظن بالإجماع ولو تم عددهم لكان انتفاء العلم بصدقهم دليلا قاطعا على كذب جميعهم أو كذب واحد منهم واقطعنا بأن فهم كذبا ومتوهموا ولا يقبل شهادة أربعة يعلم أن فهم كذبا ومتوهموا فان قيل فان لم يحصل العلم بقولهم وقد كثروا كثرة يستحيل بحكم العادة توافقهم على الكذب عن اتفاق ويستحيل دخولهم تحت ضابط وتساعدهم على الكذب بحيث ينكمث ذلك على جميعهم ولا يتحدث به واحد منهم فعلى ماذا يحمل كذبهم وكيف يتصور ذلك قلنا انما يمكن ذلك بأن يكونوا منقسمين الى صادقين وكاذبين أما الصادقون فعددهم ناقص عن المبلغ الذى يستقل بأفاده العلم وأما الكاذبون فيحتمل أن يقع منهم التواطؤ لنقصان عددهم عن مبلغ يستحيل عليهم التواطؤ مع الانكاثم فان كانوا مبلغا لا يستحيل التواطؤ عليهم مع الانكاثم فلا يستحيل الانكاثم فى الحال الى أن يتحدث به فى نأى الحال ونقل الشيعة نص الامامة مع كثرتها انما يفد العلم لانهم لم يخبروا عن المشاهدة والسماع بل لوسمعو عن سلف فهم صادقون لكن السلف الواضعون لهذا الكذب يكون عددهم ناقصا عن مبلغ يستحيل منهم

وانما يجب عليه (لأنه لا قطع بالآخر) أى بكونه أخيرا (لا يمكن الامتداد) بإيقاف الله تعالى الشمس كما حكي عن يوشع على نينوا وآله وعليه الصلاة والسلام حين غزا الجبارة يوم الجمعة وكادت الشمس تقرب فقال للشمس قفى حتى لا تدخل ليلة السبت فلما فرغ عن القتال واستأصلهم غربت وعن سليمان على نينوا وعليه الصلاة والسلام حين كادت صلاة العصر تفوته (أقول يلزم) عليه (أن لا يقطع بالتضييق) لقيام احتمال الامتداد (وقد يقطع) وفيه أنه يلتزم عدم القطع وأى دليل على امتناعه (و) يلزم (أيضا الامتداد) اما بازدياد الاجزاء فيتسع (الوقت حينئذ (ولا نزاع فيه) بل فى التضييق (أو بالممد والبسط) أى بامتداد الجزء الأخير وبانبساطه (فيلزم بطلان القول بالجزء) لأنه قد امتد وانقسم وفيه أنه أن تحتار الشق الاول ويقول ان المظنون أخيرا يمكن أن لا يبقى أخيرا الاحتمال امتداد وقته المقدر شرعا بازدياد الاجزاء فيه كتحليل زمان الوقوف للشمس فى زمان الحركة من بلوغ الظل مثلين الى الغروب وأما قوله ولا نزاع فيه فممنوع فان الكلام فى المضيق لنا (و) يلزم أيضا (المناط) ههنا (الآخر الواقعى لا الأخير العلى) فان النزاع انما وقع فى أن الالهـ لى فى الجزء الأخير الذى لا يسع الصلاة فى الواقع هل يجب عليه شئ وأما ان ظهر الامتداد بإيقاف الشمس فحينئذ يتسع الوقت ويجب الاداء عينا بالاتفاق وفيه أن المقصود لا يقطع فى المضيق الواقعى بالتضييق لاحتمال الامتداد بالإيقاف فصارت القدرة على الفعل فيه متوهمة وتوهم القدرة هو الكافى فى الوجوب ليرتب عليه القضاء وكلام الامام نحر الاسلام صريح فيما قلنا لانما يحتاج الى سبب الوجوب وذلك جزء من الوقت ونحتاج لوجوب الاداء الى احتمال القدرة لا الى تحقق القدرة وجود الان ذلك شرط حقيقة الاداء فاما سابقا عليه فلا لانها لا تنسب الفعل لكن توهم القدرة يكفي لوجوب الاصل مشروعا ثم العجز الحالى دليل على النقل الى البدل المشروع عند قواف الاصل وقد وجد احتمال القدرة باحتمال امتداد الوقت بوقف الشمس كما كان لسليمان صلوات الله عليه (فالاولى أن يقال لا قطع بانقضاء الآخر لا لاحتمال البقاء) فان قلت لا يفسخ البقاء إذ لا تحصل الصلوة مع امتدادها فى مثل هذا الصغير أجاب بقوله (وبطلان انطباق الكبير على مثل هذا الصغير ربما يمنع) مستند بان مراتب السرعة غير واقفة عند حد وفيه نظر أما أولا فلا نية ان أراد بالبقاء بقاء ذلك

التواطؤ مع الانكسار ورمحاطن الخلف أن عبيدهم كامل لا يستخيل عليهم التواطؤ فيقطعون في الظن فيقطعون بالحد ويكون
هذا منشأ غلطهم

﴿ خاتمة لهذا الباب ﴾ في بيان شروط فاسدة ذهب اليها قوم وهي خمسة (الاول) شرط قوم في عدد التواتر أن لا يتحصروهم عدد ولا يحويهم بلد وهذا فاسد فان الحجج بأجمعهم إذا أخبروا عن واقعة صدقتهم عن الحجج ومنعهم من عرفت حصل العلم بقولهم وهم محصورون وأهل الجامع إذا أخبروا عن نائبة في الجمعة منعت الناس من الصلاة علم صدقهم مع أنهم يحويهم مسجد فضلا عن بلد وكذلك أهل المدينة إذا أخبروا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بشئ حصل العلم وقد حواه بلد (الثاني) شرط قوم أن تختلف أنسابهم فلا يكونوا بنى أب واحد وتختلف أوطانهم فلا يكونوا في محلة واحدة وتختلف أديانهم فلا يكونوا أهل مذهب واحد وهذا فاسد لان كونهم من محلة واحد ونسب واحد لا يؤثر الا في امكان تواطؤهم والكثرة الى كمال العدد تدفع هذا الامكان وان لم تكن كثرة أمكن التواطؤ من بنى الاعمام كما يمكن من الاخوة ومن أهل بلد كما يمكن من أهل محلة وكيف يعتبر اختلاف الدين ونحن نعلم صدق المسلمين إذا أخبروا عن قتل وقتنه وواقعة بل نعلم صدق أهل قسطنطينة إذا أخبروا عن موت قيصر * فان قيل فلتعلم صدق النصراني في نقل التثليث عن عيسى عليه السلام وصدقهم في صلبه قلنا لم ينقلوا التثليث وقفا وسما عن عيسى بنص صريح لا يحتمل التأويل لكن توهموا ذلك بالفاطم وهمة لم يقفوا على مغزاها كما فهم المشبهة التشبيه من آيات وأخبار لم يفهموا معناها والتواتر ينبغي أن يصدر عن محسوس فأما قتل عيسى عليه السلام فقد صدقوا في أنهم شاهدوا شخصاً شبهه عيسى عليه السلام مقتولا ولكن شبه لهم فان قيل فهل يتصور التشبيه في المحسوس فان تصور فليشك كل واحد منا اذا رأى زوجته وولده فلهذه شبهه قلنا ان كان الزمان زمان خرق العادة يجوز التشبيه في المحسوس وذلك زمان النوبة لاثبات صدق النبي صلى الله عليه وسلم وذلك لا يوجب الشك في غير ذلك الزمان اذ لا خلاف في قدرة الله تعالى على قلب العاصمات او خرق العادة به لتصدق النبي عليه السلام ومع ذلك اذا أخذنا العاصمات زماننا لم نخف من انقلابها ناعبا باقية بالعادات في زماننا * فان قيل خرق العادة في زماننا

الجزء بعينه فينبذ يلزم صحة البقاء على جزء الزمان وهو بدیهى الاستحالة وان أراد بقاء الوقت بازدياد الاجزاء فغيره عليه ما ورد على التحسير وأما ما نوافلان انطباق الكبير على مثل هذا الصغير لا جواز له على فرض الجزء الذي لا يتجزأ فله يلزم عندئذ الانقسام نعم يصح على رأى الاتصال لان السرعة غير واقعة عند حد على رأيهم وأما ثالثا فلان المحذور بان اذ لا يبقى القطع بالتضييق على هذا أجاب في الحاشية بان العلم بالتضييق موقوف على العلم بوجوده لا العلم بانقضائه فأنما هو غير وافي لان حقيقة التضييق أن لا يفضل الوقت عن أدائه والقطع به لا يكون الا بعد الانقضاء ضرورة فان قبله احتمال الفضل (وهذا كما جدل) فانه لا يلزم من البياتين الامكان العادى الذى بالنظر الى قدرة المكلف وهو الشرط في التكليف سمعا (والحق) في تقرير الكلام (القول بترتب القضاء لما على نفس الوجوب كما في النائم) وهو انما يكون بالسبب وقد وجد وهو الجزء الاخير. ثورد أن الجزء الاخير لا يصلح للاداء فلا بد في السبب من المجامعة ولا أقل من امكانها وبأنه يشكك حينئذ اتحاد سببي الاداء والقضاء وأجاب مطلع الاسرار الالهية عن الاول بان المجامعة بين السبب والمسبب غير واجب كيف وشهود الشهر سبب لوجوب الصوم مع أنه لا امكان للمجامعة وعن الثاني انه قد سبق في مسألة اتحاد السببين ان نفس الوجوب للاداء الثابت في الذمة هو وجوب القضاء وقد مر منا تحقيقه بنفعك لكن بقي ههنا كلام عويص هو أن اقضاء السبب الى وجوب الشئ في الذمة وان كان جبريا لكن لا يكون الا الى ما يكون صالحا لوجوب وقد مر أن المحال العادى لا يصلح للوجوب سمعا وان فائدة الوجوب صحة الاداء وهذا غير ممكن فان الوقت لا يصلح له في العادة بخلاف النائم فان الاداء بمرز وال النوم ممكن في العادة كما لا يخفى هذا وابته اعلم بالحكمة (أو) يترتب (على) وجوب جزء من الاداء كما في النفل اذا فسد) لانه انما وجب قضاءه صيانة لنا وجب عليه حفظه وهو الجزء المؤدى فكذلك اهلنا واجب الجزء من الواجب الذى يسعه الوقت الا غير اذ اكد وجب قضاء الكل صيانة الآن وجوب الجزء هناك بالشروع وههنا قبله وهذا ايضا غير وافي لان الشرع انما أمر بالصلاة في هذه الاوقات لاجزائها استقلا لا بل في ضمن الكل فاذ لم يكن الكل يمكن في العادة قلت شرط وجوبه فلم يجب اداءه اجزائه التى يسعه الوقت الاخير بخلاف النفل المفسد فان الشرع محقق ووقع ما أدى قربة فيجب صيانته بالانعام هذا فقيدان أن الاشبه بقول الامام زفر

هذا جزاء تركه لاولياءه فعله وليامن الاولياء دعا الله تعالى بذلك فاجابه فان شئت لاما كان ذلك قلنا اذا فعل الله تعالى ذلك نزع عن
 فلوبنا العلم الضرورى الخاص بالعبادات فاذا وجدنا من أنفسنا علما ضروريا بانه لم تنقلب العصائبنا ولا الجبل ذهبوا ولا الحمصى
 في الجبال جواهر ورواقت قطعتنا بان الله تعالى لم يخرق العادة وان كان قادرا عليها (الثالث) شرط قوم أن يكونوا اولياء
 مؤمنين وهو فاسد اذ يحصل العلم بقول الفسقة والمرجئة والقدرية بل بقول الروم اذا أخبروا بعوت ملكهم حصل العلم (الرابع)
 شرط قوم أن لا يكونوا محمولين بالسيف على الاخبار وهو فاسد لانهم ان جازوا على الكذب لم يحصل العلم لفقد الشرط وهو الاخبار
 عن العلم الضرورى وان صدقوا حصل العلم فلو أن أهل بغداد جعلهم الخليفة بالسيف على الاخبار عن محسوس شاهدوه أو
 شهادة كتوها فخير واحصل العلم بقولهم « فان قيل هل يتصور عدد يحصل العلم بقولهم اذا أخبروا عن اختيار ولا يحصل لو
 أخبروا عن اكره قلنا اكره القاضى رحمه الله ذلك من حيث انه لم يجعل للقرائن مدخلا وذلك غير محال عندنا فاننا بينا أن النفس
 تشعر بان هؤلاء على كثرتهم لا يجمعهم على الكذب جامع ثم تصدق فاذا ظهر كوز السيف جامع لم يعد أن لا يحصل العلم
 (الخامس) شرط الروافض أن يكون الامام المعصوم في جملة المخبرين وهذا وجب العلم باخبار الرسول صلى الله عليه وسلم عن
 جبريل عليه السلام لانه معصوم فأتى حاجة الى اخبار غيره ويجب أن لا يحصل العلم بنقلهم على التواتر النص على على رضى الله
 عنه اذ ليس فيهم معصوم وان لا تلزم حجة الامام الاعلى من شاهده من أهل بلده وسمع منه دون سائر السلاطين لا تقوم الحجة بقول
 أمراءه ودعائه ورسوله وقضائه اذ ليسوا معصومين وأن لا يعلم موت أمير وقتله ووقوع قتله وقتل في غير مصر وكل ذلك لازم
 على هذيانهم

(الباب الثالث في تقسيم الخبر الى ما يجب تصديقه والى ما يجب تكذيبه والى ما يجب التوقف فيه) وهي ثلاثة أقسام
 القسم الاول ما يجب تصديقه وهي سبعة (الاول) ما أخبر عنه عدد التواتر فإنه يجب تصديقه ضرورة وان لم يدل عليه
 دليل آخر فليس في الاخبار ما يعلم صدقه بمجرد الاخبار المتواتر وماعداه فاما يعلم صدقه بدليل آخر يدل عليه سوى نفس الخبر

رحمه الله تعالى لكن الاحتياط في المختار (فتدبر) وأنصف (وأما) القدرة (الثانية) فشرط لوجوب بعض الواجبات
 (فتعبد بها الوجوب) أى وجوب الواجبات المشروطة بها حتى لو فاتت هذه القدرة سقط الواجب عن الذمة
 بخلاف الممكنة اذ بقواتها لا يسقط الواجب عن الذمة فان فعل سقط الاثم وان لم يقدر أصلا بى الذمة مشغولة به وبأخذ
 في الأثرة ولذا حكموا ببقاء الجميع فوات الزاد والراحلة فانهم اقدرة ممكنة وكذا لا تسقط صدقة الفطر لقوات المال فان
 النصاب فيها قدرة ممكنة اذ لا اغناء الا من الغنى كذا قالوا (كالزكاة) فانها واجبة بالقدرة الميسرة (فانه شئ قلل من كثير) لانه
 خمسة من مائتين فهذا يسر (مرة بعد الحول) وهذا يسر آخر (ولهذا) أى ليكون وجوبها بالقدرة الميسرة (سقط
 وجوبها بالهلاك) أى هلاك النصاب اذ لو وجبت مع الهلاك انقلب اليسر عسرا (ولهذا) (انتفى) الوجوب
 (بالدين) اذ المال حينئذ مشغول بالحاجة الاصلية فلو وجبت لزوم العسر العظيم ولصدر الشريعة ههنا كلام جيد هو أن الذى ثبت
 من الشرع من اليسر في إيجاب الزكاة لا مرزله لكن لا يلزم منه ثبوت يسر آخر وهو السقوط بالهلاك وليس فيه انقلاب اليسر
 عسرا فان اليسر الذى كان لم يفت لكن لم يثبت يسر آخر ولا بأس به نعم لو قام داليل من الشرع دال عليه لم وأيضاً يقضى الى
 فوات أداء الزكاة فان له أن يؤخر الى آخر العمر وتوفت في هذا التأخير القدرة الميسرة فيسقط الوجوب ولا يجترأ عليه الا بدليل
 من قبل الشرع واعتبار نوع من اليسر لا يوجب ذلك وبما قررنا تدفع ما فى التلويح بان معنى انقلاب اليسر عسرا أنه كان
 وجب بطريق إيجاب القليل من الكثير سهولة فلو وجب على تقدير الهلاك يبقى غرامة وبان الإفضاء الى الفوت من
 الشرع فلا بأس به فتأمل (مسألة) لا يشترط القدرة الممكنة للقضاء أى لوجوبها (عندئذ) لا الاشتراط أى
 اشتراط القدرة لا وجوب اتخاها (لاتجاه التكليف) لا غير (وقد تحقق) التكليف لإيجاب الاداء حين وجود القدرة
 وجوب القضاء بقاء ذلك الوجوب لاتحاد السبب أى سبب وجوب القضاء والاداء (فاذا لم يتكرر الوجوب) فى القضاء
 (لا يجب تكرار القدرة) التى هى شرط الوجوب فاذا لبس القدرة المتجددة شرط الوجوب القضاء فى النفس الاخير يجب
 قضاء الواجبات التى فى الذمة وفيه نظر من وجوه الاول أنا قد بينا أن مقتضى اتحاد السبب ليس الآن وجوب القضاء

(الثاني) ما أخبر الله تعالى عنه فهو صدق بدليل استحالة الكذب عليه ويدل عليه دليلان أقواهما أخبار الرسول عليه السلام عن منتهى الكذب عليه تعالى والثاني أن كلامه تعالى قائم بنفسه ويستحيل الكذب في كلام النفس على من يستحيل عليه الجهل إذا أخبر يقوم بالنفس على وفق العلم والجهل على الله تعالى محال (الثالث) خبر الرسول عليه السلام ودليل صدقه دلالة المجبرة على صدقه مع استحالة إظهار المعجزة على أيدي الكاذبين لأن ذلك لو كان ممكناً لعجز الباري عن تصديقه رسوله والعجز عليه محال (الرابع) ما أخبر عنه الأمة أذنب عصمتها بقول الرسول عليه السلام المذموم عن الكذب وفي معناه كل شخص أخبر الله تعالى أو رسوله صلى الله عليه وسلم عنه بأنه صادق لا يكذب (الخامس) كل خير يوافق ما أخبر الله تعالى عنه أو رسوله صلى الله عليه وسلم أو الأمة أو من صدقه هؤلاء أو دل العقل عليه والسمع فإنه لو كان كذباً لكان الموافق له كذباً (السادس) كل خبر صريح أنه ذكره المخبر بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم وبسمع منه ولم يكن غافلاً عنه فسكت عليه لأنه لو كان كذباً لما سكت عنه ولا عن تكذيبه ونعني به ما يتعلق بالدين (السابع) كل خبر ذكر بين يدي جماعة أمسكوا عن تكذيبه والعادة تقضي في مثل ذلك بالتكذيب وامتناع السكوت لو كان كذباً وذلك بأن يكون الخبر وقع في نفوسهم وهم عدد يمتنع في مستقر العادة التواطؤ عليهم بحيث ينكم التواطؤ ولا يتحدون به وبمثل هذه الطريقة ثبت أكثر أعلام رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ كان ينقل بشهادة جماعة وكانوا يسكتون عن التكذيب مع استحالة السكوت عن التكذيب على مثلهم فهم أكمل الشرط وترك التكثير كما سبق نزل منزلة قولهم صدقت فان قيل لو ادعى واحد أمر بمشاهدة جماعة وادعى علمه فسكتوا عن تكذيبه فهل يثبت صدقه قلنا إن كان ذلك في محل النظر والاجتهاد فلا يثبت صدقه لاحتمال أنهم اعتقدوا عن النظر ما ادعاه وإن كان يسنده إلى مشاهدة وكانوا عدداً يستحيل عليهم الدخول تحت دعاء واحد فالسكوت عن تكذيبه تصديق من جهتهم فان قيل وهل يدل على الصدق توأتر الخبر عن جماعة لا يجوز على مثلهم التواطؤ على الكذب قصدوا التوافق على اتفاق قلنا حال القاضي رحمه الله ذلك وقال قولهم يورث العلم ضرورة أن بلغوا عدد التواتر في علم الله فان لم يورث العلم الضرورى دل على نقصان

لتفريق دمة اشتغلت بالواجب كما أن وجوب الاداء كان لتفريقها والتكليف الذي هو طلب القضاء غير تكليف الاداء فإنه طلب مثله وإن كان السبب فيهما واحداً وكان التكليف بالاداء تضيماً أياً عند فواته ونص القضاء كاشفاً عنه وكذا نفس الوجوب واحد فهذا ليس من باب التكليف وإذا كان التكليف متجداً فلا بد من قدرة متعددة الثاني سلمنا أن تكليف القضاء بقاء التكليف الاداء لكن لا يلزم منه عدم اشتراط القدرة للقضاء لجواز أن يكون بقاء القدرة شرط لبقاء الواجب كما أنها شرط لابتداء الواجب الثالث ان الدليل الدال على امتناع التكليف بالمحال ناهض ههنا فان التكليف به يتوقف على تصورهما بقاء وذلك مستحيل في النفس الاخير وأيضاً أنه سفيه وعيب فيستحيل عليه تعالى الرابع أن النائم لا تكلف عليه ومع ذلك يجب القضاء في القضاء تكليف جديد فلا بد من القدرة وكذا المسافر في حق الصوم (وأيضاً لو لم يجب القضاء بقدرته متعددة لم يأنم بالترك بلا عذر وقد أجوعوا على التأثيم) بيان الملازمة أن التكليف تأخير صلاة القضاء وصيامه إلى النفس الاخير وقد فاتت هناك القدرة فلو سقط الوجوب لم يأنم إذا التأخير كان حائزاً ولا ثم في الجائز وفي النفس الاخير قد ارتفع الوجوب فلا ثم أيضاً وفيه نظر أما أولاً فلا يلزم أن لا يشترط في الحج وسائر الواجبات العمرية غير القضاء القدرة فان له أن يؤخر إلى آخر العمر وقد انتفت القدرة فلم يأنم لا يأنم اللهم الآن لا يلزم عدم اشتراط بقاء القدرة لبقاء الواجب ولو لم يكن قضاء كما يدل عليه الآية الأولى وأما ثانياً فلا يلزم التأخير الجائز التأخير إلى آخر الاوقات من العمر التي تسع الايام بالقضاء فاذا أخر عن ذلك الوقت إلى النفس الاخير أنم بفعله التأخير الغير المشروع فيثبت يجوز أن يشترط القدرة للقضاء ويكون له التأخير إلى آخر اوقات القدرة لا إلى الوقت الذي تفوت فيه القدرة ثم انه لما ورد عليهم نص لا يكلف الله نفساً الا وسعها أجاب بقوله (فيخص لا يكلف الله الآتية) نفساً الا وسعها (بالاداء) فان قلت فإن المخصص أجاب بقوله (وقد خصه نصوص قضاء الصوم والصلاة) فانها شاملة للقادر وغيره كذا قالوا وفيه نظر أيضاً فإنه لم لا يخص تلك النصوص بهذه الآية بل العقل أيضاً يدل على تخصيص تلك النصوص فان طلب الامثال من غير القادر من الاستعالات العقلية فلا يجوز عليه سبحانه (أقول اذا وجب) (الواجب في الجزاء الاخير) كمن صار أهلاً فيه (وعدمت القدرة في القضاء فالتأثيم مشكل) لعدم التقصير منه في

العدد ولا يجوز الاستدلال على صدقهم بالنظر في أحوالهم بل نعلم قطعا كذبهم وأشتباههم على كذبهم وأمتوهم وهذا على مذهبه ان لم ينظر الى القرائن لازم أما من نظر الى القرائن فلا يبعد أن يعلم صدقهم بنوع من النظر فان قيل خبر الواحد الذي عمل به الامة هل يجب تصديقه قلنا ان عملوا على وفقه فليعلم عملوا عن دليل آخر وان عملوا به أيضا فقد أمرنا بالعمل بخبر الواحد وان لم يعرفوا صدقه فلا يلزم الحكم بصدقه فان قيل لو قدر الراوى كاذبا لكان عمل الامة بالبطل وهو خطأ ولا يجوز ذلك على الامة قلنا الامة ما تعبدوا الا بالعمل بخبر يغلب على الظن صدقهم فيه وقد غلب على ظنهم كالفاضي اذا قضى بشهادة عدلين فلا يكون مخطئا وان كان الشاهد كاذبا بل يكون محقا لانه لم يؤمر بالابه ^{في} القسم الثاني من الاخبار ما يعلم كذبه وهي أربعة (الاول) ما يعلم خلافه بضرورة العقل أو نظره أو الحس والمشاهدة أو أخبار التواتر وبالجمل ما خالف المعلوم بالمدارك الستة المذكورة كمن أخبر عن الجمع بين الضدين واحياء الموتي في الحال وأن على جناح نسر أو في جبهة بحر وما يحس خلافه (الثاني) ما يخالف النص القاطع من الكتاب والسنة المتواترة وإجماع الامة فإنه ورد كذبه بالله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم والامة (الثالث) ما صرح بكذبه بجمع كثير يستحيل في العادة وأطوهم على الكذب اذا قالوا لحضرة عليه السلام في ذلك الوقت فلم نجد ما يحكمه من الواقعة أصلا (الرابع) ما سككت الجمع الكثير عن نقله والتحدث به مع جريان الواقعة بمشهد منهم ومع حاله العادة الشكوت عن ذكره اتوفر الدواعي على نقله كما لو أخبر بخبريان أمير البلدة قتل في السوق على ملا من الناس ولم يتحدث أهل السوق به فيقطع بكذبه اذ لو صدق لتوفرت الدواعي على نقله وحالات العادة اختصاصه بحكايته وبمثل هذه الطريقة عرفنا كذب من ادعى معارضة القرآن ونص الرسول على نبي آخر بعده وأنه أعقب جماعة من الاولاد الذكور ونصه على امام بعينه على ملا من الناس وفرضه صوم شوال وصلاة الضحى وأمثال ذلك مما اذا كان حالات العادة كتمانها فان قيل فقد تفرد الاحاد بنقل ما توفرت الدواعي عليه حتى وقع الخلاف فيه كافراده صلى الله عليه وسلم الخ وقرانه وكذخوله الكعبة وصلاته فيها وأنه عليه السلام تسكع ميمونة وهو حرام وأنه دخل مكة عنوة وقبوله شهادة الاعرابي وحده على رؤية الهلال وانفراد الاعرابي بالرؤية حتى لم يشاركه أحد

ترك الاداء ولا في ترك القضاء (والله أعلم) بالصواب وهذا غير وارد لانهم لا يؤمنون في هذه الصورة (١) ثم اعلم أنه قد اشتغل الذمة بالاداء وبقمت بعد انقضاء الوقت فأمر بتفرغها باتيان المثل فالوجوب الذي ثبت في الذمة واحد قطعاً فنقول لا يشترط القدرة لبقاء هذا الاشتغال لانه بقاؤه وجوب سابق قد كان قادرا على تفرغها ولم يفرغ فبقيت مشغولة في النفس الاخير فطوبى بالايصاء لتفرغها والقدرة عليه ثابتة واذا لم تبقى هذه القدرة أيضا بقي في مقابلة هذا الاشتغال والوجوب المغفرة أو الاثم وهذا أمر معقول ولا رد عليه شيء ويتم الدليلان تقرر الاول أن اشتغال الذمة بالاداء باق حين القضاء والامر به أمر بتفرغ ثلاث الذمة ولا يشترط القدرة لهذا الاشتغال وليس هذا الاشتغال من باب التكليف وكذا الثائم كانت ذمته مشغولة حال النوم وتقرر الثاني لو لم يكن في الذمة شيء فلا وجه للتأنيم وهو ظاهر ولا يحتاج الى تخصيص السرعة لا يكلف الله الخ اذ هذا الاشتغال ليس تكليفا وانما يكون لو طوبى مع عدم القدرة بتفرغها * قال بعض المشايخ ان الاداء والقضاء سيان في اشتراط القدرة (٢) والاداء كما يشترط لوجوبها ادعاء عينا القدرة الحقيقية ويكتفي بالمتوهمة فيما يجب الاداء لترتب القضاء كذلك القضاء يشترط القدرة الحقيقية للاتيان بها عينا واذا أخر الى النفس الاخير يكتفي بالقدرة المتوهمة لاحتمال امتداد هذا

(١) في بعض النسخ مانصه وفي الحاشية انما كان التأنيم مشكلا لانه لا تقصير من المكلف في فوت الاداء لانه غير مقدور ولا في القضاء لان التأخير جائز لانه موسع ولا تأنيم بالجائز وهذا يدل على أنه يشكل أيضا للتأنيم عند فقدان القدرة على القضاء بعد وجوده لان المقدمات حارية فيه وحينئذ رد عليه ورود اطاهر أنه لم يكن له التأخير جائزا على هذا الوجه فان التوسعة انما تقتضي جواز التأخير بحيث لا يتأخر عن كل الوقت وههنا وقت القضاء العرفي فاقت في العمر فقد أخر عن كل الوقت فهذا التأخير غير مشروع فيوجب الاثم ثم قال وعلى هذا فالخالف انفسه مال الوجوب عن وجوب الاداء فتأمل وهذا لا يظهر له وجه فانه ان أراد الانفصال في الاداء بان في الجزء الاخير نفس الوجوب لانه لا يتوقف على القدرة دون وجوب الاداء فهذا لا يفيد التأنيم لان التأنيم متوقف على وجوب الاداء وان أراد انفصال الوجوبين في القضاء فهو باطل كما هو ظاهر فافهم (٢) قوله والاداء كما يشترط الخ كذا في الاصل وانظر

فيه وانشقاق القمر ولم ينقله الابن مسعود رضي الله عنه وعدد يسير معه وكان ينبغي أن يراه كل مؤمن وكافر وبإدخاله ونقل
النصارى ومجرات عيسى عليه السلام ولم ينقلوا كلامه في الهند وهو من أعظم العلامات ونقلت الأمة القرآن ولم ينقلوا بقية
معجزات الرسول عليه السلام كنقل القرآن في الشيوخ ونقل الناس أعلام الرسل ولم ينقلوا أعلام شعيب عليه السلام ونقلت
الأمة سور القرآن ولم تنقل المعوذتين نقل غيرهما حتى خالف ابن مسعود رضي الله عنه في كونهما من القرآن وما نعه به البلوى من
المس والمس أيضا فكل هذا انقض على هذه القاعدة والجواب أن أفراد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقرانه ليس مما يجب أن
ينكشف وأن ينادى به رسول الله صلى الله عليه وسلم على الكافة بل لا يطلع عليه الا من أطلع عليه أو على نبيه باخباره إياه نعم ظهر
على الاستفاضة تعلمه الناس الأفراد والمقران جميعا وأما دخوله الكعبة وصلاته فيها فقد يكون ذلك مع نفر يسير ومع واحد
واثنين ولا يقع شائعا كيف ولوقع شائعا لم تتوفر الدواعي على دوام نقله لأنه ليس من أصول الدين ولا من فرائضه ومهماته وأما
دخوله مكة عنوة فقد صرح على الاستفاضة دخوله متسلحا مع الأولوية والاعلام وعمام التمكن والاستيلاء وبذلك الامان لمن دخل دار
أبي سفيان ولمن ألقى سلاحه واعتصم بالكعبة وكل ذلك غير مختلف فيه ولكن استدلل بعض الفقهاء بما روى عنه صلى الله عليه وسلم
أنه ودى قوما قتلهم خالد بن الوليد رضي الله عنه على أنه كان صلحا ووقع مثل هذه الشبهة للأحاد يمكن أن تزال بالنظر وأن يكون
ذلك نبيا خاص عن قوم مخصوصين ولسبب مخصوص وأما أفراد الأعرابي برؤية الهلال فمكن وقد يقع مثل ذلك في زماننا في الليلة
الأولى لخفاء الهلال ودقته فينظره من تحت بصره وتصدق في الطلب برغبته ويقع على موضع الهلال بصره عن معرفة أو اتفاق
وأما انشقاق القمر فهي آية ليلية وقعت والناس نيام غافلون وانما كان في لحظة فزأمن ناطرة النبي صلى الله عليه وسلم من قرش
ونبهه على النظره وما انشق منه الأشعة ثم عاد محييا في لحظة فكهم من انقضاء كوكب وزلزلة وأمور هائلة من ربح وصاغة
بالليل لا يتنبه له الا الأحاد على أن مثل هذا انما يعلمه من قبله انظر إليه فان شق عقب القول والتعدي ومن لم يعلم ذلك
ووقع عليه بصره بما توهم أنه خيال انقشع أو كوكب كان تحت القمر فالتحق القمر عنه أو قطعة محاب سترت قطعة من القمر

النفس لكن لا لأن يجب عليه القضاء عينابل ليرتب عليه الخلف وهو الأيضاء أو الانه بعد الموت وهذا أيضا قريب
مما ذكر والحاصل أن نفس اشتغال بالخدمة لا يشترط له القدرة لبقاء الاشتغال بكل الواجبات وأما طلب ابقائها
تفرغ بالخدمة فيشترط القدرة لاداء كان أو قضاء ابتداء وبقاء هذا هو الذي يقتضيه الفحص فان أرادوا بحقيقة
الحال هذا القدر فكلهم تام والافضل والله أعلم

(الباب الرابع في المحكوم عليه وهو المكلف)

(مسئلة فهم المكلف الخطاب شرط التكليف عندنا) المراد بالفهم نفس التصور لا التصديق والالم يمكن الكافر مكافا
لعدم التصديق وبارز الدور كذا في الحاشية ولزوم الدور لاجل شرعية الحكم فالإيمان موقوف على توجه التكليف وهو
على الإيمان ومن يقول بعقلية وجوب الإيمان لا ينتهض عليه (ووافقنا بعض المجوزين لتكليف المحال) وقيل أكثرهم
وخالف بعض آخرون منهم (لأن التكليف طلب الوقوع منه) أي من المكلف (امتنالا) أي لاجل وقوع الامتنال كما
براه معشر مانعي التكليف بالمحال (أو) طلب الوقوع منه (ابتلاء) أي لاجل الابتلاء بأنه يعزم على الفعل ويشعر ذيله
للامتنال كما راه قائلو التكليف بالمحال (وهو) أي الوقوع امتنالا أو ابتلاء (عن لاشعوره به محال لانه) أي الايقاع امتنالا
وابتلاء (فرع العلم وطلب المحال محال على مامر) وهذا لا ينتهض من فائي التكليف بالمحال لأنه لا يسلم على رأيهم طلب المحال
محال فلا يمكن أن يستدلوا به هذا فالأولى أن يقال ان فائدة التكليف الابتلاء عندهم وهذا امتنع عن لاشعوره فاستحال
التكليف لاستحالة الفائدة فتأمل (قيل اللازم) الضروري (أن التكليف بشرط عدم الفهم محال لافي زمان عدمه) وليس
الفهم محال لافي زمان عدمه فكذا التكليف المشروط به فان أراد أن طلب الوقوع امتنالا أو ابتلاء محال عن لاشعوره بشرط
عدم الشعور فاللازم استحالة التكليف بشرط عدم الشعور والمدعي استحالة في زمانه وان أراد أن طلب الوقوع منه محال
في زمان عدم الشعور فممنوع (أقول) في الجواب (لما ثبت أن العلم من ضروريات حقيقة التكليف) ولوازمه

فلهذا لم يتواتر نقله وأما نقلهم القرآن دون سائر الأعلام فذلك لأمري من أحدهما أن الدواعي لا تتوفر بعد ثبوت النبوة بالقرآن واستقلالها به على نقل ما يقع بعده بحيث تقع المداومة عليه اكتفاء بثبوتها بالقرآن الذي هو أعظم الآيات ولأن غير القرآن انما ظهر في عمر كل واحد مرة واحدة ووربما ظهر بين يدي نفر يسير والقرآن كان يردده طول عمره مرة بعد أخرى ويلقيه على كافة من قصدوا أمرهم بحفظه والتلاوة والعمل بموجبه وأما المعوذتان فقد ثبت نقلهما شائعا من القرآن كسائر السور وابن مسعود رضي الله عنه لم يذكر كونهما من القرآن لكن أنكر إثباتهما في المصحف واثبت الحمد أيضا لأنه كانت السنة عنده أن لا يثبت إلا ما أمر النبي صلى الله عليه وسلم بآبائه وكتبته ولما لم يحجده كتب ذلك ولا سمع أمر به أنكره وهذا تأويل وليس بجدا لكونه قرآنا ولو محذوفاً لكان فسقاً عظيماً لا يضاف إلى مثله ولا إلى أحد من الصحابة وأما ترك النصارى نقل كلام عيسى عليه السلام في المهدة فعلة لم يتكلم إلا بحضرة نفر يسير ومرة واحدة تبرئة من عيسى عليه السلام عما نسبوا إليه فلم ينتشر ذلك ولم يحصل العلم بقول من سمع ذلك منهم فاندرس فيما بينهم وأما شيعب ومن يجري مجراه من الرسل عليهم السلام فلم يكن لهم شريعة ينفردون بها بل كانوا يدعون إلى شريعة من قبلهم فلم تتوفر الدواعي على نقل معجزاتهم اذ لم يكن لهم معجزات ظاهرة لكن ثبت صدقهم بالنص والتوقيف من نبي ذي معجزة وأما الخبر عن المس والمس للذكر وما تعبه الباقى فيجوز أن يخبر به الرسول عليه السلام عدداً يسيراً ثم ينقلونه آحاداً ولا يستفيض وليس ذلك مما يعظم في الصدور وتوفر الدواعي على التحدث به دائماً القسم الثالث ما لا يعلم صدقه ولا كذبه فيجب التوقف فيه وهو جملة الأخبار الواردة في أحكام الشرع والعبادات مما عدا القسمين المذكورين وهو كل خبر لم يعرف صدقه ولا كذبه فان قيل عدم قيام الدليل على صدقه يدل على كذبه اذ لو كان صدقاً لما أخلانا الله تعالى عن دليل على صدقه قلنا ولم يستحيل أن يخيلنا عن دليل قاطع على صدقه ولو قلب هذا قيل يعلم صدقه لانه لو كان كذباً لما أخلانا الله تعالى عن دليل قاطع على كذبه لكان مقاماً لهذا الكلام وديف يجوز ذلك ويلزم منه أن يقطع

(ضرورة تصور الامتثال أو الابتلاء) الذين هم افعرا العلم والشعور (فوجوده بدون) أى وجود التكليف بدون الشعور (محال) لانه وجود المشروط بدون الشرط (والمحال محال في جميع الاوقات) فالتكليف بدون الشعور محال في وقت عدم الشعور فيتم المطالب (واستدل لوصح) تكليف الغافل (لصح تكليف البهائم اذ لا مانع يتخيل فيه الاعداء الفهم وهو لا يمنع) على هذا التقدير فهم ماسيان (قبل) لانسلم أنه لا مانع يتخيل الاعداء الفهم (بل لعل المانع عدم استعداد الفهم ولا نزاع في اشتراطه) وهذا غير وافي لقضاء الضرورة أن الانسان لا يدخل لها في الباب الوجود الفهم فالانسان الغير الفهم والبهيمة (أقول) لا يصح أنه لا نزاع في اشتراطه (بل فيه نزاع أيضاً فان المنازعين) في اشتراط الفهم (هم المحوزون للتكليف بالمحال) لا غيرهم وتكليف من لا استعداد له ليس بأبعد من التكليف بالمحال هذا وهو غير وافي وان هذا القدر لا يكفي في ثبوت النزاع بل لا بد من النقل فان طفر فلا دخل لكونهم محيزين والافلا وجهه (بل الحق) في المنع (على رأيهم منع بطلان التالي فان تكليف البهيمة بشئ ليس بأبعد من تكليف الانسان بالجمع بين النقيضين) واذ قد أجازوا هذا فلا يجوز ذلك وأما على ما هو الحق في الواقع فلا مبالغ في المنع فان بطلان التالي ضروري وجميع عليه على ما نقلوا أنه لا نزاع فيه (على أن عدم استعداد) أى الفهم (في البهيمة مع تماثل الجواهر) كلها انساناً كانت أو بهيمة لان كلها مؤلفة من جواهر فردة لا غير والروح أيضاً جسم مؤلف منها عند أكثرهم لعدم ثبوت المجردات فلا تصور من جهة القائل (و) مع (أن كل شئ يتخلقه الله تعالى اختياراً) والله قادر على كل شئ فهو قادر على اعطاء البهيمة الفهم فيها استعداد الفهم أيضاً فلا وجه لادعاء مانع عدم الفهم فيها (محال تأمل فتأمل) فيه إشارة إلى أنه يمكن أن يكون المنفى الاستعداد العادى وفي البهيمة الاستعداد العادى غير مسلم هذا المحوزون تكليف الغافل (قالوا أولاً كلف السكران حيث اعتبر طلاقة وإيلاؤه) وهو غافل فصح تكليفه بل وقع (قلنا) لانسلم اعتبار الطلاق تكليف بل (هو من ربط المسببات بأسبابها) فانه اذا صدر سبب الطلاق من السكران وقع جبراً وصارت الزوجة أجنبية (كالصوم) يجب في الذمة جبراً (شهود الشهر) وان لم يكن مكلفاً بالاداء كالحائض

(١) قوله سواء سياتى كذا في النسخ ولعلهما نسختان جمع النسخ بينهما كتبه مصححه

بكذب كل شاهد لا يقطع بصدقه وكفر كل قاض ومفت وخوره اذالم يعلم اسلامه وورعه بقاطع وكذا كل قياس ودليل في الشرع لا يقطع بصحته فليقطع بطلانه وهذا بخلاف التحدي بالنبوة اذالم تظهر مجة فانا نقطع بكذبه لان النبي صلى الله عليه وسلم هو الذي كلفنا تصديقه وتصديقه بغير دليل محال وتكليف المحال محال فيه علمنا انالم تكلف تصديقه فلم يكن رسولا ينقطع اما خبر الواحد وشهادة الاثنين فلم يتعبد فيه بالتصديق بل بالعمل عند ظن الصدق والظن حاصل والعمل ممكن ونحن مصبون وان كان هو كاذبا ولو علمنا بقول شاهد واحد فنحن مخطئون وان كان هو صادقا فان قيل انما وجب اقامة المجة لعرف صدقه فنتبعه فيما يشريه فليجب عليه ازالة الشك فيما يبلغ من الشرع بالمشافهة والاشاعة الى حد التواتر ليحصل العلم في حق من لم يشافه به قلنا استحالة في أن يقسم الشارع شرعه الى ما يتعبد فيه بالعلم والعمل فيجب فيه ما ذكرتموه الى ما يتعبد فيه بالعمل دون العلم فيكون فرض من يسمع من الرسول العلم والعمل جميعا وفرض من غاب العمل دون العلم ويكون العمل متوطا بظن الصدق في الخبر وان كان هو كاذبا عند الله تعالى وكذا الظن الحاصل من قياس وقول شاهد وبين المدعى عليه أو بين المدعى منع النكول فلا تحيل شيئا من ذلك

(القسم الثاني من هذا الاصل في اخبار الآحاد) وفيه أبواب (الباب الاول) في اثبات التعبد به مع قصوره عن افادة العلم وفيه أربع مسائل (مسئلة) اعلم اننا نريد بخبر الواحد في هذا المقام ما لا ينتهي من الاخبار الى حد التواتر المفيد للعلم فما نقله جياعة من خمسة أو ستة مثله وخبر الواحد وأما قول الرسول عليه السلام مما علم صحته فلا يسمى خبر الواحد وإذا عرفت هذا فنقول خبر الواحد لا يفيد العلم وهو معلوم بالضرورة فانا لا نصدق بكل ما نسمع ولو صدقنا وقد رآنا عارض خبرين فكيف نصدق بالضدين وما حدى عن المحدثين من أن ذلك يوجب العلم فلهم أرادوا أنه يفيد العلم بوجوب العمل اذ يسمى الظن علما ولهذا قال بعضهم يورث العلم الظاهر والعلم ليس له ظاهر وباطن وانما هو الظن ولا تمسك لهم في قوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات وانه أراد الظاهر لان المراد به العلم الحقيقي بكلمة الشهادة التي هي ظاهر الايمان دون الباطن الذي يكلف به والايمان بالاسان

لكن على هذا يجب أن لا يكلف بالكف عنهم فلو وطئهم لم يأثم ثم قال مطلع الاسرار الالهية لا بأس بالتزام ذلك فانه كالتزام عند العلم بالخبر الا أن السكر محرم أفضى الى القبيح فيؤخذ به بخلاف النوم (أقول بشكل بصحة اسلامه) ليس الاشكال فيه من جهة انه لو صح منه كان آتيا للفرض فيصير مكلفا كيف وانه يجوز أن يكون حاله كحال الصبي يصح اسلامه مع عدم الوجوب عليه بل لان الاسلام اعتقاد وقرار والاعتقاد لا يتصور منه فانه فرع العقل الا أن يقال يصح الاسلام من السكران الذي له نوع من العقل قضاء وديانة والذي لا عقل له يصح قضاء فقط وليس في الاقرار اشكال وهو ممكن منه فتأمل (والحق) في الجواب (أن السكران من محترم) ليس مكلفا حقيقة بمعنى أنه مطلوب منه شيء بل (مكلف زجرا) بمعنى أنه يجازى مثل جزاء الصالح لا بسبب الزجر (فتصح عباراته من الطلاق والعناق وغيرهما) ويرتب أحكامهما من فرقة الزوجة وحرية العبد وغيرهما ويؤخذ بنزله العبادات الواجبة (فيلزمه الاحكام) كالمهادنوية وأخرى والسرفية أنه انما يأتي ما يأتي من فعل محرم فعليه باختياره وكان يمكن أن لا يرتكبه فلا يأتي بهذه القبائح والقبائح كلها باختياره حكما فسقط ما قيل انه لا وجه للتكليف ولو زجرا لانه ان كان ذا عقل يسير فهو فاهم للخطاب فتكليفه كتكليف الصالح والافلا وجه للتكليف لانه والميت والمجنون سواء (الا الردة لعدم القصد) للسكران والردة عبارة عن الاعتقاد الفاسد فلا يتأتى من لا قصد له (فكان لزوم) لها (لا التزام) لها ولزوم الكفر ليس كفرا بل التزاما وانما اعتبرنا القصد في ثبوت الردة دون الاسلام (ترجيحا لحساب الاسلام) فانه به ولو لا يعلى فيثبت شبهة ولا يرتفع شبهة والحق أن هذا في القضاء فقط (و) قالوا (ثانيا) قال الله تعالى لا تقر بوا الصلاة) وأنتم سكارى (الآية فكلفوا حال السكر بالترك) للصلاة وهو حال عدم الشعور (أقول) لانتم احوال عدم الشعور (بل فيه دليل على أن السكر لا يتأتى فهم الخطاب في الجملة كما يقتضيه حده باختلاط الكلام والذهيان) وظهر أنه في هذه الحالة تساعر البتة فان قلت قد اعتبر الامام الهمام في حد السكر عدم التمييز بين السماء والارض ولا شعور في هذه الحال أصلا جاب بقوله (واعتبار أبي حنيفة) رحمه الله (عدم التمييز في الحد) للسكر (الموجب لعدم احتياط) منه لانه حقيقة عنده وانما احتياط فيه لا أمر الحد أهم (لان مباهة على الدرة) ونحن مأمورون بان ندركه بأحداث الشبهات فاعتبر درجته الشديدة فان الضعيف

يسمى ايماناً بجاز ولا تملك لهم في قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وأن الخبر لم يفد العلم لما جاز العمل به لان المراد بالآية منع الشاهد عن جزم الشهادة الا بما يتحقق وأما العمل بخبر الواحد فمعلوم قطعاً كالحكم بشهادة اثنين أو عشرين المدعى مع نكول المدعى عليه الصدق والظن حاصل قطعاً ووجوب العمل عنده معلوم قطعاً كالحكم بشهادة اثنين أو عشرين المدعى مع نكول المدعى عليه (مسئلة) أنكر منكرين جواز التعبد بخبر الواحد عقلاً فضلاً عن وقوعه سمعاً فيقال لهم من أين عرفتم استحالة أبا الضرورة ونحن نختلصكم فيه ولا نزاع في الضرورة أو بدليل ولا سبيل لهم إلى اثباته لانه لو كان محالاً لكان يستحيل إبطاله أو لمفسدة تتولد منه ولا يستحيل إبطاله ولا التفات إلى المفسدة ولا نسلم أيضاً أن التفاتنا إليها فلا بد من بيان وجه المفسدة فان قيل وجه المفسدة أن يروى الواحد خبراً في سفك دم أو في استعمال بضع أو بما يكذب فيظن أن سفك الدم هو باهر الله تعالى ولا يكون باهره فكيف يجوز الهجوم بالجهل ومن شككنا في إباحة بضعه وسفك دمه فلا يجوز الهجوم عليه بالشك فيبقي من الشارع حواله انطلق على الجهل واقتحام الباطل بالتوهم بل إذا أمر الله تعالى باهر فليعزنا أمره لنكون على بصيرة أما متشاكرون أو مخالفون والجواب أن هذا السؤال ان صدر عن ينكر الشرائع فنقول له أي استحالة في أن يقول الله تعالى لعباده إذا طار بكم طائر وطنتموه غراً بافقد أوجب عليكم كذا وكذا وجعلت ظنكم علامة وجوب العمل كجعلت زوال الشمس علامة وجوب الصلاة فيكون نفس الظن علامة الوجوب والظن مدرك بالحس وجوده فيكون الوجوب معلوماً في أي الوجوب عند الظن فقد امثل قطعاً وأصاب فإذا جاز أن يجعل الزوال أو ظن كونه غراً بعلامة فلا يجوز أن يجعل ظنه علامة ويقال له إذا ظننت صدق الراوي والشاهد والمخالف فالحكم به واستمتعداً بغيره صدقه ولكن بالعمل عند ظن صدقه وأنت مصيب وممثل صدق أو كذب ولست متعبداً بالعمل بصدقه ولكن بالعمل عند ظنك الذي تحسه من نفسك وهذا ما تقدمه في القياس وخبر الواحد والحكم بالشاهد واليمين وغير ذلك وأما إذا صدر هذا من مقرر بالشرع فلا يمكن منه لانه تعبد بالعمل بالشهادة والحكم والفتوى ومعانية الكعبة وخبر الرسول صلى الله عليه وسلم فهذه خمسة ثم الشهادة قد يقطع بها كشهادة الرسول صلى الله

فاصر من وجه فان قلت اذا كان السكران فاهماً فامعنى قوله حتى تعلموا ما تقولون قال (ومعنى حتى تعلموا) ماتقولون (حتى تفقهوا) ماتقولون (وهذا) الذي ذكرنا (لاتأويل فيه) فان العلم في اللغة اليقين الواقعي لا غير الاجازة وفي بعض النسخ وهذا تأويل ولا يظهر له وجه ولعله من سهو النسخ: الآن يريد أن هذا تأويل لا تفسير فانه بالرأى حرام (والقوم التزموا) التأويل (بانه منهي عن السكر) لاعتن الصلاة في حال السكر فالمعنى لا تسكر واحتي تصلا حال السكر (كقولهم لا تبت وأنت ظالم أي لا تظلم فتبطل ظالمهاذا) فان قلت لا يساعده شأن النزول فان الخبر بعد نزول هذه الآية بقيت مباحة كالفصل في التفاسير قلت المعنى نهى عن السكر وقت الصلاة أي لا تسكر واوقت الصلاة فمساوون وأنتم سكارى ووقع في تلك القصة فتركوا وقت الصلاة وما بقيت بعد نزول هذه الآية مباحة الا في أوقات غير أوقات الصلاة فتدبر ﴿مسئلة المعلوم مكلف خلافا للمعتزلة﴾ ولما كان المتبادر منه انه مكلف مخبراً وهو ينافي عدم تناول الخطاب شفاهاً فسر به بقوله (والمراد منه التعلق العقلي) أي التعلق بشرط وجودهم على صفة التكليف (لا التجيزي) الشفاهي قيل الاشعرية يتفصون بهذا عمارد عليهم اذا كان المعلوم مكلفاً للناسم أجدر بان يكون مكلفاً ويرد عليهم أن المعلوم هل يجب عليه شيء أولاً وان شئت قلت هل مأمور أم لا فعلى الاول كيف لا يجب على الناسم وكيف أمكن لكم الاستدلال عليه بجواز الترك فان المعلوم تارك من غير مؤاخذه مع القول بالوجوب عليه وعلى الثاني فالوجوب حادث فكذلك الإيجاب لانه متقدمه فلا تكليف أزلي وأيضاً التعلق داخل في حقيقة التكليف واذا تعلق في العدم فلا تكليف وأما نحن فلا يرد علينا لاننا نحوز تعلق الأمر بالمعذور والایجاب من غير تحقق الوجوب وبالعكس أما الإيجاب من غير وجوب ففي المعلوم وأما العكس فالوجوبات السابقة على الشرع كما روى عن الامام الهمام أبي حنيفة هذه الكلام بعض الاخبار الذي يعقد الناظر بالاعتقاد صاحب المحكم رحمه الله قال مطلع الاسرار الالهية لا خلاف بيننا وبين الاشعرية أصلاً فان معنى تجوزهم التكليف بالمعذور أنه بحيث لو وجد بشرط التكليف اتعلق به الحكم وبهذا المعنى الناسم أيضاً مكلف عندهم ونحن لا نشكر ذلك فان أراد هذا الخبر في التشقيق الوجوب الشفاهي بخبر أنه ليس يجب على المعلوم ولا يلزم منه انتفاء الإيجاب ولا يقتضي الإيجاب ذلك فان التغير الذي يمتنع بجوزاً انتفاء أحدهما

عليه وسلم وشهادة خزيمة بن ثابت حين صدقه رسول الله صلى الله عليه وسلم وشهادة موسى وهرون والانبياء صلوات الله عليهم وقد
يظن ذلك كشهادة غيرهم ثم ألحق الظنون بالمقطوع به في وجوب العمل وكذلك فتوى النبي صلى الله عليه وسلم وحكمه مقطوع
به وفتوى سائر الأئمة وحكم سائر القضاة منطون وألحق بالعلوم والكعبة تعلم قطعاً بالعيان وظن بالاجتهاد وغد الظن يجب
العمل كما يجب عند المشاهدة فكذلك خبر الرسول صلى الله عليه وسلم يجب العمل به عند التواتر فلم يستحيل أن يلحق الظنون
بالعلوم في وجوب العمل خاصة ومن أراد أن يفرق بين هذه الخسة في مفسدة أو مصلحة لم يتمكن منه أصلاً فان قيل فهل يجوز
التعبد بالعمل بخبر الفاسق قلنا قال قوم يجوز بشرط ظن الصدق وهذا الشرط عندنا فاسد بل كما يجوز أن تجعل حركة القلأ
علامة التعبد بالصلاة فحركة لسان الفاسق يجوز أن تجعل علامة فتكليف العمل عند وجود الخبر شيء وكون الخبر صدقاً أو كذباً
شيء آخر (مسئلة) ذهب قوم إلى أن العقل يدل على وجوب العمل بخبر الواحد دون الأدلة السمعية واستدلوا
عليه بدليلين أحدهما أن المفتي إذا لم يجد دليلاً قاطعاً من كتاب أو إجماع أو سنة متواترة وجد خبر الواحد فلم يحكم به لتعطلت
الأحكام ولأن النبي صلى الله عليه وسلم إذا كان معوناً إلى أهل العصر يحتاج إلى انفاذ الرسل إلا بقدر على مشافهة الجميع ولا
اشاعة جميع أحكامه على التواتر إلى كل أحد إذ لو أنفذ عدد التواتر إلى كل قطر لم يف بذلك أهل مدينته وهذا ضعيف لأن المفتي
إذا فقد الأدلة القاطعة يرجع إلى البراءة الأصلية والاستصحاب كإلو فقد خبر الواحد أيضاً وأما الرسول صلى الله عليه وسلم
فليقتصر على من يقدر على تبليغه فن الناس في الجزائر من لم يبلغه الشرع فلا يكلفه فليس تكليف الجميع واجباً نعم
لوتعبدني بأن يكلف جميع الخلق ولا يخفى واقعة عن حكم الله تعالى ولا شخصاً عن التكليف فربما يكون الاكتفاء بخبر الواحد
ضرورة في حقه والدليل الثاني أنهم قالوا صدق الراوي يمكن فلو لم نعمل بخبر الواحد لكان قدرتنا أمر الله تعالى وأمر رسوله
صلى الله عليه وسلم فلا احتياط والحزم في العمل وهو باطل من ثلاثة أوجه أحدها أن كذبه ممكن فربما يكون عملنا بخلاف
الواجب الثاني أنه كان يجب العمل بخبر الكافر والفاسق لأن صدقه ممكن الثالث هو أن براءة الذمة معلومة بالعقل والنفي

مع بقاء الآخر كيف والوجوب عندهم هو معنى أفعال مأخوذة من التعلق بالأمور ولما لم يكن في العدم تعلق لم يكن هناك وجوب
وأما الإيجاب فعني أفعال من حيث هو قائم بالأمر وهذا القيام حاصل أبداً وأزلاً وأما الوجوب والإيجاب اللذان هما اعتباريان
وبينهما مطاوعة فكلاهما منتفیان في الازل عندهم وإن أراد الوجوب العقلي نختار أن المعدوم في الازل يجب عليه الأمور
وجوباً عقلياً لا مخيراً ولا انظهر أن يقال الوجوب والإيجاب العقليان ثابتان في الازل ولا استعماله وكذلك حال النائم والمختران ليسا
في الازل كيف والمعتبر في الإيجاب المخير التعلق المخير فلا يتحقق الا عند وجود المكلف قوله وأيضاً الخ فقد مر الجواب عنه
بوجهين ثم قال مطلع الاسرار الإلهية وأما الوجوب السابق على الشرع فذهب مشايخنا الكرام كالشيخ الإمام علم الهدى
أبي منصور الماتريدي رضي الله عنه أنكن حاصلها أن الأحكام مدركة قبل ورود الشرع ولا يلزم منه أن تكون بلا أمر كيف
والأمر قائم بذاته تعالى ورد الشرع به أم لا وإنما الشرع كاشف فكذلك العقل عندنا كاشف عن الأوامر في بعض الأحكام فتدبر
(لناوالا) يكن المعدوم مكلفاً (لم يكن التكليف أزلياً لتوقفه على التعلق) ولو عقلياً وأذ لم يكن المعدوم مكلفاً لم يلق به في
الازل ولا موجود فيه حتى يتعلق به (و) التالي باطل بل (هو أزلي لان كلامه تعالى أزلي) لان كلامه صفة له تعالى فيكون
قائماً به فيستحيل حدوثة (لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وفيه ما فيه) لانه لا يتم على المعتزلة قائمهم يقولون انه ليس صفة
قائمة به سبحانه بل الله تعالى متكلم بكلام قائم بجسم قالوا ليس هذا من قبيل الاتصاف بالمستق من غير قيام المبدأ فان المشكك
مشتق من المتكلم وهو خلق الكلام والخلق صفة تعالى ولا يلزم منه كون الكلام صفة ولانه لا يتم على الكرامية القائلين
بقيام الحوادث بذاته تعالى كذا في الحاشية ولا يخفى على المستيقظ بان مخالفة الحقاء لانصر التامية كيف ومسئلة كون
الكلام صفة له تعالى غير مخالفة قطعية لأوجه الرب والارتباب فيه ألا ترى كيف قال الإمام أبو حنيفة من قال بخلق القرآن
فهو كافر قالوا وهو من الكفران لا من الكفر وكيف صبر الإمام أحمد على أنباء التعذبات ولم يجرح خلافتها على اللسان فضلاً
عن الإنكار وانظر إلى ما قال الإمام الشيخ داود الطائفي عند حلول هذه الحادثة قام أحمد مقام الانبياء وسئل الإمام الهمام جعفر
ابن محمد الصادق كرم الله وجهه ووجوه بانه الكرام عن القرآن هل هو خالق أو مخلوق فأجاب القرآن كلام الله غير مخلوق

الاصلي فلا ترفع بالوهم وقد استبدل به قوم في نفي خبر الواحد وهو وان كان فاسدا فهو أقوم من قوله ان الصدق اذا كان ممكنا بحب العمل به (مسئلة) الصحيح الذي ذهب اليه الجاهير من سلف الامة من الصحابة والتابعين والفقهاء والمتكلمين أنه لا يستحيل التعبد بخبر الواحد عقلا ولا يجب التعبد به عقلا وأن التعبد به واقع سمعا وقال جاهير القدرية ومن تابعهم من أهل الظاهر كقاساني بتعريم العمل به سمعا ويدل على بطلان مذهبهم مسلكتان قاطعتان أحدهما إجماع الصحابة على قبول خبر الواحد والثاني تواتر الخبر بانفاذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الولاية والرسول الى البلاد وتكليفه اياهم تصديقهم فيما نقلوه من الشرع ونحن نقرر هذين المسلكين (المسلكت الاولى) ما تواتر واشتهر من عمل الصحابة بخبر الواحد في وقائع شتى لا تنحصر وان لم تتواتر أحادها فيحصل العلم بحجج وعما ونحن نشير الى بعضها فها ما روى عن عمر رضي الله عنه في وقائع كثيرة من ذلك قصة الجنين وقسامه في ذلك يقول اذكر الله امرأ سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا في الجنين فقام اليه جمل بن مالك بن النابغة وقال كتبت بين جارتين يعني ضربت احدهما الاخرى بسوط فالتقت جنينا ميتا فقضى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم بغرة عبد أو وليدة فقال عمر لم نسمع هذا القضي نافية بغير هذا ألى لم نقض بالقرعة أصلا وقد انفصل الجنين ميتا للسك في أصل حياته ومن ذلك أنه كان رضي الله عنه لا يرى توريث المرأة من دية زوجها فلما أخبره الضحالة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب اليه أن يورث امرأه أشيم الضبابي من دية رجع الى ذلك ومن ذلك ما أظا هرت به الاخبار عنه في قصة المجوس أنه قال ما أدرى ما الذي أصنع في أمرهم وقال أنشد الله امرأ سمع منهم شيئا الأرفعه السناق قال عبد الرحمن ابن عوف أشهد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول سنوهم سنة أهل الكتاب فأخذ الخبرية منهم وأقرهم على دينهم ومنها ما ظهر منه ومن عثمان رضي الله عنهما وجاهير الصحابة رضي الله عنهم من الرجوع عن سقوط فرض الغسل من التقاء الختانين بخبر عائشة رضي الله عنها وقولها فاعت ذلك أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاعتسلنا ومن ذلك ما صرح عن عثمان رضي الله عنه أنه قضى في السكي بخبر فريرة بنت مالك بعد أن أرسل اليها وسألها ومنها ما ظهر من علي رضي الله عنه من قبوله خبر الواحد

وبالجملة مسئلة عدم خلق القرآن وكونه صفة قديمة تجمع عليه إجماعا قاطعا لا يضر بخالفة الجماع فيه وكذا لا يضر بخالفة الكرامية في امتناع قيام الحوادث به تعالى فتدبر ثم بقي ههنا سؤال هو أن اللازم من الدليل كون الكلام النفسي هو الذي يكون تعلقه عقليا ويكون التكليف بعد وجودهم تخيرا فلا يكون مدلول الكلام اللفظي الذي يتجه التكليف به تخيرا وقد صرحوا بكونه مدلوله كذا في الحاشية ولا يذهب عليك أن معنى التعلق العقلي تعلق معلق بوجود المكلف بصفة التكليف فكان في الازل طلبا معلقا به فاذا وجد المكلف بصفة التكليف فقد تجوز الطلب الذي كان معلقا فان التعليق بالامر المحقق تخيرا وهذا الطلب المحقق قالوا مدلول اللفظي وأما إحقاق الحق فسنذكر نبذاته في الاصول فانتظر فانه يظهر لك أن اللفظي له نوع من الاتحاد مع النفسي ولا ينافي ذلك الاقتراح بحسب التعليق والتعلق فتدبر المعتزلة (قالوا) لو كان التكليف قديما يلزم أمر ونهي من غير متعلق موجود) اذ قدم الامر ولا أمور (وذلك سفة وعيب) وهذا لازم عليهم في الكلام اللفظي أيضا فانه قد صرح في الخبر الصحيح السابق في صحيح مسلم وغيره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كتب في التوراة قبل أن يخلق آدم بأربعين سنة فعصى آدم به فغوى وهذا خبر من غير متعلق وهو كذب فها هو جوابكم فهو جوابنا (قلنا انما يلزم ذلك) أي السفة والعيب (لو كان الطلب في الازل تخيرا) ولا نقول به (أما لو كان ممن سيكون) معلقا على وجوده مع صفة التكليف (فلا) يلزم (كأمر الرسول) صلوات الله عليه وآله وأصحابه أجمعين (في حقنا وبذلك اندفع ما قيل) أنه لا يصح تعلق التكليف بالعدم كيف لا (ان تحقق التعلق بدون المتعلق يمنع ضرورة أن الاضافة لا تتحقق بدون المضاف اليه) والتعلق اضافة بين الأمر والمأمور (وذلك) الاندفاع (لان الامتناع) المذكور (في التعلق التخييري) وأما العقلي فلا يحتاج الى تحقق المضاف اليه اذ ليس تعلقا متحققا بالفعل (فيكفي له العلم فتدبر) فانه جلي وينكر (قيل) في الجواب (السفة والعيب من صفات الافعال) ولا يتصف بهما التكليف (والكلام النفسي من الصفات) دون الافعال (فلا يتصف بهما) فلزوم السفة والعيب ممنوع (أقول) لازل يتصف بهما بعض الصفات أيضا كيف لا (والامر طلب والطلب يتصف بهما إجماعا اعلم أن عبد الله بن سعيد القطان (من الاشاعة) أي من أهل السنة والجماعة وكان مقدما على الأشعرى (ذهب مستخلصا عن) هذا (الزوم) لزوم

واستظهره بالبين حتى قال في الخبر المشهور كنت اذا سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثا تنفعني الله به ما شئته واذا حدثني غيره اهلقتة فاذا حلف صدقته وحديثي أبو بكر وصدق أبو بكر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من عبد يصيب ذنبا الحديث فكان يحلف بالخبر لا تنهه بالكذب ولكن للاحتياط في سياق الحديث على وجهه والخبر زمن تغيير لفظه نقلا بالنهي وثلاية قدم على الرواية بالظن بل عند السماع المحقق ومنها ما روى عن زيد بن ثابت رضي الله عنه انه كان يرى ان الحائض لا يجوز لها أن تصدر حتى يكون آخر عهدا الطواف بالبيت وأنكر على ابن عباس خلافة في ذلك فقبل له ان ابن عباس سأل فلانة الانصارية هل أمرها رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك فأخبرته فراجع زيد بن ثابت يطعن ويقول لان ابن عباس ما أزال الا قد صدقت ورجع الى موافقة بخبر الانصارية ومنها ما روى عن أنس رضي الله عنه أنه قال كنت أسقى أبا عبيدة وأبا طلحة وأبي بن كعب شرا بامن فضج عراذنا أنا أت فقال ان الخبر قد حرم فقال أبو طلحة قم يا أنس الى هذه الجرافا كسرهما فقامت الى مهراس لنا فصر بهما بأسفله حتى تكسرت ومنها ما اشترى من عمل أهل قباعة التحول عن القبلة بخبر الواحد وانهم أتاهم أت فأخبرهم بنسخ القبلة فالتحقوا الى الكعبة بخبره ومنها ما ظهر من ابن عباس رضي الله عنه وقد قيل ان فلانا رجلا من المسلمين يزعم ان موسى صاحب الخضر ليس بموسى بنى اسرائيل عليه السلام فقال ابن عباس كذب عدو الله أخبرني أبي بن كعب قال قال خطيبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم ذكر موسى والخضر بشي يدل على ان موسى صاحب الخضر هو موسى بنى اسرائيل فتجاوز ابن عباس العمل بخبر الواحد وبادر الى التكذيب بأصله والقطع بذلك لاجل خبر أبي بن كعب ومنها أيضا ما روى عن أبي الدرداء انه لما باع معاوية شيئا من أنيسة الذهب والورق بأكثر من وزنه فقال له أبو الدرداء سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن ذلك فقال له معاوية اني لا أرى بذلك بأسا فقال أبو الدرداء من يعذرني من معاوية أخبره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ويخبرني عن رأيه لا بأسا كذلك بارض أبدا ومنها ما اشترى عن جبهة منهم في أخبار لا تخصي الرجوع الى عائشة وأم سلمة وميمونة وحفصة رضوان الله عليهم والى فاطمة بنت أسد وقلانة وقلانة ممن لا يحصى كثرة والى زيد وأسامة بن زيد

السفة والعبث (الى ان كلامه) تعالى (ليس في الازل أمرا أو نهيا أو غيرهما) من الاخبار والاستفهام بل يتعطف به هذه فيما لا يزال بعد حدوث العلاقات والملاقات (بل القديم هو الامر المشترك) بينهما (والاقسام حادثة) وقد رأيت في كتب بعض المحدثين أنهم حكوا يكون هذا الرأي مختارا (وأورد عليه أن هذه) الاشياء من الامر والنهي وغيرها (أنواع) للكلام (ويستحيل وجود الجنس الا في ضمن نوع ما) فلا يتصور قدم المشترك (وأجاب) عبد الله بن سعيد (بتبع أنها أنواع بل) انها (عوارض بحسب) عروض (التعلق) وهو حادث (ويجوز خلو عنه) وكان في الازل غير متعلق فلا يكون فيه أمرا ونهيا ويمكن الاستناد بان كلامه تعالى واحد معين فلا يكون جنسا صادقا على الحقائق المختلفة (أقول) هذا الجواب غير تام فاناسلنا أنهم اليست أنواعا لكن لاشك في أنها أقسام و (وجود المقسم بدون) وجود (قسم ما محال وان كان التقسيم باعتبار العوارض) واذا قد قال بوجود المقسم بدون هذه العوارض (فلزم عليه القول بوجود قسم ما بدون هذه العوارض وهو) باطل (لا يعقل مع أنه) يلزم خلاف الفرض اذ (قال ان القديم هو المشترك) هذا خلف فتدبر اعلم ان كلامه تعالى واحد ازل لا اختلاف فيه في ذاته ولا انقسام بل انما يتعدد وينقسم بتعدد العلاقات وبما قال القطان انه ليس في الازل تعلق فلا تعدد ولا انقسام نعم هو صالح لان يتعدد فيما لا يزال بعروض العلاقات المتعددة نعم لو كان كليا صادقا على الكثير لا يمكن وجوده بدون قسم ما وهذا ظاهر جدا فحينئذ قوله وجود المقسم بدون قسم ما محال مطلقا ممنوع وان خصص بالمقسم الكل في غير نافع ولعل هذا هو معنى ما في الحاشية أنه فرق بين التقسيم بالعوارض وبينه بعد عروض العوارض وههنا التقسيم من القبيل الثاني وعروض العوارض فيما لا يزال فوجود المقسم بدون الاقسام فيما لا يزال محال لكن الحق أن المعنى المقصود فيه التخاطب لا يعقل وجوده بدون قسم ما ولا يخفى أن قصد التخاطب بالفعل البتة يستدعي وجود الاقسام وأما قصد التخاطب فيما سيكون فلا يستدعي التحقق الاقسام فيه والسرفيه أن التخاطب لا يكون الا في التعلق التخيري فلا تعلق في الازل الا بمعنى صحة الافادة لا غير وهو لا يستدعي الاقسام بالفعل ولك أن تقول أنه سبحانه وتعالى يعلم في الازل المكلفين باعيانهم وأنهم في وقت وجودهم بشرائط التكليف ما مأمورون بكذا ومنعون عن كذا ولا يعلم وعلى الثاني يلزم أن لا يتحقق التكليف فيما لا يزال

وغيرهم من الصحابة رضوان الله عليهم من الرجال والنساء والعبيد والموالي وعلى ذلك جرت سنة التابعين بعدهم حتى قال الشافعي رحمه الله وجدنا على بن الحسين رضي الله عنه يعول على أخبار الآحاد وكذلك محمد بن علي وجبير بن مطعم ونافع بن جبير وخارجة بن زيد وأبوسيلة بن عبد الرحمن وسليمان بن يسار وعطاء بن يسار وكذلك كان حال طاوس وعطاء ومجاهد وكان سعيد بن المسيب يقول أخبرني أبوسعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم في الصرف فيثبت حديثه سنة ويقول حدثني أبوهريرة وعروة بن الزبير يقول حدثني عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى أن الخراج بالضممان ويعترض بذلك على قضية عمر بن عبد العزيز فينقض عمر قضاءه لأجل ذلك وكذلك ميسرة بالين ومكحول بالشام وعلى ذلك كان فقهاء المصرة كالحسن وابن سيرين وفقهاء الكوفة وتابعوهم كعلقة والأسود والشعبي ومسرور وعليه جرى من بعدهم من الفقهاء ولم يشكروا عليهم أحد في عصر ولو كان تكثير لنقل ولوجب في مستقر العادة اشتباهه وتوفر الدواعي على نقله كما توفرت على نقل العمل به فقد ثبت أن ذلك مجمع عليه من السلف وإنما الخلاف حدث بعدهم فإن قيل لعلهم عاينوا بها مع قرائن أو بأخبار آخر صاحبها أو ظواهر ومقاييس وأسباب قارئها لا بمجرد هذه الأخبار كما زعمت كما قلتم عليهم العموم وصيغة الأمر والنهي ليس نصوصا يحاكيهم على أمهم عاينوا بمجرد هابل بها مع قرائن قارئها قلنا لا نهمل نقل عنهم لفظ أنما علمنا مجرد الصيغة من أمر ونهي وعموم وقد قالوا ههنا لولا هذا القضية بغير هذا وصرح ابن عمر رضي الله عنهما برجوعهم عن المخاربة بخبر رافع بن خديج ورجوعهم في التقاء الختانين بخبر عائشة رضي الله عنها كيف وصيغة العموم والأمر والنهي فقط لا تنفل عن قرينة من حال المأمور والمأمور به والأمر أما ما يرويه الراوي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فماذا يقتضيه حتى يكون دلائل بسببه فتقدير ذلك كتقدير قرائن في عملهم بنص الكتاب والخبر المتواتر بالإجماع وذلك يبطل جميع الأدلة وبالجملة فمناشدتهم في طلب الأخبار لا تدعي لها إلا العمل بها فإن قيل فقد تركوا العمل بأخبار كثيرة أيضا قلنا ذلك لفقد شرط قبولها كإسقاطها وكتركوا العمل بنص القرآن وبأخبار متواترة لا اطلاعهم على نسخها وفوات الأمر وانقراض من كان

أيضا لأنه لم يعلم الله ذلك وهو باطل فتعين الأول فثبت الأمر والنهي العقليان فلزم وجود قسمين (وأيضا لا يكون المعدوم حينئذ مكلفا) أي حين وجد الكلام ولم يصبر أمر أو نهيا ولا شيئا من الأقسام (إذا تعلق) للكلام بفعل المكلف حينئذ وقد يجب عنه بالتزام عدم كون المعدوم مكلفا عنده وهو فاسد لان اعتراض السفه والعبث أنما كان على تجوز ترك تكليف المعدوم إذ عند انكار ذلك لا توجه للإيراد فلا يصح الاستخلاص عنه بهذا الوجه وقد كان القطان أنما قال هذا الكلام مستخلصا عن الإراد المذكور لأن يقال المعترضة كانوا يوردون اعتراض السفه والعبث على قدم الكلام فاستخلص بهذا والحق أنه لا خلاف بينه وبين الجمهور في إزالة التكليف التعلقي كما قال مطلع الأسرار الإلهية لعله أراد بالامر والنهي المنفيين الأمر والنهي المنجزين فحينئذ يرجع إلى ما ذهب إليه الجمهور وحينئذ لا شبهة في أن عروض هذه العوارض فيما لا يزال قطعاً وعلى هذا لا يرد عليه شيء من الوجوه المذكورة (والمعترضة) (قالوا) لو كان الخطاب أزيلاً يلزم قدم عدم التناهي فإن المعدومين غير متناهين فكذلك ما هو متعلق بهم من الخطاب (فإن المتعلق يزيد غير المتعلق بعمر والجواب) أن لا تعدد في الخطاب المتعلق بالذات (وأن التعدد) العارض له (بحسب تعدد التعلقات تعدد اعتباري فانه) أي الخطاب (صفة واحدة أزيلية) لا تعدد فيه (كالمعتمد والقدرة وانقسامه إلى الأنواع والأفراد بحسب التعلقات لا باختلاف الذاتيات) كإنقسامها (هذا) فإن قلت هب أن التعدد فيه بحسب التعلقات اعتباري لكن التعلقات ليست اختراعية محضة بل لها حظ من الثبوت الواقعي واللازم كون الأمر والنهي اختراعية فيلزم فيها التسلسل قلت معنى كونها واقعية أن الخطاب إذا قيس إلى متعلقه صالح لأن ينتزع عنه التعلق لأن التعلق أمر موجود في التعيين فتأمل ثم الأشكال ساقطة من الأصل لأن المكلفين محصورون بين وجود آدم عليه الصلاة والسلام وبين القيامة فهم متناهون وكذا التعلقات فتأمل فيه وقالوا فأنالوا كان الكلام أزيلاً بالاستوى نسبته إلى الكل والحسن والقيح عندكم شرعي فهو صالح لأن يتعلق بكل شيء فيلزم أن يتعلق الأمر والنهي بفعل واحد قلنا لا نسلم أن الحسن والقيح شرعيان بل الأشياء بعضها حسنة وبعضها قبيحة فيتعلق الأمر بذلك البعض والنهي بهذا البعض وإنما يرد على الأشعرية فاجابوا بأن الشيء الصالح للتعلق بالأمور المتعددة قد يتعلق ببعض دون بعض آخر كالقدرة وفيه أن يتعلق

الخطاب متعلقاً به (الدليل الثاني) ما تواتر من انفاذ رسول الله صلى الله عليه وسلم امرائه وقضاته ورسله وسعاته الى الاطراف وهم اخذوا ولا يرسلهم الا لقبض الصدقات وحلّ اليهود وتقريرها وتبليغ أحكام الشرع فمن ذلك تأميره بأبكر الصديق على الموسم سنة تسع وانفاذه سورة براءة مع عتي ونجمله فسخ العهود والعقود التي كانت بينهم وبينه صلى الله عليه وسلم ومن ذلك توليته عمر رضي الله عنه على الصدقات وتوليته معاذ قبض صدقات اليمن والحكم على أهلها ومن ذلك انفاذه صلى الله عليه وسلم عثمان بن عفان الى أهل مكة معه لا ورسولاً مؤدياً عنه حتى بلغه أن قريشاً قتله فقتل ذلك وبايع لاجله بيعة الرضوان وقال والله لئن كانوا قتلوه لأضرم من أعلهم ناراً ومن ذلك توليته صلى الله عليه وسلم على الصدقات والجنابيات قيس بن عاصم ومالك بن نويرة والزبير بن بدر وزيد بن حارثة وعمر بن العاص وعمر بن خزم وأسامة بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وأبا عبيدة بن الجراح وغيرهم من بطول ذكرهم وقد ثبت باتفاق أهل السير أنه كان صلى الله عليه وسلم يلزم أهل النواحي قول قول رسله وسعاته وحكامه ولو احتاج في كل رسول الى تنفيذ عدد التواتر معه لم يف بذلك جميع أصحابه وخلت دار هجرته عن أصحابه وأنصاره وتكن منه أعداؤه من اليهود وغيرهم وفسد النظام والتدبير وذلك وهم باطل قطعاً فان قيل كان قد أعلمهم صلى الله عليه وسلم تفصيل الصدقات شفاهاً وبأخبار متواترة وانما بعثهم لقبضها قلنا لو وجب تصديقهم في دعوى القبض وهم أحاد لم يكن بعثه صلى الله عليه وسلم في الصدقات فقط بل كان في تعليمهم الدين والحكم بين المتخاصمين وتعريف وظائف الشرع فان قيل فليجب عليهم قبول أصل الصلاة والزكاة بل أصل الدعوة والرسالة والمجزة قلنا أما أصل الزكاة والصلاة فكان يجب قبوله لأنهم كانوا ينفذون أشرح وظائف الشرع بعد انتشار أصل الدعوة وأما أصل الرسالة والايان وأعلام النبوة فلا إذا كيف يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أوجب عليكم تصديقهم ولم يعرفوا بسرسالته أما بعد التصديق به فيمكن الأصغاء الى رسله بإجابته الأصغاء اليهم فان قيل فالتماجب قبول خبر الواحد إذا دل قاطع على وجوب العمل به كادل الإجماع والتواتر عندهم فالتواتر بما صدقوا الولاية في قولهم يجب عليكم العمل بقولنا قلنا قد كان تواتر اليهم من سيرة رسول الله صلى الله

الصفة ببعض مع صلوح تعلقها بالكل ترجيح من غير مرجح وهذا مناف للكمة فتأمل ﴿مسئلة الفعل الممكن بالذات وفي العادة﴾ احترز به عن المحال بالذات فان تكليفه غير صحيح والعادي اذا التكلّف به غير واقع (الذي تمت شرائط وجوبه) احترز به عما لم تتم شرائط وجوبه اذ ظاهره أنه لا يصح وجوبه وتكليفه به عند أحد (اذا علم الأمر انتفاء شرط وقوعه) من المكلف احترز به عما جعل شرط وقوعه وزاد قوله (عند وقته) تنبيه على أن المعتبر في انتفاء الشرط ذلك الوقت أما لو عدم وقت التكليف ووجد في ذلك الوقت يصحبه التكليف التام (هل يصح التكليف به قال الجمهور يصح) التكليف به بل يقع (خلافاً للعتلة والامام) في الحاشية قال السبكي الشرائط منها ما يتبادر للذهن اليه وقت سماع التكليف كالعلم والحياة وهذا هو الذي يخالف فيه الامام ومنها ما لا يتبادر كانتفاء الارادة لايمان أبي جهل وهذا الخلاف فيه اهـ فعلى هذا الخلاف في المعنى فانه ظاهر أن الحياة والعلم من شرائط الوجوب وكذا التمييز وأما شرائط الوقوع فالفرق بالتبادر وعدمه لا معنى له (وفي صورة الجهل) من الأمر (يصح) التكليف (اتفاقاً لا يقال) كما قال في التحرير (قد تقدم) في مسئلة امتناع التكليف بالمحال (أن الإجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله تعالى (أنه لا يقع ومعلوم أن كل ما يقع فانتفاء شرط) من شروطه (من ارادة قدسية) كما هو رأينا (أوحادنة) كما هو رأي المعتزلة فقد اتحد ما علم الله أنه لا يقع في الوقت وما علم الله أنه ينتفي شرط من شروطه (لخكاية الخلاف) ههنا (مناقضة) لما نقلوا هناك من الاتفاق (لأنقول الإجماع) كان (بالنظر الى الامكان الذاتي) والصحة دون الوقوع (كما يدل عليه كلام بعض المحققين) في شرح المختصر (عند نقل الإجماع حيث قال) الإجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله أنه لا يقع (وان ظن قوم أنه ممنوع لغيره فأنه خلاف ههنا في الوقوع) للتكليف بما علم الله انتفاء شرط من شروطه (بعد الاتفاق على الصحة ذاتية) واعلم أن في كلام ابن الحاجب ههنا أيضاً وقع لفظ الصحة فالمناقضة لازمة عليه نعم ارادة الوقوع من الصحة لدفع المناقضة غير بعيد لكن دليل المخالفين يأتي عن هذه الارادة وقد قال في شرح الشرع عند نقل الإجماع بل على تحقيقه والظاهر في كلام شارح المختصر أن ضمير أنه يرجع الى ما علم الله يعني وان كان قوم ظنوا أن ما علم الله عدمه ممنوع بالغير لكن على صحة التكليف به انعقد الإجماع ثم انه لا يصح خلاف أحد

عليه وسلم أنه ينفذ الولاية والرسالة أحاداً كباراً والأقارب والرؤساء ولولا علمهم بذلك لحازوا للتشكيك أن يجادل فيه إذا عرض له شك
ولكن قل ما عرض الشك فيه مع القرآن فان الذي يدخل بلادنا مع منشور القضاء قد لا يتجمل بيب في صدقه وإن لم يتوارى السنا
ولكن يقرآن الاحوال والمعرفة لخط الكاتب وبعد جرائه على الكذب مع تعرضه للخط في أمثال ذلك (الدليل الثالث) ان العاصي
بالاجماع ما مورب اتباع المفتي وتصديقه مع انه ربما يخبر عن ظنه فالذي يخبر بالسمع الذي لا يشك فيه أو بالانصديق والكذب
والغلط جائز ان على المفتي كماله الراوي بل الغلط على الراوي أو بعدلان كل مجتهد وان كان مصيباً وانما يكون مضيقاً اذا لم
يقصر في اتمام النظر ورعايظن أنه لم يقصر ويكون قد قصر وهذا على مذهب من يجوز تقليد مقلد الشافعي رحمه الله اذا نقل
ما به أو وقع لانه يروي مذهب غيره فكيف لا يروي قول غيره فان قيل هذا قياس لا يفيد الا الظن ولا يجوز اثبات الاصول بالظن
والسياس والعمل بخبر الواحد أصل كيف ولا ينقدح وجه الظن فان المجتهد بما يضطر اليه ولو كلف أحاد العوام درجة
الاستهاد تعد ذلك فهو مضطر الى تقليد المفتي قلنا لا ضرورة في ذلك بل ينبغي أن يرجع الى البراءة الأصلية اذا لم يطرق له الى
الرفقة كما وجب على المفتي بن عكم اذا بلغه خبر الواحد أن يرد الخبر فيرجع الى البراءة الأصلية اذا تعد عليه التواتر ثم نقول ليس
هذا قياساً منطقياً بل هو مقطوع به بأنه في معناه لا يوضح العمل بخبر الواحد في الانسكة لقطعنا به في الساعات ولم يختلف الامر
باختلاف المروي وهمنا لم يختلف الا الخبر عنه فان المفتي يخبر عن ظن نفسه والراوي عن قول غيره كالم يفرق في حق الشاهدين
بين أن يخبر عن أنفسهما أو عن غيرهما اذا شهدا على عدالة غيرهما أو يخبر عن ظن أنفسهما العدالتين غيرهما (الدليل الرابع)
قوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم فالتائفة نفير يسير كاللثة
ر يتحمل العلم بقولهم وهذا في نظر لانه ان كان قاطعاً فهو في وجوب الانذار في وجوب العمل على المنذر عند اتحاد المنذر كما يجب
على الشاهد الواحد إقامة الشهادة لا يعمل بها وحدها لكن اذا انضم غيرها اليها وهذا الاعتراض هو الذي يضعف أيضاً التمسك
بقوله تعالى ان الذين يكتمون ما أنزلنا من بينات والهدى ويقولوه صلى الله عليه وسلم نصرته امر أسع مقاتلي فوعاها فادأها كما

مروي التدين فضلاً عن مثل امام الحرمين الذي له يد طول في العلوم الشرعية كيف ويلزم أن يكون الكافر المصير الذي
مان على كفره غير مكلف كأبي جهل وكذا العاصي وتنتفي فائدة تبليغ الرسل الى المصيرين لعدم كونهم مكلفين بل يصير
تعرضهم وقتلهم ظلماً لعدم كونهم عاصين في كفرهم تاركين للأمر به من تكفين للهي عنه وأي شناعة فوق هذه الشناعات
فالحق أنه لا خلاف فيه هذا (الناظر يصح) التكليف بما علم انتفاء شرطه (لم يعلم أحد أنه مكلف قبل وقت الفعل لجواز أن
لا يوجد شرط) من شروطه جواز مشعور المكلف والتالي باطل وكذا المقدم (وقد أنكر قوم العلم بالتكليف قبله) فنعوا
بطرن التزم (وذلك) الانكار (باطل للاجماع على تحقق الوجوب قبل التمكن) بل على تحقق العلم بالوجوب والاجماع
نقله القاضي وربما يمتنع ولذا اذا قوله (بدليل وجوب الشرع بنية أداء الواجب اجاعاً وهو فرع تحقق الوجوب) بل علة
وربما يمتنع الاجماع على وجوب النية بأداء الواجب فان الخفية يجوزون أداء الصوم باطلاق النية ونية النقل فان قلت لعل
الاجماع كان قبل الحنفية والشافعية قلت لو كان قبل لعرفوه لانهم أصحاب خص عظيم وأما بعدهم فلا اجماع الا بدخولهم
فالحق في الجواب أن في الواجب الموسع والمزى اجاعاً بلا ريب وهذا القدر يكفي في المطالب ثم ربه ابوردان أريد بالعلم الجزم
فلا يتحقق قبل الوقوع لاحتمال الموت قبله وان أريد بالظن القوي فلا نسلم امتناعه اذ ظن وجود الشرط يمكن وهذا أيضاً غير
وإف لا نفي في أكثر الاوقات لا يتيسر الظن الضعيف فضلاً عن القوي المعتزلة (قالوا أولاً ما عدم شرطه غير ممكن) لان
وجود المشروط بدون الشرط محال (والامكان شرط التكليف) فانتفي شرطه فانتفي التكليف وهذا الاستدلال يرشد
أيضاً الى ان المقصود في هذه المسئلة الصحة العقلية لا الوقوعية (قلنا) ان أردتم ان ما عدم شرطه غير ممكن بالذات أو بحسب
العادة فمضوع فان الضرورة قاضية بان الامتنال من أي جهل ممكن بالامكان وان أردتم أنه غير ممكن بسبب عدم الشرط
فسلم لكن لا ينافي الامكان ذاتاً وعادة (الشرط) للتكليف (الامكان العادي) الاخص من الذي (وهو لا ينافي الامتناع
لغيره) قلنا (أيضاً منقوض بجهل الامر بعدم الشرط في الواقع) لان المعدوم الشرط في الواقع المجهول عند الامر غير
ممكن في الواقع (اذ ادخل للعلم في الامكان والامتناع فانه) أي العلم بالامكان والامتناع (تابع للعلوم) لانه سبب كيف

سميها الحديث وأما هما ثم اعلم أن المخالف في المسئلة شبهتان الشبهة الاولى قولهم لا مستند في اثبات خبر الواحد الا الاجماع فكيف يدعى ذلك وما من أحد من الصحابة الا وقد روى خبر الواحد في ذلك توقف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قبول خبر ذي اليمين حيث سلم عن اثنين حتى سأل أبا بكر وعمر رضي الله عنهما وشهد بذلك وصدقه ثم قبل وسجد للسمو ومن ذلك رد أبي بكر رضي الله عنه خبر المغيرة بن شعبة من ميراث الجد حتى أخبره معه محمد بن مسلمة ومن ذلك رد أبي بكر وعمر خبر عثمان رضي الله عنهم فيسار واه من استناده الرسول في رد الخبر كمن أبي العاص وطالباه بن يشهد معه بذلك ومن ذلك ما اشتهر من رد عمر رضي الله عنه خبر أبي موسى الاشعري في الاستئذان حتى شهد له أبو سعيد الخدري رضي الله عنه ومن ذلك رد علي رضي الله عنه خبر أبي سنان الاشعري في قصة بوع بنت واشق وقد ظهر منه أنه كان يحلف على الحديث ومن ذلك رد عائشة رضي الله عنها خبر ابن عمر في تذيب الميت بكاء أهله عليه وظهر من عمر بن الخطاب رضي الله عنه الحديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم وأما مال ذلك مما يكثر وأكثره الاخبار تدل على مذهب من يشترط عددا في الراوي لا على مذهب من يشترط التواتر فانهم لم يحتجوا فيلتظروا التواتر لكننا نقول في الجواب عما سألوا عنه الذي روينا قاطع في علمهم وما ذكرتموه من دلائل أسباب عارضة تقتضي الرد ولا تدل على بطلان الاصل كما أن رد بعضهم بعض نصوص القرآن وتركهم بعض أنواع القياس ورد القاضي بعض أنواع الشهادات لا يدل على بطلان الاصل ونحن نشير الى جنس المعاذير في رد الاخبار والتوقف فيها أما توقف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قول ذي اليمين فيجتمعت ثلاثة أمور (أحدها) أنه حذر الوهم عليه لكثرة الجمع وبعد انفراد به عرفة ذلك مع غفلة الجميع اذا غلط عليه أقرب من الغفلة على الجمع الكثير وحيث ظهرت أمارات الوهم بحجب التوقف (الثاني) أنه وان علم صدق جاز أن يكون سبب توقفه أن يعلم وجوب التوقف في مثله ولولم يتوقف لصار التصديق مع سكوت الجماعة سنة ماضية فحسم بسبيل ذلك (الثالث) أنه قال قولنا لو علم صدقنا لظهر أثره في حق الجماعة واشتغلت ذمتهم فألحق بقيل الشهادة فلم يقبل فيه قول الواحد والا فوي ما ذكرناه من قبل نعم لو تعلق بهذا من يشترط عدد الشهادة فيلزمه اشتراط ثلاثة ويلزمه أن تكون في جمع بسكت عليه

والامكان لا يكون من الغير فاذا كان ممتمعا فقدوات شرط التكليف فلا يصح التكليف به أيضا وفيه أن التكليف يصح بالمحال عند الجهل بالاحتمال وقدم الإشارة اليه لكن لا يصح أن يكون المحال مكافئه في الواقع اذ جملة الايقاع من ضروريات كونه مطاوعا بقدر (و) قالوا (ثانيه) التكليف (مع علم الامر) بانتفاء شرطه (الصحيح مع علم المأمور) بانتفائه (لان عدم الحصول مستترك) ولا يتجمل المانع الا هو ولم يبق على زعمكم (واللازم باطل اتفاقا) اذ لا يصح مع عدم المأمور (فتنا) أولا بطلان اللازم ممنوع فانه قد مر أن الانسان لم يترك سدى وقلنا ثانيا لا يترك سدى لعدم صحة التكليف هناك لعدم الحصول (بل لانتهاء القاعدة) من التكليف وهو الابتلاء وبرد عليه أنه يتحقق الابتلاء وان عزم على الفعل وبكى لانعدام شرطه استحق الثواب والالا هذا فالحق أن علم المأمور بعدم الوقوع غير مانع من التكليف كما قدم من المصنف (في) (مسئلة اسلام الصبي العاقل صحيح بدليل صحة اسلام) أمير المؤمنين (علي) رضي الله عنه فانه كان آمنا وهو ابن سبع أو ثمان أو عشرين والكل أحوال الصبا وقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم واعترض عليه بأنه لا يدل على المطلوب فان النزاع انما هو في صحة ايمانه في حق أحكام الدنيا ولم يثبت بعد فان قبوله عليه السلام ايمانه كرم الله وجهه في حق أحكام الآخرة مسلم وفي حق أحكام الدنيا ممنوع واعلم يتم لو ثبت عدم توريثه أباه أو باطال وأيضاً الدليل موقوف على كفر أبي طالب وأما لو كان مسلماً فقبل ايمانه كرم الله وجهه تبعاً لآبائه لا يدل على القبول في نفسه وأجاب المصنف عن الاول بان صحة الايمان في حق أحكام الآخرة تدل على صحته في حق سائر الاحكام ومن ثم يحكم بصلافة كافر الى قبلتنا بالاسلام وقبول سائر الاحكام ورد بان الصحة في أحكام الآخرة لصحة صلاته والصلاة عليه لا تستلزم الصحة في حق أحكام الدنيا والخصم لا يسلم بل يفرق والشاهد غير تام لان البالغ قابل للقبول الاحكام دون الصبي والجواب أن مقصوده أنه متى ثبت صحة الاسلام في بعض الاحكام ثبتت في الكل نظائرها كيف ونصوص انقطاع الولاية بين الكافر والمسلم وبطلان التوريث والانكاح عامة في كل من صح اسلامه فبعد ثبوت صحيح ايمان أمير المؤمنين الفرق بين أحكام الدنيا والآخرة غير صحيح هذا ما عندى وأما الاشكال الثاني ففساده ظاهر فان أجادت كفره شهيرة وقد نزل في حق رسول الله صلى الله عليه وسلم في شأن عمه أبي طالب انك لا تهدي من أحببت كما في صحيح مسلم وسنن

الباقون لأنه كذلك كان أما توقف أبي بكر في حديث المغيرة في توريث الجدة فلهعله كان منالوجه اقتضى التوقف ورعالم
يطلع عليه أحد أولي نظر أنه حكم مستقراً ومنسوخاً وليعلم هل عند غيره مثل ما عنده ليكون الحكم أو كذا أو خلافه فيندفع أو
توقف في انتظار استظهار زيادة كما يستظهر الحاكم بعد شهادة اثنين على جرم الحكم إن لم يصادف الزيادة لا على عزم الرد أو
أظهر التوقف لئلا يكثر الاقدام على الرواية عن تساهل ويجب حمله على شيء من ذلك إذ ثبت منه قطعاً قبول خبر الواحد وترك
الانكار على القائلين به وأما حديث عثمان في حق الحكم من أبي العاص فإنه خبر عن اثبات حق لشخص فهو كالشهادة
لأن ثبت بقول واحد أو توقف لأجل قرابة عثمان من الحكم وقد كان معروفاً بأنه كاف بأقاربه فتوقف تنزيه العرض ومنه صبه
من أن يقول متعنتاً إنما قال ذلك لقرابته حتى ثبت ذلك بقول غيره أو لعلهما توقفاً ليس للناس التوقف في حق القريب
الملاطف لئلا يعلم منهم التثبت في مثله * وأما خبر أبي موسى في الاستئذان فقد كان محتاجاً إليه ليدفع به سياسة عمر عن نفسه لما
انصرف عن يابه بعد أن قرع ثلاثاً كالترفع عن المنول بيابه فخاف أن يصير ذلك طريقاً لغيره إلى أن روى الحديث على حسب
غرضه بدليل أنه لما رجع مع أبي سعيد الخدري وشهد له قال عراقي لم أتهمك ولكني خشيت أن يتقول الناس على رسول الله
صلى الله عليه وسلم ويجوز أمام التوقف مع انتفاء التهمة لمثل هذه المصلحة كيف ومثل هذه الأخبار لا تساوى في الشهرة
والصحة أحاديثنا في نقل القبول عنهم * وأما رد على خبر الأشعبي فقد ذكر علته وقال كيف نقبل قول أعرابي بوال على عقبه
بين أنه لم يعرف عدالتهم وضبطه ولذا وصفه بالجهلاء وترك التزم عن البول كما قال عراقي فاطمة بنت قيس في حديث السكني
لأنه كتاب بناوسنة تين القبول امرأته لا ندري أصدقت أم كذبت فهذا دليل الكلام على ما ينقل من التوقف في الأخبار
(الشبهة الثانية) تمسكهم بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله تعالى وما شهدنا إلا بما
علمنا وقوله تعالى إن جاءكم فاستمع بinaفتبينوا أن تصيبوا قلوباً يجهالة والجهالة في قول العدل حاصلة وهذا باطل من أوجه
* الأول أن انكارهم القول بخبر الواحد غير معهوم بدهان قاطع بل يجوز الخطأ فيه فهو إذا حكم بغير علم * الثاني أن وجوب

الترمذي وقد ثبت في الخبر الصحيح عن الإمام محمد الباقر كرم الله وجهه ووجوه آياته الكرام أن رسول الله صلى الله عليه
وسلم وزنت طالباً وعتيلاً أباهما ولم يورث علياً وجمعه راوذاً تركنا نصيبنا في الشعب كذا في وطأ الإمام مالك ومن ههنا بان أنه قبل
في أحكام الدنيا وفيه أن موت أبي طالب كان بعد بلوغ أمير المؤمنين فلا يدل على التصحيح حال الصبا ثم اعلم أن الاستدلال
بصحة إسلام أمير المؤمنين مشكل جداً فإنه سيجي عن قريب قول البيهقي أن تعلق الأحكام التكليفية بعد البلوغ بعد غزوة
الحنديق وأما قبلها فكان المناط التمييز وكان إيمان أمير المؤمنين مكابلاً أول إيماناً عند البعض وإن كان غير صحيح عند الحذاق
إلا الأولية في الصبيان فأجابه إيمان المكلف فلا يلزم من صحته صحة إيمان غير المكلف وفيه الكلام بل الأحرى ما يجي أن الخبر
من الشرع لم يوجد ولا يليق فيصع فيقطع الولايات بينه وبين الكفار هموم النصوص كما قررنا (قال) الإمام (نظر الإسلام
بثبوت أصل وجوب الإيمان) عليه (لا) ثبوت (وجوب الاداء) فإن التكليف موضوع عنه (فإذا أسلم وقع فرضاً)
مسقطاً للمنافاة (كصوم المسافر) فلا يتوجه الخطاب بإيجاب الاداء لتفريغ الذمة لأنها فرغت سابقاً (فلا يجب تجديده
بالغا ونفاه) أي نفس الوجوب (شمس الأئمة لعدم حكمه وهو وجوب الاداء) والشئ إنما يجب ويثبت في الذمة لأجل حكمه
(وفيه نظر) لا نالنا نسلم أن حكمه ذلك أي حكم نفس الوجوب وجوب الاداء (بل ذلك حكم الخطاب وإنما حكمه صحة الاداء
عن الواجب) بحيث يمنع بعد الاداء عن توجه الخطاب ثم أنه ليس لغفر الإسلام دليل على ثبوت نفس الوجوب وأما
عدم وجوب التجديد فله لأجل حصول المصلحة لأنفس الوجوب وأيضاً لافرق بين الإيمان وبين سائر العبادات فتأمل فيه
(مسئلة العقل شرط التكليف) ثم له تفسيرات أظهرها أنه آلة الفهم وتبين سائرها لا يخول عن الطنب لم (أذبه الفهم)
لاغيره (وذلك متفاوت) في الشدة والضعف (ولا ينافي) التكليف (بكل قدر) من العقول بل رجة الله اقتضت أن
يناط بقدره متدبه (فأنيط بالبلوغ عاقلاً) أي غير مجنون لأنه مظنة كمال العقل (فالتكليف دارع عليه) فوجوده عدمه لا على
كمال العقل ونقصانه فإن من البالغين من ينقص عقله عن بعض المراقبين كالسفر أنيط به الحكم لكونه مظنة المشقة والمشقة
أمر غير مضبوط فالحكم دارع عليه وجوده وعدمه وأوجدت المشقة أم لا (قل البيهقي) المحدث رجة الله (الأحكام) الشرعية

العمل به معلوم بدليل قاطع من الاجماع فلا جهالة فيه * الثالث ان المراد من الايات منع الشاهد عن جزم الشهادة بما يبصر ولم يسمع والفتوى بما يروى ولم ينقله العدول * الرابع ان هذا يدل على رد خبر الواحد بل على رد شهادة الاثنين والاربعة والرجل والمرأتين والحكم باليمين فكما علم بالنص في القرآن وجوب الحكم بهذه الامور مع تجوز الكذب فكذلك بالاجماع * الخامس انه يجب تحريم نصب الخلفاء والقضاة لان لا يتيقن ايمانهم فصلاحهم ورجعهم ولا تعلم طهاره امام الصلاة عن الجنابة والحدث فليمتنع الاقتداء

(الباب الثاني في شروط الراوي وصفته) واذا ثبت وجوب العمل بخبر الواحد فاعلم ان كل خبر ليس مقبول واهم اولاً ان السنانعي بالقبول التصديق ولا بالرد التكذيب بل يجب علينا قبول قول العدول وربما كان كاذباً او غاطلاً ولا يجوز قبول قول الفاسق وربما كان صادقاً بل نعي بالمقبول ما يجب العمل به وبالرد وما لا تكليف علينا في العمل به والمقبول رواية كل مكلف عدل مسلم ضابط منفردا كان روايته او معه غيره فهذه خمسة امور لا بد من النظر فيها * الاول ان رواية الواحد تقبل وان لم تقبل شهادته خلافاً للجبائي وجماعة حيث شرطوا العدول لم يقبوا الا قول رجلين ثم لا تثبت رواية كل واحد الا من رجلين آخرين والى ان ينهي الى زماننا يكثر كثرة عظيمة لا يقدر معها على اثبات حديث أصلاً وقال قوم لا بد من اربعة اخذنا من شهادة الزنا ودليل بطلان مذهبهم انا نقول اذا ثبت قبول قول الاحاد مع انه لا يفيد العلم فاشترط العدد تحكيم لا يعرف الانص أو قياس على منصوص ولا سبيل الى دعوى النص وما نقل عن الصحابة من طلب استظهار فهو في واقعتهن او ثلاث لاسباب ذكرناها اما ما قضاوا فيه بقول عائشة وحدها وقول ز وجات رسول الله صلى الله عليه وسلم وقول عبد الرحمن ابن عوف وأبي هريرة وغيرهم فهو خارج عن الحصر فقد علمنا قطعاً عن احوالهم قبول خبر الواحد كما علمنا قطعاً رد شهادة الواحد وان اخذنا من قياس الشهادة فهو قياس باطل اذ عرف من فعلهم الفرق ولم لا يقاس عليه في شرط الحرية والذكورة واشترط في اخبار الزنا اربعة وفيما يتعلق برؤية الهلال وشهادة القابلة واحد والمصير الى ذلك خرق للاجماع ولا فرق ان وجب

(انما تعلق بالبلوغ بعد الهجرة وقبلها الى عام الخندق كانت تتعلق بالتمييز هـ) هذا ثابت لا ناطة الاحكام بالبلوغ واذا ثبت لانايتها بالبلوغ (فلا يجب اداؤه متى على الصبي) ولو عاقلاً (خلافاً لابن منصور) وهذا الامام الشيخ علم الهدى الماتريدي اعظم مشايخنا وكبر مشايخ العراق كذا في التقرير كذا في الحاشية (و) خلافاً (للعقلاء في وجوب الايمان) أي وجوب اداؤه (فانهم ذهبوا الى عقابه بتركه) خلافاً (للقاضي) الامام (الحمد يده حيث قال بوجوب جميع حقوق الله تعالى) من الايمان وغيره (عليه الا ان الاداء سقط بعذر الصبي) لقصور البدن ولعله انما قال بالسقوط في غير الايمان (لنا اول قوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم) أي الحساب والمواخذة (عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل) واصحاب الامام علم الهدى يحصون الصبي العاقل في حق وجوب الايمان بالعقل واحاديث دخول صبيان الكفرة في النار فان قلت فلم يعرض الاسلام على الصبي بعد اسلام الزوجة وليس واجبا عليه وكذا لم يؤمر باداء الصلاة وهو ابن عشر سنين اصاب عن الاول بقوله (وعرض الاسلام عليه بعد اسلام زوجته وصحته لا لوجوبه) فان قلت لما كان الصبي غير مكلف لا يتناول الخطاب بحمسة النكاح مع الكفر فنأين فساد النكاح حتى يحتاج الى العرض بل لا بد له من دليل قلت قد بينا ان سببية الايمان لانقطاع الولاية عن الكافر منصوصة في نصوص متضاربة وهو يقتضي فساد النكاح وعدم ثبوت النور بث وغير ذلك واجاب عن الثاني بقوله (وضربه بعشر على الصلاة تأديباً) أي ضربه لاجل التأديب لاجل التعذيب (للاعتدال لتكليفها) أي ضربه لاجل ان يعتادوها لانهم مكلفون (و) لنا (ثانياً عدم انفساخ نكاح المراهقة لعدم وصفه) قال الامام محمد المراهقة اذ لم نصف الايمان حين تستل عنه لا ينفسخ نكاحها (بخلاف البالغة) فانه ينفسخ نكاحها فلم ان المراهقة لم تكن مأمورة بالايمان ولا يخفى على المستيقظ ان هذا لا يضل دليلاً فانه قول المجتهد لا قول صاحب الشرع ثم فيه تحريف الحكم عن مواضعه فان مشايخنا مثل الامام غير الاسلام وغيره استدلو على ان مذهب ائمتنا ذلك والدليل يدل عليه ثم انه قد ثبت انه ينفسخ نكاح المراهقة بالكفر صريحاً فاعلم انهما ثبت عن الكفر صريحاً وبما يحا بعض شراح اصول الامام غير الاسلام صريحاً ايضا بان الكفر محرم على الصبي وهو مكلف بالكف وعلى هذا ينبغي ان تعصى في صورة عدم الوصف ايضاً وينفسخ النكاح ايضاً والذي يظهر لهذا

القياس * الشرط الثاني وهو الأول تحقيقاً فإن العدد ليس عندنا من الشروط وهو التكليف فلا تقبل رواية الصبي لانه لا يخاف الله تعالى فلا وزعه من الكذب فلا تحصل الثقة بقوله وقد اتبعوا في قبول الشهادة تسكين النفس وحصول الظن والفاسق أو ثقت من الصبي فإنه يخاف الله تعالى وله وزعه من دينه وعقله والصبي لا يخاف الله تعالى أصلاً فهو مردود بطريق الأولى والتسلط بهذا أولى من التسلط برده اقراره وانه اذا لم يقبل قوله فيما يحكيه عن نفسه فبان لا يقبل فيما يروي عنه غيره أولى فان هذا يبطل بالعبد فانه قد لا يقبل اقراره وتقبل روايته فان كان سببه أنه يتناول ملك السيد وملك السيد معصوم عنه فلك الصبي أيضاً محفوظ عنه لمصلحة . فما لا يتعلق به قد يؤثر فيه قوله بل حاله حتى يجوز الاقتداء به اعتماداً على قوله انه طاهر وعلى أنه لا يصلي الا طاهر لكنه كيجوز الاقتداء بالبر والفاجر فكذلك بالصبي والبالغ وشهادة الفاسق لا تقبل والصبي أجزأ على الكذب منه أما اذا كان طفلاً ميمناً عند الحمل بالغاً عند الرواية فانه يقبل لانه لا جمل في تحمله ولا في أدائه ويدل على قبول سماعه اجماع الصحابة على قبول خبر ابن عباس وابن الزبير والشعبان بن بشير وغيرهم من أحداث الصحابة من غير فرق بين ما تحلوه بعد البلوغ وقبله وعلى ذلك درج السلف والخلف من احضار الصبيان بحال الرواية ومن قبول شهادتهم فيما تحلوه في الصغر فان قيل فقد قال بعض العلماء تقبل شهادة الصبيان في الجنائيات التي تجري بينهم قلنا ذلك منه استدلال بالقرائن اذا كثرت واواخبروا قبل التفرق أما اذا تفرقوا فمتطرق اليهم التلقين الباطل ولا وزع لهم فمن قضى به فأنما قضى به لكثرة الجنائيات بينهم وليسيس الحاجة الى معرفته بقرائن الاحوال فلا يكون ذلك على مناجاة الشهادة * الشرط الثالث أن يكون ضابطاً فان كان عند العمل غير ميمناً وكان مغفلاً لا يحسن ضبط ما حفظه ليؤديه على وجهه فلا ثقة بقوله وان لم يكن فاسقاً * الشرط الرابع أن يكون مسلماً ولا خلاف في أن رواية الكافر لا تقبل لانه منهم في الدين وان كان تقبل شهادة بعضهم على بعض عند أبي حنيفة ولا يخالف في رد روايته والاعتماد في رد دعاه على اجماع المنسقة على سلبه أهلية هذا المنصب في الدين وان كان عدلاً في دين نفسه وهو أولى من قولنا الفاسق مردود الشهادة والتكفر أعظم أنواع الفسق وقد قال تعالى ان جاءكم

العبد أن الصبي مكلف بالايان لكن لا كل صبي بل صبي بلغ تميزه الى حد النظر الصحيح وهذا الحد غير مضبوط كمن سبق فالمراد به لا يفسد نكاحها عند عدم الوصف بالايان الشبهة في البلوغ الى حد التمييز والشبهة لا يرتفع النكاح القائم بغيرهين وأما ما علقه في الآخرة فو كوله الى الله فان بلغت في علمه حد التكليف بعد بها والا لا وأما عند الوصف بالتكفر فقد علم أنها صليحت النظر لكن كبرت العقل حيث أثبت بالتكفر فعلم كونها مكففة كافر فحكم بانفساخ النكاح فليس في هذا دليل على أن الصبي غير مكلف بالايان عند اعتنا أصلاً فتدبر (أقول وفيه أنه لا يدل على نفى أصل الوجوب) للايان (عن العاقل) والجواب انه لم يقصد الدلالة عليه بل على نفى وجوب الاداء فأما نفس الوجوب فان كان فلا يضرنا (ولنا على القاضي) خاصة (أنه لو كان) كل من الحقوق الالهية (واجب عليه ثم سقط الوجوب دفعا لاحتجاج) كما هو مذهبه (لكن) الصبي (الآتي) به (مؤديا الواجب) لانه صار مخصصاً في لزوم الاداء به نذر (كالمسافر اذا صام والا لزم) هو كونه مؤدياً للواجب (باطل اتفاقاً) فان قيل يجوز أن يكون رخصة اسقاط فلا يكون الآتي بها مؤدياً للواجب قلت اذا كان رخصة اسقاط فهي غير واجبة عليه بل وجوبه منسوخ ونحن لاننكره كما نقلنا عن البيهقي وانما النزاع في أن الوجوب ثابت عليه أم لا وأيضاً قال في الجواب (و) ليس رخصة اسقاط لعدم الائتم بالاتفاق في الاتيان وفيها يائتم في الاتيان كصلاة المسافر اذا أتمها فتدبر (مسئلة) (الاهلية) هي كون الانسان بحيث يصح أن يتعلق به الحكم (كاملة بكل العقل والبدن) أي كونه عاقل بالغا (فيتم وجوب الاداء وقاصرة بقصوراً أحدهما كالصبي العاقل) فان بدنه قاصر (والمعتمد البالغ) لقصور عقله (والثابت معها) أي القاصرة (جميع الاداء) لا وجوبه كما قدم (والتفصيل في الصبي) ويقاس عليه المعتمد (أن ما يكون مع القاصرة إباحة الله) وهو ما روي فيه جانب الشرع (وهو ثلاثة حسن محض) أي الذي لا يمكن سقوط حسنه بحال (وقيح محض) أي لا يمكن أن يسقط قبحه بحال (وبين بين) أي أمر قد يحسن وقد يقيح (وإباحة العبد) وهو الذي روي فيه مصلح العبد في نشر بعه (وهو أيضاً ثلاثة نافع محض) في الدنيا (وضار محض) فيها (ودار بينهم) قد ينفع وقد يضر (الأول كالايان) فانه حسن محض (لا يسقط حسنه وفيه نفع محض لانه مناط سعادة الدارين) أما السعادة الآخرة

فاسق ينساقينوا أن تصيروا الآن الفاسق منكم لجرأته على المعصية والكافر المترهب قد لا تنهم لكن التعويل على الإجماع في سلب الكافر هذا المنصب فان قيل هذا يتجلى في اليهود والنصارى ومن لا يؤمن بديننا إذ لا يليق في السياسة تحكيمه في دين لا يعتقد تعظيمه فما قولكم في الكافر المتأول وهو الذي قد قال بسبغة يجب التكفير بها فهو معظم الدين ويمتنع من المعصية وغير عالم بأنه كافر فلم لا تقبل روايته وقد قبل الشافعي رواية بعض أهل البدع وان كان فاسقا يبدعه لأنه متأول في فسقه قلنا في رواية المستمع المتأول كلام سياسي وأما الكافرون كان متأولا فلا تقبل روايته لأن كل كافر متأول فان اليهودي أيضا لا يعلم كونه كافرا أما الذي ليس بتأول وهو المعاند بلسانه بهد معرفة الحق بقلبه فذلك مما يندرج وتورع المتأول عن الكذب كتورع النصراني فلا ينظر إليه بل هذا المنصب لا يستفاد إلا بالإسلام وعرف ذلك بالإجماع لا بالقياس * الشرط الخامس العدالة قال الله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وهذا يخرج عن اعتماد قول الفاسق ودليل على شرط العدالة في الرواية والشهادة والعدالة عبارة عن استقامة السيرة والدين ويرجع حاصلها إلى هيئة راسخة في النفس تجعل على ملازمة التقوى والبر والروعة جميعا حتى تحصل ثقة الناس بصدقه فلا ثقة بقول من لا يخاف الله تعالى خوفا وازعاج الكذب ثم لا خلاف في أنه لا يشترط العدالة العتقة من جميع المعاصي ولا يكتفي أيضا اجتناب الكبائر بل من الصغار ما يرتبه كسرقة بصله وتطعيف في حبة قهصدا وبالجملة كل ما يدل على رصدا كدنه إلى حد يستجري على الكذب بالأغراض الدنيوية كيف وقد شترط في العدالة التوفيق عن بعض المباحات الفاسدة في البرورة نحو الأكل في الطريق والبول في الشارع ومحببة الأراذل وأفراط المزح والضابط في ذلك فيما جاوز محل الإجماع أن يرد إلى اجتهاد الحاكم فإدله عنده على جراه به على الكذب رد الشهادة وما لا فلا وهذا يختلف بالإضافة إلى المجتهدين وتفصيل ذلك من الفقه لا من الأصول ورب شخص يعتاد الغيبة ويعلم الحاكم أن ذلك له طبع لا يغير عنه ولو جعل على شهادة الزور لم يشهد أصلا لقبوله شهادته بحكم اجتهاده جائز في حقه ويختلف ذلك بعادات البلاد واختلاف أحوال الناس في استعظام بعض الصغار دون بعض ويتفرع عن هذا الشرط مشكلتان (مسئلة) قال بعض أهل العراق العدالة عبارة عن اظهار الاسلام فقط مع سلامته عن فسق ظاهر فكل مسلم مجهول عنده عدل وعندنا لا نعرف عند الله فظاهرة وأما سعادة الدنيا فلا تميز بالآيمان معصوم الدم والمال ومعزايين الأنايم وإذا كان نافعا محضا (فيصير منه) قينا واشتصاصا لأنه محل الزجة فيصير ما فيه نفعه وان قيل لعل الشرع لم يعتبره وجعله كالأيمان قال (والجواب من الشارع لم يوجد ولا يليق به) فان الحكم لا يليق به أن يحجر عما هو مناط السعادتين فان قلت فيه ضرر أيا من حرمان الميراث إذا كان المورث كافرا وفرقة الشكاح إذا كانت الزوجة كافرة أجاب بقوله (وضرر حرمان الميراث وفرقة الشكاح) ليس مبنيا على الآيمان بل (للكفر القريب والزوجة) فان كفرهما مع إيمانها الموجب للشباغض الديني أوجب ذلك وما اشتهر فيهم أن الحادث يضاف إلى أقرب الأسباب فليس عاما بل فيما إذا كان الأقرب صالحا وهما الآيمان غير صالح للنسبة المضار إليه فلا تضاف القرقة إليه (ولو سلم) أن كل واحد من الضررين حدث من إيمانه (فهو بالتبع) وأما الذات ففيه سعادة أبدية (وكم من شيء ثبت تبعاً) لشيء (ولا) ثبت (قصدا) كقبول هبة القريب من الصبي مع قرب العتق عليه ولا يملك الصبي العتق فصداد ولو سلم أنه بالذات لكن الضرر بالسير يتحمل للنفع الكثير وجواب آخر أننا لا نسلم أن هذا ضرر فان قطع الولاية بين السعيد والشقي المورث لحرمان الميراث خير كثير وكذا قطع الانبساط بينهما فتدبر (والشاق) أي القبيح المحض (كالكفر والقياس أن لا يصح لأنه ضرر محض) والصبي محل الشفقة (وعليه الشافعي وأبو يوسف) فأبو يوسف في تصحيح الآيمان موافق للأمام وفي عدم تصحيح كفر الصبي موافق للشافعي (لكن يصح) كفره (استحسانا عندنا) وهذا الخلاف إنما هو في حق أحكام الدنيا (وفي أحكام الآخرة يصح اتفاقا) حتى لو مات الصبي الكافر لا يصلي عليه اتفاقا والمشهور في تفسير الأحكام الآخرة التعذيب في الآخرة وهذا في تخالف فأي مريعة في التعذيب مدة لا تنتهي وعدم تجوز القرقة أو حرمان الميراث وأيضا كتب الكلام مشهورة بالاختلاف في تعذيب صغار الكفرة فينسبون إلى الامام التوقف وإلى الأشعرية العقول قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعد رسولا وهذا يناقض الاتفاق الآن إراد الصبي غير العاقل الكافر بتعبية الام وهذا غير بعيد في قول الامام لما مر أنه لا عذر لاحد في الجهل بالحق لكن يأتي عنه استدلال الأشعرية وروى بسند جيد عن أبي هريرة أن الله يبثل بالنار أباهم ويأمرهم بالدخول فيها في أطاع مجدها برادوا يعفونه ومن لم يطع يعذبه فلا اتفاق أيضا ولعله أراد اتفاق

الابحيرة باطنه والبحث عن سيرته وسريته ويدل على بطلان ما قالوه أمور الاول أن الفاسق مردود الشهادة والرواية بنص القرآن ولعلنا بان دليل قبول خبر الواحد قبول الصحابة آياه واجماعهم ولم ينقل ذلك عنهم الا في العدل والفاسق لو قبلت روايته لقبيل بدليل الاجماع أو بالقياس على العدل المجمع عليه ولا جاع في الفاسق ولا هو في معنى العدل في حصول الثقة بقوله فصار الفاسق مانعا من الرواية كالمصبا والكفر والارق في الشهادة ومجهول الحال في هذه الخصال لا يقبل قوله فكذلك مجهول الحال في الفسق لانه ان كان فاسقا فهو مردود الرواية وان كان عدلا فغير مقبول أيضا للجهل به كالمشكوك في صباه وورقه وكفره ولا فرق الثاني أنه لا تقبل شهادة المجهول وكذلك روايته وان منعوا شهادة المال فقد سلموا شهادة العقوبات ثم المجهول مردود في العقوبات وطريق الثقة في الرواية والشهادة واحد وان اختلفا في بقية الشروط الثالث أن المفتي المجهول الذي لا يدري أنه بلغ رتبة الاجتهاد أم لا لا يجوز للعالم قبول قوله وكذلك اذا لم يدري أنه عالم أم لا بل سلموا أنه لم تعرف عدالته وفسقه فلا يقبل وأي فرق بين حكاية المفتي عن نفسه اجتهاده وبين حكاية خبرا عن غيره الرابع أن شهادة الفرع لا تسمع ما لم يعين الفرع شاهد الاصل وهو مجهول عند القاضي فلم يجب تعيينه وتعيينه ان كان قول المجهول مقبولا وهذا رد على من قبل شهادة المجهول والاجواب عنه فان قيل يلزمه ذكر شاهد الاصل فعل القاضي يعرفه فسق فيرد شهادته قلنا اذا كان حده العدالة هو الاسلام من غير ظهور فسق فقد تحقق ذلك فلم يجب التتبع حتى يظهر الفسق ثم يبطل ما ذكره بالخبر المرسل فانهم لم يوجبوا ذكر الشيخ ولعل المروي له يعرف فسقه الخامس أن مستندنا في خبر الواحد عمل الصحابة وهم قد ردوا خبر المجهول فرد عمر رضي الله عنه خبر فاطمة بنت قيس وقال كيف تقبل قول امرأ لا ندري صدقت أم كذبت ورد على خبر الاشجعي في المفوضة وكان يحذف الراوي وانما يحذف من عرف من ظاهره العدالة دون الفسق ومن رد قول المجهول منهم كان لا ينكر عليه غيره فكأنوا يردون اسماكت ويعتله ظهور اجماعهم في قبول العدل اذ كانوا يردون اسماكت غير منكر ولا معترض السادس ما ظهر من حال رسول الله صلى الله عليه وسلم في طلبه العدالة والعفاف وصدق التقوى ممن كان ينفذه للاعمال وأداء

أي يوسف والشافعي معهما (وجه الاستحسان أن الكفر محظور مطلقا) فيجب دائما وقد قام به فعله شقيا (فلا يسقط بعذر غير مستوع) هو كونه محملا للرجة لاجل الصافان هذه الشقاوة الكاملة تخرجه عن كونه محملا للرجة لان الرجة لا تجعل الشقي الكامل في الشقاوة سعيدا واذ اصح كفره واعتبر شقاوته (فتبين امرأته) المؤمنة (ويحرم الميراث بالردة) فان قلت فلم يقتل بالردة قال (وانما يقتل) به (بل قيد لانه ليس) القتل للرند (عجز الالردة ابدل بالخربة وهو ليس من أهلها) وقد ورد النهي عن قتل الصبيان في الخبر الصحيح الثابت في الصحيحين فان قلت فلم يقتل بعد البلوغ قال (ولا) يقتل (بعد البلوغ) أيضا (لان في صحة اسلامه خلافا بين العلماء) فن قال باسلامه فكفره ردة عنده ومن قال بعدم صحة اسلامه فكفره لا يكون ردة (فأورث) الاختلاف (شبهة) في ثبوت الردة والقتل يسقط بالشبهة كذا قالوا وفيه أن الشبهة الدارئة للقتل هي الشبهة الناشئة في ثبوت السبب نفسه لا الشبهة الواقعة في كون السبب سببا ولا يلزم أن لا يثبت الحد في السبب المختلف ولا يثبت بخبر الواحد وههنا السبب متحقق بلا مردف فلا يصح الدرء فتأمل ولو اعتبروا السقوط مرة شبهة في عوده لكان له وجه وكفى فتدبر (والثالث) وهو الدائر بين الحسن والقبح (كالصلاة وأحوالها من العبادات البدنية فانها مشروعة في وقت) كما عدا الاوقات المكروهة (دون وقت) آخر كوقت الطلوع في حق الصلاة وقس عليه فلا تصير واجبة الاداء للخرج مع قبولها السقوط في الجملة لكن (يصح مباشرته) ايها أي بعضها فانه لا يصح اعتياده للجهاد (لاشوا وبالاعتياد بلا عهدة) عليه في الافساد لانه ليس محملا للتكليف (فلا يلزم) عليه (بالشروع ولا) يلزم القضاء (بالافساد ولا) يلزم (جزاء محظور احراره) بالجنابة عليه (بخلاف ما كان ماليا) أي من العبادات المالية (كالزكاة لا تصح منه لان فيه ضررا) مع عدم الوجوب وانه ممنوع عن التبرعات المالية (والرابع) وهو حق العبد النافع المحض (كقبول الهبة يصح مباشرته منه بلا اذن وليه لانه نفع محض) والولي انما جعل وليا لئلا يضر بالغرارات فتخص الحاجة اليه فيما يمتثل المضرة وأما ما هو نافع محض فلا يحتاج فيه اليه فيه صريح من غير اذنه (ولذلك) أي لاجل أن النافع في حق الصبي يثبت من غير اذن الولي (تجب أجرة الصبي المحجور) اذا استأجر نفسه وفرغ من العمل (مع بطلان العقد) الذي

الرسالة وإنما يطلب الأشد التقوى لأنه كان قد كفهم أن لا يقبلوا الا قول العدل فهذه أدلة قوية في محل الاجتهاد فرببته من القطع والمسألة اجتهادية لا قطعية

(شبه الخصوم وهي أربع) الأولى أنه صلى الله عليه وسلم قبل شهادة الاعراب وحده على رؤية الهلال ولم يعرف منه الا الاسلام قلنا وكونه أعرابيا لا يمنع كونه معلوم العدة عند الله تعالى واما بالوحي واما بالخبرة واما بتركيبه من عرف حاله فنرى بسلامة لكم أنه كان مجهولا عنده الثانية أن الصحابة قبلوا قول العبد والنسوان والاعراب لانهم لم يعرفوهم بالفسق وعرفوهم بالاسلام قلنا إنما قبلوا قول أزواج رسول الله صلى الله عليه وسلم وأزواج أصحابه وكانت عدالتهم وعدالة مواليهم مشهورة عندهم وحيث جهلوا ردوا وكرد قول الأشعبي وقول فاطمة بنت قيس الثالثة قولهم لو أسلم كافر وشهد في الحال أو روى فان قلتم لا نقبل شهادته فهو بعيد وان قبلتم فلا مستند لقبول الاسلام وعدم معرفة الفسق منه فاذا انقضت مدة لم نعرف منه فسقا الطول مدة اسلامه لم نوجب رده قلنا لا نسلم قبول روايته فقد يسلم الكذب ويبقى على طبعه فالم نطلع على خوف في قلبه وازع عن الكذب لا نقبل شهادته والتقوى في القلب وأصله الخوف وإنما تدل عليه أفعاله في مصادر وموارد فان سلمنا قبول روايته فذلك لطريق اسلامه وقرب عهده بالدين وشأن بين من هو في طراوته وبدايته وبين من سبقه بطول الالف فان قيل اذا رجعت العدة الى هيئة باطنة في النفس وأصلها الخوف وذلك لا يشاهد بل يستدل عليه بما ليس بقاطع بل هو مغلب على الظن فأصل ذلك الخوف هو الايمان فذلك يدل على الخوف دلالة ظاهرة فلتكتف به قلنا لا يدل عليه فان المشاهدة والتجربة دلت على أن عدد فساق المؤمنين أكثر من عددهم ولهم فكيف نشكك فيهم وسنأفيهم عرنا يقينا ثم هلا كتنى بذلك في شهادة العقوبات وشهادة الاصل وحال المفتي في العدة وسائر مسائله الرابعة قولهم يقبل قول المسلم المجهول في كون العلم لحكم ذكي وكون الماع في الحسام طاهرا وكون الجارية المبعة رقيقة غير من وجبة ولا معتدة حتى يحل الوطء بقوله وقول المجهول في كونه متطهرا للصلاة عن الحدث والجناية اذا أم الناس وكذلك قول من يجبر عن نجاسة الماء وطهارته بناء على ظاهر الاسلام وكذلك قول من

عقده (اذا كان) الصبي (حرا) لان بطلان عقده إنما كان لاحتمال أن تنصره المشقة فاذا فرغ من العمل بقي النفع الذي كان في العقد فلا وجه لبطلان العقد في هذا فوجب الاجر المسمى دون أجر المثل (وأما العبد) المجهور اذا أجز نفسه (فجبه له الاجر بشرط السلامة) بعد الفراغ من العمل لما بينا (فلو هلك) في هذه الاجارة (فالقيمة) واجبة (لا الاجر) لان المستأجر يصير غاصبا بالاستخدام من غير إذن السيد فاذا هلك وجب القيمة عليه وملك العبد بالضمان فظهر أنه استخدمه ملك نفسه فلا أجر (و) لذا (استحق) الصبي (الرضخ) بالخاء المعجمة وهو مال أقل من السهم من الغنمة (مع عدم جواز شهود القتل) أي القتال (بدون الاذن بالاجماع) لان عدم جواز الشهود إنما كان لدفع احتمال ضرر الموت والجرح مع عدم الوجوب عليه وأما حال أخذ الغنمة فنزاع محض (والخامس) وهو الضار المحض (كالطلاق ونحوه فلا يملكه ولو باذن وليه كالأب يملكه عليه) أي على الصبي (غيره) فعلى هذا امر أنه ليست محلا للطلاق قالوا لا نه لما كان ضارا بالقطع وقد كان ولاية الولي لا يدفع الضرر بانضمام رأيه ولا اندفاعه هنا بطل الولاية في هذا القسم بالكلية فتأمل فيه (قال) الامام (شمس الأئمة) السرخسي (زعم بعض مشايخنا أن هذا الحكم) أي حكم الطلاق (غير مشروع أصلا حتى ان امرأته لا تكون محلا للطلاق) بل صارت في هذا الحكم كالاجنبية (وهذا وهم فان الطلاق يملكه النكاح) فهو من لوازمه فلا ينقل النكاح عن ملك الطلاق (ولا ضرر فيه) أي في ملك الطلاق حتى لا يملك الصبي بل في عدم الملك ضرر (وإنما هو في الايقاع) فانه يبطل به ملك النكاح فلا يصلح الايقاع لكن ربما ينشأ من الزوجة مضرات عظيمة فحينئذ لا ضرر في الايقاع (فلو تحققت الحاجة اليه لدفع الضرر كان صحيحا) هذا أشبه بالصواب والله أعلم بحكامه فان قلت فاذا كان لا يملك ما فيه مضرة أصلا فلم يملك القاضي اقراض ماله من المولى فإنه متبرع لا نفع فيه أصلا قال (وإنما يجوز اقراض القاضي ماله من المولى) لانه تبرع بل (لانه حفظ) له لانه في يد ضمين فلا احتمال للهلاك (مع قدرة الاقتضاء بعلمه) فلا احتمال للحدود (وهنا بحث فان احتمال الحدود وان أسدل لكن ههنا احتمالات أخرى كالغزال القاضي أو افلاس المدين أو غيبة منقطعة أو غير ذلك قال مطلع الاسرار الالهية الربانية لا يؤخذ بهذه الرواية لظهور الجانية اليوم في القضاة فالفهم (بخلاف

يخبر الاعشى عن القبلة قلنا أما قول العاقلة قبول لا يكونه بجهول لا كنه مع ظهور الفسق وذلك رخصته ككثرة الفساق وليس حاجتهم الى العلامات وكذلك جواز الاقتداء بالبر والفاجر فلا يشترط الستر أما الخبر عن القبلة وعن طهارة المسامع فلم يحصل سكوت النفس بقول الخبر فلا يجب قبوله والجهول لا تسكن النفس اليه بل سكوت النفس الى قول فاسق حجب باحتجاب الكذب أغلب منه الى قول الجاهل وما يخص العبد بينه وبين الله تعالى فلا يبعد أن يراد الى سكوت نفسه فأما الرواية والشهادة فأمرهما أرفع وخطرهما عام فلا يقاسان على غيرهما وهذه صور ظنية اجتهدية أما رد خبر الفاسق والجهول فغير واجب من القطع (مسئلة) الفاسق للمأول وهو الذي لا يعرف فسق نفسه اختلقوا في شهادته وقد قال الشافعي أقبل شهادة الخفي وأحسنه اذا شرب النبيذ لان هذا فسق غير مقطوع به أعما المقطوع به فسق الخوارج الذين استباحوا الديار وقتل الذراري وهم لا يدرون أنهم فسقة وقد قال الشافعي تقبل شهادة أهل الأهواء لا الخطاسية من الرافضة لانهم يرون الشهادة بالزور لموافقهم في المذهب واختار القاضي أنه لا تقبل رواية المستدع وشهادته لانه فاسق بفعله وبجهله بغير فاعله ففسقه مضاعف وزعم أن جهله بفسق نفسه كجهله بكفر نفسه ورق نفسه ومثاله هذا الخلاف أن الفسق يرد الشهادة لانه نقصان منصب بسلب الاهلية كالكفر والرق وهو مردود القول للثمة فان كان للثمة فالمبتدع متورع عن الكذب فلا يهتم وكلام الشافعي مشير الى هذا وهو في محل الاجتهاد فذهب أبي حنيفة أن الكفر والفسق لا يسلبان الاهلية بل يوجبان الثمة وانما قبل شهادة أهل الثمة بعضهم على بعض ومذهب القاضي أن كلهم ناقصان منصب بسلب الاهلية ومذهب الشافعي أن الكفر نقصان والفسق موجب للرد للثمة وهذا هو الأغلب على الظن عندنا فان قيل هذا مشكل على الشافعي من وجهين أحدهما أنه قضى بان النكاح لا ينعقد بشهادة الفاسق وذلك لسلب الاهلية الثاني أنه ان كان للثمة فلا يغلب على ظن القاضي صدقه فله قبل قلنا أما الاول فأخذ بقوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل ولا شارع أن يشترط زيادة على اهلية الشهادة كاشتراط في الوطو كما شرط في الزنا زيادة عدد وأما الثاني فسيببه أن الظنون تختلف وهو أمر خفي ناطه الشرع بسبب ظاهر وهو عدد مخصوص

(الاب) فانه لا يملك اقراض مال ابنه الصغير (الافى رواية) وجهها أنه نوع من الحفظ لانه يصير في يديهم قادر على الاداء وجه الاول أنه يحتمل الهلاك بالجلود بخلاف القاضي فان علمه ما لم يضر بالجلود و (السادس) وهو الدائر بين الضرر والنفع (كالباع) والجار وغيرهما من المعاوضات ففيها نفع (لاحتمالها الاسترباح) (مشوب باحتمال ضرر) لاحتمال خسارة المال أو البدن والصبي قاصر عن معرفة العواقب فلم تقوض اليه هذه له مقود مرجحة لثلا يقع في ضرر بل أولى عليه من هو أشفق به (فبانضمام رأي) هذا (الولي يندفع) ذلك (الاحتمال) من الضرر (فيمالك) هذه العقود (معه ثم عند) الامام (أبي حنيفة لما أخبر القصور) الذي كان في الصبي من نفاذ تصرفاته (بالاذن) الصادر من الولي (كان كالبائع) في نفاذ التصرفات (فيمالك) العقود (بغير فاحش مع الاجانب) باتفاق الروايات كالبائع (و) مع (الولي في رواية) وفي أخرى لا يملك لان الولي حينئذ متمم في الاذن لجواز أن اذنه كان خداعا منه لا خذله ولا كذلك في الاجنبي (وعندهما لا يجوز) العقود مع الغيب الفاحش (وقولهما أظهر) لان الاذن انما اعطى بشرعاً آمناً عن الضرر فلما عقد مع الغيب علم أن اذنه لم يقع في محله والعذر له أن الاذن مظنة عدم الضرر وتختلف الحكمة عن المظنة لا يوجب عدم العلة كسفر الملك المرفعه مع أنه منفك عن الحكمة ثبت الترخص فتدبر والله أعلم بأحكامه ثم ههنا عوارض على الاهلية ذكرها مشايخنا الكرام والمصنف أهمل الاكثر منها وأشار الى البعض في الجملة وأنا ذكرها لشدتها الحاجة في استخراج الاحكام الى معرفتها * العوارض المعارضة على الاهلية سماوية ومكتسبة أما المكتسبة فمن الجهل وهو على أنواع الاول الجهل الذي يكون من مكاره العقل وترك البرهان القاطع الظاهر أشد ظهوراً من ظهور الشمس على نصف النهار وهو جهل الكافر لا يكون عذراً بحال بل يؤخذ به في الدنيا بالاذلال بالقتل والنهب والاسترقاق أو أخذ الجزية وبعدها قولهم تكون بجهنهم دافعة للتعرض عما فعلوا بشرط أن يكون في دينهم الباطل جائزاً كالرافاهة محرم في الاديان كلها بالاتفاق فلا يحسد شاربهم ودافعة للخطاب أيضاً عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله كان الخطاب النازل لم يتوجه فلم يسقط تقوم الحرف في حقهم فيضمن بالانلاف وينفذ نكاح الجوس من المحارم فلا يفسخ الابتراء بهما لينا ويثبت نسب الاولاد منها ويجوز على اعطاء النفقة والمهر

وصف مخصوص وهو العدة التي فيجب اتباع السبب الظاهر دون المعنى الخفي كافي العقوبات وكافي رد شهادة الوالد لأحد ولديه على الآخر فإنه قد يتهم وترد شهادته لأن الأوبة مظنة للثمة فلا ينظر إلى الحال وإنما مظنة للثمة ارتكاب الفسق مع المعرفة دون من لا يعرف ذلك ويدل أيضاً على مذهب الشافعي قبول العصابة قول الخوارج في الأخبار والشهادة كانوا فسقة متأولين وعلى قبول ذلك درج التابعون لأنهم متورعون عن الكذب جاهلون بالفنقى فان قيل فهل يمكن دعوى الاجماع في ذلك قلنا لا فإننا علم أن علياً والأئمة قبلوا قول قتلة عثمان والخوارج لكن لا تعلم ذلك من جميع العصابة فقلع فيهم من أضمر انكار الكفر لم يرد على الامام في محمل الاجتهاد فكيف ولو قبل جميعهم خبرهم فلا يشك أن جميعهم اعتقدوا فسقهم وكيف يفرض والخوارج من جملة أهل الاجماع وما اعتقدوا فسق أنفسهم بل فسق خصومهم وفسق عثمان وطلحة ووافقهم عليه عمار بن ياسر وعدى ابن حاتم وابن الكواء والاشتر النخعي وجماعة من الامراء وعلى في نية من الانكار عليهم خوف الفتنة فان قيل لو لم يعتقدوا فسق الخوارج لفسقوا قلنا ليس كذلك فليس الجهل بما نعتق ويكفر فداو كفراً وعلى الجملة فقبولهم روايتهم يدل على أنهم اعتقدوا رد خبر الفاسق للثمة ولم يهتموا المتأول والله أعلم

(خاتمة جامعة للرواية والشهادة) اعلم أن التكليف والاسلام والعدالة والضبط يشترط فيه الرواية والشهادة فهذه أربعة أما الحرية والذكور والبصر والقراءة والعداوة فهذه الستة تؤثر في الشهادة ودون الرواية لأن الرواية حكمها عام لا يختص بشخص حتى تؤثر فيه الصداقة والقراءة والعداوة فيروى أو لا درسل الله صلى الله عليه وسلم عنه ويرى كل ولد عن والده والضرب بالضابط للصوت تقبل روايته وان لم تقبل شهادته اذ كانت العصابة يروون عن عائشة اعتماداً على صوتها وهم كالضرب في حقها ولا يشترط كون الراوى عالماً بغيرها سواء خالف ما رواه القياس أو وافق اذرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه فلا يشترط الاحتفاظ ولا يشترط مجالسة العلماء وسماع الاحاديث بل قبلت العصابة قول اعرابي لم يروا الاحاديث واحداً نعم اذا عارضه حديث العالم الممارس في الترجيح نظر سياق ولا تقبل رواية من عرف بالعب والهرل

ويصير محصناً بالوطء اذا أسلم بعده وقال لا ينفذ ويقسح بغيره ولا يثبت النسب ولا نفقة ولا مهر ولا احصان لان ديانتهم وأن منعت من توجه الخطاب لكن لا تثبت حكماً جديداً بل يبقى الحكم الاصل والحكم الاصل في الماهرم الحرمه فسبق كما كانت في الربا وهو الاشبه الثاني الجهل الذي يكون عن مكابرة العقل وترك الحجة الجلية أيضاً لكن المكابرة فيه أقل منها في الاول لكون هذا الجهل ناشئاً عن شبهة منسوبة الى الكتاب أو السنة وهذا الجهل للفرق الضالة من أهل الأهواء كالمعتزلة والروافض والخوارج وهذا الجهل أيضاً لا يكون عذراً ولا تتركهم على جهلهم فان لنا أن نأخذهم بالحجة لقبولهم الدين بالاسلام فان غصبوا مال أهل الحق بالتأويل الفاسد يؤخذ منهم جبراً ولا يحرم أهل الحق بقتل مورثه الخارج عن الميراث اذ لا جناية في هذا القتل ويؤخذون بقصاص وحده الا أنه اذا كان لهم منعة فتقطع الولاية عنهم فلا يؤخذون بقتل العادل في صف القتال ولا يحرمون عن الميراث ولا يضمن مالهم بالاختحال القتال والاستعمال والضبياع وأما ان كان قاتلاً محبب الرد الثالث جهل نشأ عن اجتهاد ودليل شرعي لكن فيما لا يجوز فيه الاجتهاد بان يخالف الكتاب أو السنة المشهورة أو الاجماع وحكمه أنه وان كان عذراً في حق الاثم لكن لا يكون عذراً في الحكم حتى لا ينفذ القضاء به فلا يصح بيع مذبح متروك التسمية عدا ولا القضاء بحمل المطلقة ثلاثاً لانه كما تزوجا آخر غير الذائقة عسيلة كما حكى عن سعيد بن المسيب الرابع جهل نشأ عن اجتهاد فيما فيه مسامحة كالمجتهادات وهو عذر البتة وينفذ القضاء على حسبه الخامس جهل نشأ عن شبهة وخطاكن وطى اجنبية بظن أنها زوجته أو وطى جارية ابنه أو زوجته وهذا عذر في حق سقوط الحد السادس جهل لزمه ضرورة بعذر وهو أيضاً عذر كجهل المسلم في دار الحرب أحكام الاسلام فلا يجحد بالشرب والجهل أحكام بحسب الاثم وسيجي ان شاء الله تعالى في الخاتمة مفصلاً ومنها السكر وهو امان من مباح كما اذا سكر بالمعاجين التي تؤخذ من أشياء غير الخمر لما كولة لقوة البدن وبالجملة المشروب وقت الاكراه والمخضعة وحكمه حكم الانعام الذي سيجي ان شاء الله تعالى وامان من سكر الخمر المشروب في غير حال الضرورة وحكمه أنه لا يكون عذراً في حال فيؤخذ بعباراته حتى يقع طلاقه وعتاقه ويصح عيانه ونهاية الاعادة الردة اذ ذكره فاساد العقيدة ولم يوجد ورأيت في بعض كتب الفقه الا الردة بسبب الرسول صلوات الله عليه وآله وأصحابه فإنه يؤخذ به السكران أيضاً

فلا يصح للتركيب وان كان بصيرا فأي معنى للسؤال والصحيح عندنا أن هذا يختلف باختلاف حال المراكز فمن حصلت الثقة بصيرته وضبطه يكتفى بإطلاقه ومن عرفت عدالة في نفسه ولم تعرف بصيرته بشروط العدالة فقد راجعه اذا فقدنا عالمنا بصيرته وعند ذلك نستقصيه أما اذا تعارض الجرح والتعديل قدمنا الجرح فان الجرح اطلع على زيادة ما اطلع عليه المعدل ولا نفاها فان نفاها بطلت عدالة المراكز اذ النفي لا يعلم الا اذا جرحه يقتل انسان فقال المعدل رأيت حيا بعد تعارضه وعند المعدل اذا زاد قيل انه يقدم على الجرح وهو ضعيف لان سبب تقديم الجرح اطلاع الجرح على مزيد ولا ينتفى ذلك بكثرة العدد

(الفصل الثالث في نفس التزكية) وذلك اما بالقول او بالرواية عنه او بالعمل بخبره او بالحكم بشهادته فهذه أربعة أعلاها صريح القول وتماه أن يقول هو عدل رضا لاني عرفت منه كبت وكيت فان لم يذكر السبب وكان بصيرا بشروط العدالة كفي الثانية أن يروى عنه خبرا وقد اختلفوا في كونه تعديلا والصحيح أنه ان عرف من عاداته أو بصريح قوله أنه لا يستجيز الرواية الا من عدل كانت الرواية تعديلا والا فلا من عادة أكثرهم الرواية من كل من سمعوه ولو كفوا الثانية عليهم سكتوا فليس في روايته ما يصح بالتعديل فان قيل لو عرفه بالفسق ثم روى عنه كان غاشيا في الدين قلنا لم نوجب على غيره العمل لكن قال سمعت فلانا قال كذا وصدق فيه ثم لم يعلمه لم يعرفه بالفسق ولا المسدلة فروي وكل البعث الى من اراد القبول الثالثة العمل بالخبر ان أمكن حله على الاحتياط أو على العمل بدليل آخر وافق الخبر فليس بتعديل وان عرفنا يقينا انه عمل بالخبر فهو تعديل اذ لو عمل بخبر غير المعدل بالفسق وبطلت عدالته فان قيل لعله ظن أن مجرد الاسلام مع عدم الفسق عدالة قلنا هذا يتطرق الى التعديل بالقول ونحن نقول العمل كالمقول وهذا الاحتمال ينقطع بذكر سبب العدالة وما ذكرناه تفرغ الى الاكتفاء بالتعديل المطلق اذ لو شرط ذكر السبب لشرط في شهادة البيع والشكاح عند جميع شرائط الصحة وهو بعيد فان قيل لعله عرفه عدلا ويعرفه غيره بالفسق قلنا من عرفه لا جرم لا يلزمه العمل به كالمعدل جريحا الرابعة أن يحكم بشهادته فذلك أقوى من تركيته بالقول أما ترك الحكم بشهادته وبخبره فليس جرحا اذ قد يتوقف في شهادة المعدل وروايته لاسباب سوى الجرح

والبناء عليه لانه اذا عمل بالهزل بقي البيع بأقل الثمن والزيادة وان كان شرطا فاسد الا أنه لا مطلب له من جهة العبد ولا يورث الفساد ومنهما لا يحتمل النقص فاما أن لا يكون يلزم فيه المال أم لا فلا يؤثر فيه الهزل كالطلاق والعاقق والرجعة والعين والعفو عن القصاص للنص في الرجعة والطلاق والشكاح وغيرهما مقيس علم الجميع أنها انشأت لتختل الفسخ أو يلزم فيه المال وكان تبعا كالنكاح فان كان الهزل في أصل النكاح فالعقد لازم وان كان في القدر فان اتفقا على الاعراض فالمسمى لازم وان اتفقا على البناء فالأقل بالاتفاق أما عنده فلا نه يمكن العمل بالهزل ههنا لان الأقل يكون مهرا والزائد شرطا فاسدا لا يفسد به النكاح وان اتفقا على السكوت أو اختلفوا لم يتفقا على شيء فالأقل في رواية الامام محمد لا ينشأ وفي رواية الامام أبي يوسف المسمى وفي التحرير وهو أصح لان العقل لا يجوز أن يفسد العاقل على الهزل فكأنهما بدأ بالعقد الجديد وعندهما الاعتبار للهزل لانه هو الأصل عندهما كما مر وان كان في الجنس فان اتفقا على الاعراض فالمسمى اتفاقا وعلى البناء فهو المثل اتفاقا لانه لا مسمى حينئذ فبقى النكاح بلا بدل وفيه مهر المثل وان اتفقا على السكوت أو اختلفا فهو المثل عندهما وعنده في رواية الامام محمد والمسمى في رواية الامام أبي يوسف وقد تقدم الوجهان أو يلزم فيه المال ويكون مقصودا من العقد كالتفلع والصلح عن دم العبد والبتق على المال فعندهما الهزل لغو ويجب المسمى لانه غير قابل لخيار الشرط عندهما وعنده يتوقف على اختيارهما ان بنيا اذ يصح خيار الشرط عنده فلهما وان أعرضنا بطل الهزل وتم العقد وان سكا أو اختلفا فالقول لمذبحي الجسد عنده ولدي البناء عندهما لكن بطل الهزل ويجب المال وبقع الطلاق والثاني أي الاخبارات لصحة لها أصلا لان الهزل قرينة على عدم المحكي عنه وانما كان الحجة باعتباره فلا تصح الاقرارات أصلا والثالث أي الاعتقادات لا تصح مع الهزل أيضا لانه يكفر بالهزل بالكفر لا بالتبديل الاعتقادات بل لان الهزل استهفاف بالدين وهذا ومنه السفه وهو المكابرة على العقل فلا يستعمل وهو لا يمنع التكليف لأنه لا يشافي فهم الخطأ والعمل به الا أنه يمنع المال الى أن يبلغ مظنة الرشد عنده وهي سن الجسد خمسة وعشرون سنة وعندهما حقيقة الرشد بالنص الصريح في الكتاب العظيم ثم عندهما يجب النظر له فيجب الحجر بقضاء القاضي عند أبي يوسف ويقتصر بنفسه عند الامام محمد والامام يقول ليس هو محل النظر فانه يبيع العقل الذي أعطاه

كيف وترك العمل لا يزيد على الجرح المطلق وهو غير مقبول عند الاكثرين وبالجملة ان لم ينقدح وجه تزكية العمل من تقديم أو دليل آخر فهو كالجرح المطلق

(الفصل الرابع في عدالة الصحابة رضي الله عنهم) والذي عليه سلف الامة وجاهير الخلف ان عدالتهم معلومة بتعديل الله عز وجل اياهم وثباته عليهم في كتابه فهو معتقد نافهم الان ان يثبت بطريق قاطع ارتكاب واحد لفسق مع علمه به وذلك مما لا يثبت فلا حاجة لهم الى التعديل قال الله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وقال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وهو خطاب مع الموجودين في ذلك العصر وقال تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة وقال عز وجل والسابقون الاولون وقد ذكر الله تعالى المهاجرين والانصار في عدة مواضع واحسن الثناء عليهم وقال صلى الله عليه وسلم خير الناس قرني ثم الذين يلونهم وقال صلى الله عليه وسلم لو اتفق احدكم على ملء الارض ذهباً ما بلغ مد احدهم ولا نصفه وقال صلى الله عليه وسلم ان الله اختارني اصحاباً واصهاراً وانصاراً فاي تعديل اصح من تعديل علامات الغيوب سبحانه وتعديل رسوله صلى الله عليه وسلم كيف ونؤمن برد الثناء لكان فيما اشتهر وثواتر من حالهم في الهجرة والجهاد وبذل المهج والاموال وقتل الآباء والاهل في موالاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ونصرته ثغاية في القطع بعد التهم وقد زعم قوم ان حالهم كمال غيرهم في لزوم البحث وقال قوم حالهم العدالة في بداية الامر الى ظهور الحرب والخصومات ثم تغيير الحال وسبغت الدماء فلا بد من البحث وقال جاهير المعتزلة عائشة وطلحة والزبير وجميع اهل العراق والشام فساق يقتال الامام الحق وقال قوم من سلف القدرة يجب رد شهادة علي وطلحة والزبير مجتبعين ومفتقرين لان فهم فاسقا لانعرفه بعينه وقال قوم تقبل شهادة كل واحد اذا انفرد لانه لم يتعين فسقه اما اذا كان مع مخالفه فشهد اردا اذ تعلم ان احدهما فاسق وشك بعضهم في فسق عثمان وقتلته وكل هذا اجراء على السلف على خلاف السنة بل قال قوم ماجرى بينهم بنى على الاجتهاد وكل مجتهد مصيب والمصيب واحد والمخطئ معذور لا ترد شهادته وقال قوم ليس ذلك مجتهدا فده ولكن قتلة عثمان والحوارج مخطئون قطعاً لكنهم جهلوا خطاهم

الله تعالى ولا يستعمله وأيضافه إهدار آدميته والحاقه بالحيوانات فلا تحجر وفي التحريم بالاشبهه فهو له مالان في منع المال دلالة طاهرة على أن المقصود منه عدم التضييع وذلك بالجبرأ بلغ ورأيت في كتب الفقه القنوي على قولهما ومنها السفر وهو لا يمنع التكليف وتعلق الخطأ بالآله لما كان مظنة مشقة خفف الله تعالى ورخص رخصاً كقصر الصلاة الرباعية وتأخر خطاب الصوم وشرع المسح إلى ثلاثة أيام وغير ذلك (مسئلة * سفر المعصية) أي سفر يكون الغرض منه فعلاً هو معصية كسفر البغاة وقطاع الطريق (لا يمنع الرخصة عندنا خلافاً للثلاثة الثلاثة) الشافعي ومالك وأحمد فندهم يمنع الرخصة وأما كونه سفر طاعة فلم يعلم اشتراطه عن أحد الامن الروافض (لنا الاطلاق) أي اطلاق النصوص عن التقييد بنفي كونه للمعصية والمطلق يجري على اطلاقه بالضرورة وليست (قال الله تعالى فمن كان منكم مريضاً أو على سفر) وهو أهم من كونه للمعصية أو للطاعة (فعدة من أيام أخر) أي فواجب عليه عدة من أيام أخر (وفي صحيح مسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما فرض الله الصلاة على لسان نبيه كفي الحضرة أربعاً وفي السهر) وهو مطلق (ركعتين) أتباع الأئمة الثلاثة (قالوا الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية) فان المعصية لا تكون موجبة وسبب الرهاية (كالسكر) من المحرم لا يكون سبباً للترفيه (قلنا) مسلم أن النعمة لا تنال بالمعصية لكن المعصية (ليست إياه) أي السفر (بل مجاورته) الأثرى أنه لو نوى الطاعة انقلب ذلك السفر طاعة والسبب هنا بنفس السفر لا مع كونه معصية (فصار كالصلاة في الأرض المغصوبة) فانها لم تكن نفسها معصية أسقط الواجب (بخلاف السبب المعصية) نفسها (كالسكر) شرب المسكر المحرم) فانه لا يصلح سبباً للنعمة وسر ما ذكر أن السفر لما كان مما يفتني عليه بعض العبادات كالجهاد والجد وغيرهما أو كثيراً من المعاش كالتجارة ونحوها وكان لا يجوز نوع مشقة في الأغلب رتب الله تعالى عليه حكماً أخف وجعله سبباً للرخصة لهذا الخير الكثير فلا تبطل سببته بعرض معصية مجاورته بقصير من المكلف ولا يبطل الخير بمجاورة الشر وليس مقصودنا إشارع من شرع الرخصة الترفية بالمعصية بل بما هو في ذاته منبع الطاعة والمعاش وطلب الرزق الحلال فلا يراد أن ناطة الشارع الرخصة بما هو يلزمه وقصد منه المعصية لا ليق وشدد وادعى أنه لا تطير له وقالوا أيضاً قال الله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه

وكأننا أولين والفاسيق المتأول لا ترتروا به وهذا أقرب من المصير إلى سقوط تعديل القرآن مطلقا فان قيل القرآن آتئى على
 الصحابة فمن الصحابي أمن عاصم رسول الله صلى الله عليه وسلم أو من رقيه مرة أو من صحبه ساعة أو من طالت صحبته وما حد طولها
 قلنا الاسم لا يطبق إلا على من صحبه ثم يكفي للاسم من حيث الوضع العدة ولو ساعة ولكن العرف يخصص الاسم بمن كثرت صحبته
 ويدبر ذلك بالتواتر والنقل الصحيح ويقول الصحابي كثرت صحبتي ولا حد لتلك الكثرة بتقدير بل بتقريب
 (الباب الرابع في مستند الراوى وكيفيه ضبطه) ومستندها ما قراءة الشيخ عليه أو قراءته على الشيخ أو إجازته أو مناولته
 أو رؤيته بخطه في كتاب فهو خمس مراتب الأولى وهي الأعلى قراءة الشيخ في معرض الاخبار ليرى عنه وذلك يسلط الراوى على
 أن يقول حدثنا وأخبرنا وقال فلان وسمعت يقول الثانية أن يقرأ على الشيخ وهو ساكت فهو قوله هذا صحيح فتجاوز الرواية
 به خلافا لبعض أهل الظاهر إذ لو لم يكن صحيحا لكان سكوته وتقريره عليه فسقا فإدحاف عدالته ولو يجوزنا ذلك لجوزنا أن يكذب
 إذا نطق بكونه صحيحا نعم لو كان ثم تحمله قلة كثرات أو غفلة فلا يكفي السكوت وهذا يسلط الراوى على أن يقول أخبرنا
 وحدثنا فلان قراءة عليه أما قوله حدثنا مطلقا أو سمعت فلانا اختلفوا فيه والصحيح أنه لا يجوز لأنه يشعر بالنطق لان الخبر
 والحديث والمسموع كل ذلك نطق وذلك منه كذب إلا إذا علم بصريح قوله أو بقرينة حاله أنه يريد به القراءة على الشيخ دون سماع
 حديثه الثالثة الإجازة وهو أن يقول أجزت لك أن تروى عنى الكتاب الغلاني أو ما صح عندك من مسموعانى وعند ذلك يجب
 الاحتياط في تعيين المسموع أما إذا اقتصر على قوله هذا مسموعى من فلان فلا يجوز الرواية عنه لأنه لم يأت في الرواية فعله
 لا يجوز الرواية لخلل يعرفه فيه وإن سمعه وكذلك لو قال عندى شهادة لا يشهد ما لم يقل أذنت لك في أن تشهد على شهادتى أو لم تقم
 تلك الشهادة في مجلس الحكم لان الرواية شهادة والانسان قد يتساهل في الكلام لكن عند جزم الشهادة قد يتوقف ثم الإجازة
 تسلط الراوى على أن يقول حدثنا وأخبرنا إجازة أما قوله حدثنا مطلقا جوزه قوم وهو فاسد لأنه يشعر بسماع كلامه وهو
 كذب كما ذكرناه في القراءة على الشيخ الرابعة المناولة وصورته أن يقول خذ هذا الكتاب وحدث به عنى فقد سمعته من فلان

أي في كل الميتة خص هذه الرخصة بغير الباغي فيعمم في غيره بالقياس قلنا تأويله غير باغ على نفسه بالتجاوز عن الحد في الكل
 ولا عادي على غيره من المضطر بن أخذ ميتتهم على أنه لا يصح القياس فان هذا القيد لا يوجب نفى الحكم عن غيره بل أن أفاد ذلك
 فالعزيمة الأصلية فلا وجه للقياس عليه على أن الإطلاق في الرخص الأخرى مانع عن القياس فتدبر ومنها الخطأ وانما صار
 مكذبا لانه حدث من عدم التثبت الذي هو من تقصيره (مسئلة * المؤاخذه بالخطأ جائزة عقلا) أى العقل لا يأبى عن
 تجوز المؤاخذه على ارتكاب السبئية خطأ (خلافا للمعتزلة لنا) أنه تعالى مدح السائلين عدم المؤاخذه بالخطأ قال الله تعالى وقالوا
 سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير لا يكلف الله نفسا الا وسعها لهما ما كسبت وعليهما ما اكتسبت (ربنا لا تؤاخذنا إن
 نسينا أو أخطأنا) ولولم تصح المؤاخذه عقلا لما مدحوا بهذا السؤال لانه حينئذ سؤال بما يستحيل (والسؤال بما يستحيل
 باطل) المعتزلة (قالوا المؤاخذه) انما تكون (بالجنابة وهي بالقصد) ولا قصد في الخطأ فلا جنابة فلا مؤاخذه فيه (قلنا)
 لان سلم أنه لا جنابة فيه بل فيه جنابة (بعدم التثبت والاحتياط الواجبين) والخطأ لما كان مسببا عن عدم التثبت الذي هو
 الجنابة صار هو أيضا جنابة فتجوز المؤاخذه به أيضا واسنانقول ان المؤاخذه بعدم التثبت فقط بل بفعل الخطأ حتى يرد أن النزاع
 حينئذ لفظي بل المؤاخذه به لكن لكونه مسببا عن فعل اختياري فتدبر ثم الخطأ وإن كان جنابة كما بينا (الآن فيه شبهة العدم)
 أى شبهة عدم الجنابة ولذا لا يؤاخذ به في الأثم سمعنا كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما
 أكرهوا عليه (فلا يؤاخذ بحد ولا قصاص) لانهم ما يقطعان بالشبهات (دون ضمان المتلفات) خطأ (من الأموال) فإنه يؤاخذ
 به جبر التلف لا لكونه جنابة لا ترى أنه يجب على الصغير ولما كان نوع جنابة والقتل من أعظم الكبائر لم يهدر الخطأ فيه بل
 وجبت الكفارة وأما الدية فجاء المحل (ويقع طلاقه عندنا) وكل انشاء لا يحتمل الفسخ (خلافا للشافعي) رحمه الله (لان
 اعتبار الكلام) انما يكون (بالقصد ولو لم يوجد) في الخطأ فلا اعتبار لكلامه (كافي النائم) فلا يقع (قلنا) نعم اعتبار الكلام
 بالقصد لكن (العقلة عن معنى اللفظ أمر خفي) فلا تناط الأحكام على قصد المعنى (فأقيم تغيير البلوغ مقامه) أى القصد
 لانه مظنة القصد وإذا كانت المظنة موجودة لا ينتفى الحكم وان كانت الحكمة متفية (بخلاف النوم) فان تغيير البلوغ منتف

وبجرد المناولة دون هذا اللفظ لا معنى له وإذا وجد هذا اللفظ فلا معنى للمناولة فهو زيادة تكلف أحدهم بعض الحديثين بلا فائدة كما يجوز رواية الحديث بالأجازة فيجب العمل به خلافا لبعض أهل الظاهر لأن المقصود معرفة صحة الخبر لا عين الطريق المعروف وقوله هذا الكتاب مسموعى فاروه عنى في التعريف كقراءته والقراءة عليه وقولهم أنه قادر على أن يحدث به فهو كذلك لكن أى حاجة إليه ويلزم أن لا يصح القراءة عليه لأنه قادر على القراءة بنفسه ويجب أن لا يروى في حياة الشيخ لأنه قادر على الرجوع إلى الأصل كما في الشهادة فدل أن هذا لا يعتبر في الرواية * الخامسة الاعتماد على الخط بأن يرى مكتوباً بخطه أنى سمعت على فلان كذا فلا يجوز أن يروى عنه لأن روايته شهادة عليه بأنه قاله والخط لا يعرفه هذا نعم يجوز أن يقول رأيت مكتوباً في كتاب بخط فلان أنه خط فلان فإن الخط أيضاً قد يشبه الخط أما إذا قال هذا خطى قبل قوله ولكن لا يروى عنه ما لم يسلطه على الرواية بصريح قوله أو بشرينة حاله في الجالس لرواية الحديث أما إذا قال عدل هذه نسخة صحيحة من صحيح البخارى مثلاً فرأى فيه حديثاً فليس له أن يروى عنه لكن هل يلزمه العمل أن كان مقلداً فعله أن يسأل المجتهد وإن كان مجتهداً فقال قوم لا يجوز له العمل به ما لم يسمعه وقال قوم إذا علم صحة النسخة بقول عدل جاز العمل لأن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يحملون صحف الصدقات إلى البلاد وكان الخلق يعتمدون تلك الصحف بشهادة حامل الصحف بصحة دون أن يسمعه كل واحد منهم فإن ذلك يفيد سكون النفس وغلبة الظن وعلى الجملة فلا ينبغي أن يروى إلا ما يعلم سماعه أو لا يحفظه وضبطه إلى وقت الأمام بحيث يعلم أن ما أداه هو الذى سمعه ولم يتغير منه حرف فإن شئت شئ منه فليترك الرواية ويتفرع عن هذا الأصل مسائل (مسئلة) إذا كان في مسموعاته عن الزهري مثلاً حديث واحد شك أنه سمعه من الزهري أم لا لم يجزه أن يقول سمعت الزهري ولأن يقول قال الزهري لأن قوله قال الزهري شهادة على الزهري فلا يجوز إلا عن علم فعله سمعه من غيره فهو كمن سمع أقراً ولم يعلم أن المقر زيد وعمرو فلا يجوز أن يشهد على زيد بل نقول لسمع مائة حديث من شيخ وفيها حديث واحد علم أنه لم يسمعه ولكنه التبس عليه عينه فليس له روايته بل ليس له رواية شئ من الأحاديث عنه إذا ما من

فيه ثم لا يخفى أن هذا انما يتم لو كان المدعى وقوعه قضاء لأن القصد امر محقق فلا بد من اعتبار المظنة وأما التحبير العليم فيعلم القصد وليس هناك دليل على اعتبار المظنة والغاء الحجة وسيجي ما يشهد أن هذا ومنها الإكراه وهو أن كان عارضاً على الأهلية مكتسباً لکنه من الغير (مسئلة) الإكراه ملحق وهو بما يفوت النفس أو العضو) أن لم يفعل الفعل المذكور عليه (وغیره) وهو الإكراه بغير ما يفوت النفس والعضو (غیره) أى غير الملقى (كالخمس والشراب وهو) بنوعيه (لا يمنع التكليف بالفعل المذكور عنه وينقضه مطلقاً وقال جماعة) يمنع الإكراه التكليف (في الملقى) منه (دون غيره وقالت المعتزلة يمنع) الإكراه التكليف في الملقى بعين المكروه عليه وينقضه وينع (في غيره في عين المكروه عليه دون نفسه) أى لا تقع في نقض المكروه عليه (لأن الفعل) المكروه عليه وكذا عده (ممكن) في ذاته كما كان قبل أيضاً (والفاعل ممكن) عليه (تكليف لا) يتمكن (و) اطلاق (أنه يختار أخف المكروهين) من الفعل وما عده به فإن رأى الفعل أخف مما عده به يختاره وإن رأى ما عده به أسوأ منه اختاره فالفاعل قادر في جميع التكليف (ولذا قد يفترض ما أكره عليه) والاقتراض نوع من التكليف (كالإكراه بالقتل على شرب الخمر) فإنه حينئذ يفترض عليه الشرب (فيما لم يتركه) قد (يحرم) ما أكره عليه (كعقلى قتل مسلم ظالم) أى كالاكراه على قتل مسلم ظالم فإنه لا يحل بحال (فبأنه على الترك) لأنه وجد الداعي إلى الحرام فكيف النفس عنه (كعقلى اجراء كلمة الكفر) أى كما يؤجر في الإكراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان إذا كف عنه لكن لا يأنه هتان أن يفعل وإن كان حراماً لأنه محمول به معاملة المباح كما قدم وياتى في صورة الإكراه على القتل بفعل الحرام (وقال المفوضون) بين الملقى وغيره (المكروه عليه واجب الوقوع) لأن المكروه أبلغ الفاعل إلى الفعل (وضده ممتنع) وقوعه (والتكليف بهما محال قلنا) لأننا لم نسم أن المكروه عليه واجب بالذات وضده ممتنع بالذات بل الوجوب فيه وكذا الامتناع قد يكونان بالشرع كفى القتل وشرب الخمر وقد يكونان بالعقل فإن العاقل من شأنه أن يختار ما رآه أسوأ (والإيجاب والامتناع بالشرع أو بالعقل لا يشاق الاختيار) للفاعل (بل هو مبرح) بجانب الفعل أو الترك (لا موجب فتأمل) فإنه دقيق (وقالت المعتزلة) لا يمكن الامتناع في التكليف بعين المكروه عليه (إذا أكره على عين المأمور به فالإتيان به لداعي الإكراه لا لداعي

حديث الاويمكن أن يكون هو الذي لم يسمعه ولو غلب على ظنه في حديث أنه مسموع من الزهري لم يجوز الرواية بغلبة الظن وقال قوم يجوز لان الاعتماد في هذا الباب على غلبة الظن وهو بعد لان الاعتماد في الشهادة على غلبة الظن ولكن في حق الحاكم فإنه لا يعلم صدق الشاهد أما الشاهد فينبغي أن يتحقق لان تكليفه أن لا يشهد الا على ما علم فيما يمكن فيه المشاهدة يمكن وتكليف الحاكم أن لا يحكم الا بصدق الشاهد بحال وكذلك الراوي لا سبيل له الى معرفة صدق الشيخ ولكن له طريق الى معرفة قوله بالسماع فإذا لم يتحقق فينبغي أن لا يروي فان قيل فالواحد في عصرنا يجوز أن يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يتحقق ذلك قلنا لا طريق له الى تحقق ذلك ولا يفهم من قوله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه سمعه ولكن يفهم منه أنه سمع هذا الحديث من غيره وأروا في كتاب يعتمد عليه وكل من سمع ذلك لا يلزمه العمل به لانه مرسل لا يدرى من أين يقوله وانما يلزم العمل اذا ذكر مستنده حتى ينظر في حاله وعدائه والله أعلم (مسئلة) اذا أنكر الشيخ الحديث أنكارا جاحدا قاطع بكذب الراوي ولم يعمل به لم يصبر الراوي بحال الجرح ربما لا يثبت بقول واحد ولا يكذب شيئا كما أن شيئا مكذب له وهما عدلان فهما كيتبتين متكاذبتين فلا يوجب الجرح أما اذا أنكر أنكارا متوقفا وقال لست أذكره فيعمل بالخبر لان الراوي جازم أنه سمعه منه وهو ليس بقاطع بتكذيبه وهما عدلان فصدقهما اذا يمكن وذهب الكرخي الى أن نسيان الشيخ الحديث يطل الحديث وبني عليه اطراح خبر الزهري أما امرأة تكلمت بغير إذن وليها واستدل بأنه الاصل ولا يفتس للشيخ أن يعمل بالحديث والراوي فرع فكيف يعمل به قلنا الشيخ أن يعمل به اذا روى العدل له عنه فان بقي شكك مع رواية العدل فليس له العمل به وعلى الراوي العمل اذا قطع بأنه سمع وعلى غيره العمل جعابين تصديقهما والحاكم يجب عليه العمل بقول الشاهد المزور الظاهر العادلة ويحرم على الشاهد ويجب على العاقل العمل بغيره وان تغير احتمال ذلك لم يعلم تغير احتمالده والمجتهد لا يعمل به بعد التغيير لانه علمه فعل كل واحد على حسب حاله وقد ذهب الى العمل به مالك والشافعي وجها غير المتكلمين وهذا لان النسيان غالب على الانسان وأي حديث يحفظ في حينه جميع ما رواه في عمره فصار كشك الشيخ في زيادة في الحديث

الشرع) فلا اخلاص (فلا ثواب عليه) ولا امتثال (فلا يصح التكليفه) لانتفائه الفائدة (بخلاف ما اذا أتى بنقض المكره عليه) وكلفه (فانه أبلغ في اجابة ادعى الشرع) حيث صبر على التعذيب في سبيل الله (قلنا) قد اعترفتم بصفة التكليف بضد المكره عليه و (صفة التكليف بالضد تقتضي المقدورية) أي كونه مقدورا (والقدرة على النفي قدرة على منعه) فالقدرة على الضد قدرة على ضد الضد الذي هو عين المكره عليه فصار المكره عليه مقدورا وكل مقدور يصح التكليف به هذا ولعله غير واف فان النقص لم يجعل المانع من صحة التكليف انتفاء القدرة حتى يرد ما أورده بل أحدث مانعا آخر وهو انتفاء فائدة التكليف وهو الامتثال مع الاخلاص في النية وهذا غير دافع له بل الصواب في الجواب أن لا نسلم الاتيان بعين المكره عليه ادعى الا كراهة وما فان الذين بذلوا أنفسهم في سبيل الله لا يقتضون على الفعل الاداعي الشرع والعمل بالنسبة والعالم هو الله تعالى فتأمل فهو الاحق بالقبول والتفصيل في الاكراهة ان الضابطة عندنا أن الفاعل لا يمكن أن يكون آلة للمكره في الفعل أو يمكن الاول هو الاول بل فان الشخص لا يتكلم بلسان غيره وهي اخبارات أو انشآت فالأخبارات لا تفيد الحكم في كراهة نوجب لان الخفية فيها باعتبار المحسوس عنه والا كراهة قرينة ظاهرة على أنه لم يقصد المطابقة والانشآت اما أن لا تقبل الفسخ كالتطلاق والعتاق ونحوهما مما لا يؤثر في الهزل فهي لم تقع أحكامها ولا يؤثر فيها الاكراهة لانه لما لم يؤثر الهزل مع أنه لا اختيار للحكم فيه فالاولى أن لا يؤثر الاكراهة مع أن فيه اختيارا فانه انما كراهة عليه بايقاع الطلاق لا بمجرد التلفظ بكلمة الطلاق وهو خلة ضد المكره عليه ابقائه لنفسه ويدينه فتأمل فيه فانه محل تأمل وأما أن تقبل الفسخ كالبيع والاحارة ونحوها فهي تفيد الثاني وهو ما يمكن أن يكون آلة للمكره فينظر ان كان جعلا آلة بغير محل الاكراهة ولا يغير فان غير اقتصر الفعل على الفاعل كما في الاكراهة على قتل المجرم السيد فانه وان كان يصح جعله آلة الا أنه لا يغير محل الاكراهة لانه لو جعل فاعلا لكان هذا القتل جناية على احرامه دون احرام القاتل وكان الاكراهة لجناية على احرام المكره فينبغي ان يقتصر عليه ويلزمه الجزاء وانما يجب الجزاء على المكره لانه جنى جناية أخرى فوق الدلالة على الصيد كما اذا كراهة على تسليم البيع بعد الاكراهة على البيع فانه لو جعل الفاعل آلة لتسليم الفعل للمكره فيصير غصلا لتسليم البيع ومحل الاكراهة هو لا غير فقتصر عليه وبذلك ملكا فاسدا ككفي البيع

أوفي أعراب في الحديث فان ذلك لم يبطل الحديث لكثرة وقوع الشك فيه فكذلك أصل الحديث (مسئلة) انفراد الثقة بزيادة في الحديث عن جماعة الثقة مقبول عند الجماهير سواء كانت الزيادة من حيث اللفظ أو من حيث المعنى لانه لو انفرد بنقل حديث عن جميع الحفاظ لقبل فكذلك اذا انفرد بزيادة العدل لا يتهم بما أمكن فان قيل يبعد انفراده بالحفظ مع اصغاء الجميع قلنا تصديق الجميع أولى اذا كان ممكنا وهو قاطع بالسماع والاخر من ما قطعوا بالنفي فاعل الرسول صلى الله عليه وسلم ذكره في مجلسين فثبت ذكر الزيادة لم يحضر الا الواحد أو ذكر في مجلس واحد وذكر الزيادة في إحدى الكرتين ولم يحضر الا الواحد ويحتمل أن يكون راوى النقص دخل في أثناء المجلس فلم يسمع التمام واشترى كواقي الحضور ونسوا الزيادة الا بعدا أو طرأ في أثناء الحديث سبب شاغل مدهش فغفل به البعض عن الاصغاء فيحتمل تخلف الزيادة المقبل على الاصغاء أو بعض البعض السامعين خاطر شاغل عن الزيادة أو عرض له من غير موجب قيامه قبل التمام فاذا احتل ذلك فلا يكذب العدل ما يمكن (مسئلة) رواية بعض الخبر ممتنعة عند أكثر من منع نقل الحديث بالمعنى ومن جواز النقل على المعنى جواز ذلك ان كان قد رواه مرة بتمامه ولم يترك المذكور بالتروك تعلقا بغير معناه وأما اذا تعلق كشرط العبادة أو ركنها أو ماله التمام فقبل البعض تحريف وتليس أما اذا روى الحديث مرة تاما ومرة ناقصا نقصانا لا بغير فهو جائز ولكن بشرط أن لا يتطرق اليه سوء الظن بالثمة فاذا علم أنه يتهم باضطراب النقل وجب عليه الاحتراز عن ذلك (مسئلة) نقل الحديث بالمعنى دون اللفظ حرام على الجاهل بعواقب الخطأ ودقائق الالفاظ أما العالم بالفرق بين المحتمل وغير المحتمل والظاهر والباطن والعام والخاص فقد جوزه الشافعي ومالك وأبو حنيفة وجاهر الفقهاء أن ينقله على المعنى اذا فهمه وقال فريق لا يجوز له الابدال اللفظ بما يرادفه ويساويه في المعنى كما يبدل القعود بالجلوس والعلم بالمعرفة والاستطاعة بالقدرة والابصار بالاحساس والبصر بالخطير بالتهديم وسائر ما لا يشك فيه وعلى الجملة ما لا يتطرق اليه تفاوت بالاستنباط والفهم وانما ذلك فيما فهمه قطعاً لا فيما فهمه بنوع استدلالات يختلف فيه الناظر ونريد على جواز ذلك العالم الاجماع على جواز شرح الشرع للجمع بلسانهم فاذا جاز

الف. فتأمل فانه موضع أشد تأمل وان كان جعله آله لا يغير محل الاكراه ينسب الى المكره ويلزمه العهدة ويجعل الفاعل آله كما اذا أكره على قتل انسان مسلم فالقصاص على المجرى دون القاتل وكذا اذا أكره على اتلاف مال المسلم فالضمان عليه... المتلف وكالاكراه على الاعتاق فانه من حيث صدر منه انشاء التصرف لا يصح جعله آله اذ ليس ملك أحد أن يعق عبدا غيره ومن حيث انه منزيل للآل اتلاف ويصح جعله آله ففعل آله ويجب الضمان على المجرى وعلى هذا فاقس وعند الشافعي رحمه الله الاكراه قسمان على الحق أو على الباطل فان كان على الحق كاكراه الحرى على الايمان واكراه الدائن المدين على البيع فلا يؤثر فيه ويثبت ما أكره عليه وان كان على الباطل فينتظر ان كان يبيع الفعل المكروه عليه فلا يثبت ما أكره عليه ان وجد نفاذا على المجرى كافي الاتلاف ونحوه نفذ عليه والباطل بالتصرفات كلها تبطل عنده اخبارا كان أو انشاء قابلا للفسخ أولا فان الاكراه قد قطع الفعل عن الفاعل ومن غيره لا ينفذ وان كان لا يبيع نفذ على الفاعل ويثبت حكمه عليه كالاكراه على القتل يقتص من القاتل وانما يقتص من المجرى لانه مسبب فصار كانه قتله انسان وكراه الرجل على الزنا فيحد الزاني عنده هذا كله في أحكام الدنيا وأما في أحكام الآخرة فالاكراه ان كان على الباطل فان كان يباح المكروه عليه حقيقة كالمنة والخم فيؤجر على الفعل وبأنه بالترك وان كان لم يبيع ولم يعامل الله معاملته أيضا بل بقي حراما كما كان قبل الاكراه يأثم بالفعل ويؤجر على الترك كالاكراه على القتل أو الزنا للرجل وان كان لم يبيع لكن عومل به معاملة المباح يؤجر على الترك ولا يأثم بالفعل كالاكراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان وتأخير الصلاة عن الوقت أو الافطار في الشهر المبارك أو الجناية على الاحرام أو اكراه المرأة على الزنا ونحو ذلك والاكراه على اتلاف مال المسلم فهو أيضا باق على الحرمة وعومل معاملة المباح لكن قال الامام بمجدرجه الله أرحوا أن لا يأثم بالاتلاف وان صبر كان شهيدا وما جورا هذا كله في المجرى وأما في غير المجرى فيأثم بنية هذا ولما كانت مسائل الاكراه بل سائر العوارض مبنية على انتفاء الحرج في الدين أو دمسئته عقيب الاكراه فظلمة بين العوارض فقال (مسئلة) لا حرج في الشرع (عقلا) كالعند المعتلة (أو شرعا) كالعندنا (وهو) أى الحرج كلى (مشكك) بعض أفراد أقوى من بعض ولا يعتبر كل مرتبة منه بل ما ثبت من الشارع اعتباره (فهذا) أى فلاجل انه

ابدال العربية بجمجمة ترادفها فلا تن يجوز عربية بعربية ترادفها وتسويها أولى وكذلك كان سفراء رسول الله صلى الله عليه وسلم في البلاد يبلغونهم أو امرء بلغتهم وكذلك من سمع شهادة الرسول صلى الله عليه وسلم فله أن يشهد على شهادته بلفظة أخرى وهذا لأننا علم أنه لا تمبدى اللفظ وانما المقصود فهم المعنى وإيصاله إلى الخلق وليس ذلك كالشهادة والتكبير وما تبعه بلفظ فان قيل فقد قال صلى الله عليه وسلم نصر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها فرب مبلغ أوعى من سامع ورب حامل فقه ليس بفقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه قلنا هذا هو الحق لأنه ذكر العلة وهو اختلاف الناس في الفقه فالاختلاف للناس فيه من الالفاظ المترادفة فلا يمنع منه وهذا الحديث بعينه قد نقل بالفاظ مختلفة والمعنى واحد وان أمكن أن تكون جميع الالفاظ قول رسول الله صلى الله عليه وسلم في أوقات مختلفة أكن الأغلب أنه حديث واحد ونقل بالفاظ مختلفة فإنه روى رحم الله امرأ ونصر الله امرأ وروى ورب حامل فقه لا فقه له وروى حامل فقه غير فقهه وكذلك الخطب المتحدة والوقائع المتحدة رواها الصحابة رضي الله عنهم بالفاظ مختلفة فدل ذلك على الجواز (مسئلة) المرسل مقبول عند مالك وأبي حنيفة والجاهل ومروءة وعند الشافعي والقاضي وهو المختار وصورته أن يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من لم يعاصره أو قال من لم يعاصراً بأهيرة قال أبو هريرة والدليل أنه لو ذكر شيخه ولم يعدله وبقي مجهولاً عندنا لم نقبله فإذا لم يسمه فالجهل أتم فمن لا يعرف عنه كيف تعرف عدائه فان قيل رواية العدل عنه تعديل فالجواب من وجهين الأول أننا لنسلم فان العدل قدير روى عن لو شئ عنه لتوقف فيه أو جرحه وقد رأيناهم يروا عن إذا سألوا عنه عدلوه مرة وجرحوه أخرى أو قالوا لا ندرى فالرواية عنه ساكتة عن تعديله ولو كان السكوت عن الجرح تعديلاً لكان السكوت عن التعديل جرحاً ولوجب أن يكون الراوي إذا جرح من روى عنه مكذباً بنفسه ولأن شهادة الفرع ليس تعديلاً للأصل ما لم يصرح واقتراح الرواية والشهادة في بعض التعبدات لا يوجب فرقاً في هذا المعنى كما لم يوجب فرقاً في منع قبول رواية المجرع والمجهول وإذا لم يجوز أن يقال لا يشهد العدل الأعلى شهادة عدل لم يجوز ذلك في الرواية ووجب فيها معرفة عين الشيخ والأصل حتى ينظر في حالهما فان قيل التعنته كافية في الرواية مع أن قوله روى فلان

لا حرج في الدين (لم يجب شيء) من الأحكام (على الصبي العاقل) لقصور البدن أو لقصوره وقصور العقل (ولا على المعتوه البالغ) لقصور العقل (خلافاً لأبي زيد) الإمام القاضي لأن العبادات واجبة سقط أدائها للضرورة (و) لأجل أن لا حرج في الدين (لم يجب قضاء الصلاة في الحيض والنفس دون الصوم) فإنه يجب قضاءه لقول أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها كان يصيبنا ذلك فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة كذا في الصحيحين وفي قضاء الصلاة من الحرج ما لا يخفى لأن الشهر عادة لا يتخلو من الحيض وهو أيضاً لا يكون أقل من ثلاثة فتبلغ الصلاة كثر في قضاها حرج عظيم (و) لأجل ذلك (شرعت العبادات في المرض) على حسب الطائفة (قاعداً ومضطجعاً) لما روى البيهقي والبرزنجي جابر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم عاد مريضاً فراه يصلي على وسادة فأخذها فمضى بها فأخذ عوداً يصلي عليه فأخذه فمضى به وقال صل على الأرض إن استطعت والأفأوم أعياه واجعل سجودك أخفض من ركوعك (و) لأجل ذلك (انتفى الأثم في الخطأ المجتهداً) وقد ثبت باجماع قاطع معاصداً بأحد حديث صحاح وقد أضاف الله تعالى إليه بقوله لا كتاب من الله سبق لمسك فيما أخذتم عذاب عظيم أي لولا سبق الكتاب بان لا مؤاخذه في الخطأ في الاجتهاد لمسك العذاب في أخذ الغداه والله أعلم بمراده (و) لذلك انتفى الأثم (في النسيان) لما روى ناس من قبل (و) لذلك (انتفى أكل الصائم ناسياً) فلا ينقض به الصوم ولا أثم أيضاً لما روى الشيخان عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فأثماً أطعمه الله وسقاه (و) لذلك (خفف في السفر) لأنه مظنة المشقة (فشرعت الصلاة الرباعية ركعتين) لما مر (و) شرع فيه (مسح الخلف ثلاثة أيام) وليالها والأحاديث في ذلك شهيرة مستفيضة كعن أمير المؤمنين علي رضي الله عنه جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم للسافر ثلاثة أيام وليالهن ويوماً وليلة لأهلهم (و) لذلك من عدم الحرج في الدين (ثبتت الرخصة) للسافر (بالسروعة) في السفر (قبيل تحقيقه) والقياس يقتضي أن لا يرخص إلا بعد تحقق السفر بالخرج ثلاثاً أيام لأن الشيء لا يثبت قبل تحقق سببه لكن لم يعتبره الشرع وجعل مناط الرخصة الشروع والخرج والدليل عليه التواتر من رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن الخلفاء الراشدين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين (ولو أقام) المسافر (قبل تمام المدة) للسفر

عن فلان عن فلان يحتمل ما لم يسمعه فلان عن فلان بل بلغه بواسطة ومع الاحتمال يقبل ومثل ذلك في الشهادة لا يقبل قلنا هذا اذا لم يوجب فرقاً في رواية المجهول والمرسل مروى عن مجهول فينبغي أن لا يقبل ثم العنينة جرت العادة بها في الكتابة فانهم استشفوا أن يكتبوا عند كل اسم مروى عن فلان سماعاً منه وشكوا على القرطاس والوقت أن ينصيصوه فاجزوا وانما يقبل في الرواية ذلك اذا علم بصريح لفظه أو عاينه أنه يريده السماع فان لم يرد السماع فهو مسترد بين المسند والمرسل فلا يقبل الجواب الثاني أنا ان سلنا جديلاً أن الرواية تعدل فتعديله المطلق لا يقبل ما لم يذكر السبب فالوصحح بالله سمعه من عدل ثقة لم يلزم قبوله وان سلم قبول التعديل المطلق فذلك في حق شخص نعرف عنه ولا يعرف بنفسه أو ما من لم نعرف عنه فلهذا لو ذكره لعرفناه بنفسه لم يطلع عليه المعدل وانما يكتفي في كل مكاف بتعريف غيره عند العجز عن معرفة نفسه ولا يعلم بعزله ما لم يعرفه بعينه وعمل هذه العلة لم يقبل تعدل شاهد الفرع مطلقاً ما لم يعرف الاصل ولم يعينه فاعل الحاكم يعرف بنفسه وعداوة وغيره احتجوا بانفاق الصحابة والتابعين على قبول مرسل العدل فابن عباس مع كثرة روايته قبل انه لم يسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم الا اربعة احاديث لصغره وصرح بذلك في حديث الرابى النسبته وقال حدثني به اسامة بن زيد وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم ير ليبي حتى رمى جرة العقبة فلما رجع قال حدثني به أخى الفضل بن عباس وروى ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من صلى على جنازة فله قيراط ثم أسنده الى أبي هريرة وروى أبو هريرة أن من أصبح جنباً في رمضان فلا صومه وقال ما أتاكم من الكعبة ولكن محمد صلى الله عليه وسلم قالها فلما رجع قال حدثني به الفضل بن عباس وقال البراء بن عازب ما كل ما تحذركم به سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم لكن سمعنا بعضه وحدثنا أصحابه ببعضه أما التابعون فقد قال النخعي اذا قلت حدثني فلان عن عبد الله فهو حدثني واذا قلت قال عبد الله فقد سمعته من غير واحد وكذلك نقل عن جماعة من التابعين قبول المرسل والجواب من وجهين الاول أن هذا صحيح ويدل على قبول بعضهم المراسيل والمسئلة في محل الاحتجاج ولا يثبت فيها الجماع أصلاً وفيه ما يدل على أن الجملة لم يقبلوا المراسيل ولذلك باحثوا ابن

(صح) كونه مقبياً (ولزم) عليه (أحكام الإقامة) من الاخذ بالعزيمة (ولو) كان (في المفازة) مع أنها ليست محلاً للإقامة (لانه رفع لها) أي للرخصة فان سببها الذي هو السفر لم يتقرر فبازالة التية السفر يصير ما من اتيان سببها فلا تمنع المفازة فانها انما تمنع لا بسبب الإقامة دون بقائها (وبعدها) أي بعدمدة السفر (لا) تصبح الإقامة (الا فيما يصح فيه) من العمران (لانه رفع) للسفر (بعد تحققه) وتحديد إقامة فلا بد من موضع يصلح لابتدائها وهذا وأما العوارض السماوية فمنها الصغر فانه اذا لم يبلغ حد التمييز منع وجوب العبادات البدنية والمالية ولا يمنع وجوب ضمان المتلفات لانه لحجب المتلف ولا وجوب المؤنات من العشر وانخراج وصدة الفطر ويؤديها الولي من ماله ولا يصح اسلامه لعدم ركنه وهو الاعتقاد ولا اعتبار لردته لذلك وأما البالغ حد التمييز فيجب عليه أداء الاعمان عند الامام علم الهدى الشيخ أبي منصور المازدي وسائر مشايخ العراق ويصح اعمانه باتفاق مشايخنا ويصح أداء العبادات من غير لزوم وتجب الغرامات والمؤنات وتدفع عنه الاجزية وبينونة المرأة الكافرة لاسلامه والمؤمنة لا لرد ادليس لاجل الجزاء بل الاختلاف الديني مفسد للنكاح ويعرض الاسلام على المير عند اسلام زوجته دون غير المميز بل يؤخر ويصير غير المميز مؤمناً تبعاً لاحد الابوين أو الوالد وكذا يصير من تدابر تدادها ولحاقهما معه في دار الحرب وكذا المميز الساكت تابع لاحدهما دون المظهر للاسلام والكفر ومنها الجنون والعته فالجنون القليل لا يسقط شيئاً من العبادات فيجب قضاؤها وحد القلة في حق الصلاة ما لم يعتد بوم أو ليلة لانه مظنة التكرار وعند الامام محمد اذا بلغ ستاً اعتباراً لحقيقته وفي الصوم الشهر وفي الزكاة والحلول وعن أبي يوسف الاكتفاء بالاكثر والكثير منه مثل الصغر الا أنه يعرض على أبويه الاسلام عند اسلام امرأته ولا يؤخر كافي الصبي لانه ليس له نهاية معارضة والمسلم الذي جن بعد الاسلام يحكم باسلامه أبداً ولا ينبع أحداً ولا يحكم برده بردة أبويه والعته مثل الصباغ التمييز فلا يجب عليه شيء من العبادات وفي التحرير نقل عن القويم أنه يجب عليه العبادات احتياطاً ومنها النسيان وهو عدم الاستحضار وقت الحاجة وهو عذر في حق الاثم مطلقاً وأما في حق الحكم فيجب الضمان في حقوق العباد وأما في حقوق الله تعالى فان كان مع مسد كرفلا عذركا كل الناس في الصلاة ذهبتا مذكرة وصيد المحرم ناسياً اذا الاحرام مذكروا لم يكن هنالك مذكرة يكون عذراً كالاكل

عباس وابن عمر وأباهر برمة جلاله قدرهم لانشط في عدااتهم ولكن للكشف عن الراوي فان قيل قبل بعضهم وسكت
 الآخرون فكان إجماعاً قلنا لا نسلم ثبوت الإجماع بسكوتهم لاسيما في محل الاجتهاد بل لعله سكت مضراً للانكار أو متردداً
 فيه والجواب الثاني أن من المنكرين للرسول من قبل مرسل الصحابي لانهم يحدون عن الصحابة وكلهم عدول ومنهم من أضاف
 اليه مراسيل التابعين لانهم يروون عن الصحابة ومنهم من خصص كبار التابعين بقبول مرسله والمختار على قياس رد المرسل
 أن التابعي والصحابي إذا عرف بصريح خبره أو بعادته أنه لا يروي إلا عن صحابي قبل مرسله وإن لم يعرف ذلك فلا يقبل لانهم قد
 يروون عن غير الصحابي من الأعراب الذين لا حجة لهم وإنما ثبت لنا عدالة أهل العصبة قال الزهري بعد الإرسال حدثني به
 رجل على باب عبد الملك وقال عروة بن الزبير فيما أرسله عن بسرة حيدثني به بعض الخرس (مسئلة) خبر الواحد فيما
 تعبه بالسوى مقبول خلافاً للكرخي وبعض أصحاب الرأي لأن كل ما نقله العدل وصدقه فيه ممكن وجب تصديقه فس
 الذي كرهه لا نقله العدل وصدقه فيه ممكن فإنا لا نقطع بكذب ناقله بخلاف ما لو انفرد واحد بنقل ما نحمل العادة فيه أن
 لا يستفيض كقتل أمير في السوق وعزل وزير وهجوم واقعة في الجامع منعت الناس من الجمعة أو كشف أوزار زلة أو
 انقضاء كوكب عظيم وغيره من المجائب فان الدواعي تتوفر على اشاعة جميع ذلك ويستحيل انكتمامه وكذلك القرآن
 لا يقبل فيه خبر الواحد علمنا بأنه صلى الله عليه وسلم تعبد بأشاعته واعتنى بالقائه إلى كافة الخلق فان الدواعي تتوفر على اشاعته
 ونقله لأنه أصل الدين والمنفرد برواية سورة وآية كاذب قطعاً فإما ما تعبه بالسوى فلا نقطع بكذب خبر الواحد فيه فان قيل هم
 تنكرون على من يقطع بكذبه لان خروج الخارج من السبيلين لما كان الانسان لا ينقل عنه في اليوم واليلة مراراً وكانت
 الطهارة تنتقض به فلا يحمل رسول الله صلى الله عليه وسلم أن لا يشيع حكمه ويناجيه إلا إذا نودي إلى اخفاء الشرع وإلى
 أن تبطل صلاة العباد وهم لا يشعرون فتجب الاشاعة في مثله ثم تتوفر الدواعي على نقله وكذلك مس الذي كرمها يكثر وقوعه
 فكيف يخفى حكمه قلنا هذا يبطل أولاً بالوتر وحكم القصد والحجامة والقهقهة وجوب الفسل من غسل الميت وإفرا

في نهار رمضان ناسيا وسلام المصلي في القعدة الأولى ناسيا وترك التسمية عند الذبح ناسيا ومنها النوم وهو فترة تعرض
 للانسان مع بقاء العقل توجب العجز عن ادراك المحسوسات واستعمال العقل وعن الأفعال اختاراً ولما يمكن التائم
 فاهما الخطاب أخرجه ولم تعتبر أفعاله في حق الأثم وأما في حق الحكم فيجب الضمان في حقوق العباد فيجب ضمان مال تلف
 بانقلاب النائم وكذا دية انسان قتل بانقلابه عليه ولا تعتبر أقواله أيضاً حتى لا يصح طلاقه وعقابه وبيعه وغير ذلك ولا يوصف
 كلامه بخبراً وإنشاء بل كالحان الحيوانات فلا تعتبر قراءته في الصلاة ولا يسقط بها الفرض صرح به الامام نفي الاسلام
 ولا تقصد بققته الصلاة ولا الوضوء صرح به هو أيضاً وقيل يفسدان لعدم فرق النص وعن الامام الهمام يفسد الوضوء دون
 الصلاة كسائر الاحداث فيتوضأ ويبتني وقيل لا يفسد الوضوء وتفسد الصلاة وفي الخبر هو الاقبس عندي لان نقض
 الوضوء لكونها جناية ولا جناية فبقي مجرد كلام فتفسد به الصلاة لان الكلام يفسدها مطلقاً لعدم فرق النص كالمساهي ثم
 النوم تسترني منه الأعضاء وهو سبب لخروج شيء وإذا جعل الشرع الموجب للاسترخاء منه حداً فاقامة للسبب مقام المسبب دون
 غيره الا من تنام عيناه ولا ينام قلبه كالرسول صلى الله عليه وسلم فليس في حقه حدثاً ومنها الانغماء وهو آفة يصير بها العقل في
 كلال وتعطل بها القوى المدركة فجعل قلبه كالنوم في عدم توجه الخطاب وجوب القضاء من غير فرق إلا أنه لما كان فوقه
 في ارخاء الاعضاء جعل حدثاً في كل حال ومنع نساء الصلاة على ما صلى قبله والكثير منه يمنع وجوب الصلاة كالجنون دون
 غير هال السدرة الانغماء شهراً أو سنة هذا ومنها الخيض والنفاس وهما لا يمتنعان التكليف إلا أنه لا يصح معه من العبادات التي
 شرط لادائها الطهارة فأخرج عنها خطاب الصوم وطواف الزيارة إلى زوالهما وسقط عنهما الخطاب بالصلاة وطواف الوداع
 للخرج وسقط نفس وجوب الصلاة أيضاً حتى لم يبق محل للوجوب لعدم الفائدة لأنه إما وجوب الاداء وإما وجوب القضاء وقد
 انتفيا ومنها الرق وهو غير شرعي مانع للولايات من الشهادة والقضاء وغيرهما وهذا العجز غير متجزئ فلا يصح أن يقال شهادة نصفه
 مقبولة دون النصف الآخر وكذا القضاء فكذا العتق وهو القوة الشرعية المنافية لهذا العجز غير متجزئ وعلى هذا فلا يتجزأ
 الاعاق لان العتق مطاوعه فلو تجزأ لم تجزئته وقال الامام التصرف الصادر من السيد في الاعاق ازالة الملك ولما كان الملك

الاقامة وتثبتها وكل ذلك مما تعبه البلوى وقد اثبتوها بخبر الواحد فان زعموا ان ليس عموم البلوى فيها كعمومها في الاحداث فنقول فليس عموم البلوى في المس والمس كعمومها في خروج الاحداث فقد يعطى على الانسان مدة لا يلبس ولا س الذي كرا في حالة احدث كمالا يقتصد ولا يتجهم الاحسانا فلا فرق والجواب الثاني وهو التحقيق ان القصد والحاجة وان كان لا يتكرر كل يوم ولكنه يكثر فكيف أخفى حكمه حتى يؤدي الى بطلان صلاة خلق كثير وان لم يكن هو الا كثر فكيف وكل ذلك الى الاحاد ولا سببه الا ان الله تعالى لم يكلف رسوله صلى الله عليه وسلم اشاعة جميع الاحكام بل كلفه اشاعة البعض وجوز له رد الخلق الى خبر الواحد في البعض كما جوز له ردهم الى القياس في قاعدة الربا وكان يسهل عليه ان يقول لا تتبعوا المطعوم بالمطعوم أو المكيال بالمكيال حتى يستغنى عن الاستنباط من الاشياء الستة فيجوز ان يكون ما تعبه البلوى من جملة ما تقتضى مصلحة الخلق ان ردوا فيه الى خبر الواحد ولا استحالة فيه وعند ذلك يكون صدق الراوي ممكنا فيجب تصديقه وليس عليه الاشاعة عموم الحاجة او تدويرها بل علته التعبد والتكليف من الله والافاضة اليه كثير كالقصد والحاجة كما يحتاج اليه الا كثر في كونه شرعا لا ينبغي ان يخفى فان قيل فما الضابط لما تعبد الرسول صلى الله عليه وسلم فيه بالاشاعة قلنا ان طلبتم ضابطا لجواز عقلا فلا ضابط بل لله تعالى ان يفعل في تكليف رسوله من ذلك ما يشاء وان اردتم وقوعه فاعلموا ان ذلك من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا استقر بنا السمعيات وجدناها اربعة اقسام الاول القرآن وقد علمنا انه عني بالبالغة في اشاعته الثاني مباني الاسلام الخمس ككلمتي الشهادة والصلاة والزكاة والصوم والحج وقد اشاعه اشاعة اشترك في معرفته العام الخاص الثالث اصول المعاملات التي ليست ضرورية مثل أصل البيع والشكاح فان ذلك ايضا قد تواتر بل كالطلاق والعنق والاستيلاء والتدبير والكتابة فان هذا تواتر عند أهل العلم وقامت به الحاجة القاطعة اما بالتواتر واما بنقل الاحاد في مشاهد الجماعات مع مكوتهم والحجة تقوم به لكن العوام لم يشاركوا العلماء في العلم بل فرض العوام فيه القبول من العلماء الرابع تفصيل هذه الاصول فما يفسد الصلاة والعبادات وينقض الطهارة من المس والمس والقي وتكرار مسح الرأس فهذا الجنس منه ما شاع

متجزئا كانت الازالة ايضا متجزئة وليس نفس الاعتناق سببا للعق حتى يلزم من وجوده وجوده بل اعتناق الكل موجب للعق كالوضوء متجزئ وسببته لزوال الحدث غير متجزئة فارق في معتق البعض كامل فهو كالمكاتب عند موحر عندهما ثم الرق ينصف الكرامات ولهذا يجعل له نكاح اثنتين ويكون طلاق الامة تطلقتين وعدتها حيفتين بالنص الذي رواه الدارقطني طلاق الامة تطلقتين وعدتها حيفتان ويكون قسمها نصف قسم الحرية ويكون حلقها قبل الحرية ومنفردة دون بعدها ومعهما وكذا ينصف الحدود فخذ العبد نصف حرم الحر لان الغرم بالغرم والرق يمنع مالكية المال لانه مملوك نفسه ذليل مهان فكيف يكون ما كانا خلافا مالكية النفس فانها تنسب على أصل الحرية فتصح أقاربه بالحدود والقصاص والسرقة هالكا وقائما في المأذون وفي المحجور عند الامام فيقطع ويرد المال وعند أبي يوسف يقطع ولا رد وعند الامام محمد لا يقطع ولا يرد هذا كله اذا كذب المولى ولا يصح اقرار المولى في حقه بحد أو قصاص وكذا اعلى هو ملك النكاح وانما يحتاج الى الاذن لانه يجب به الحال في الذمة والرقبة هي ملك المولى واذا اعلى طلاق امرأته وكذا اعلى دم نفسه فلا يجعل للسيدة قتله ولا انلاف عضوه من أعضائه ولذا يقتل الحر به عندنا وأما عند غيرنا فاعلموا لا يقتل لاجل كرامة الحر والرق أيضا يمنع مالكية المنافع بل المنافع كلها للسيد الا ما استثنى منها كالصوم والصلاة فلا يخرج للصعة والعبد والحدود والحدود لا يخرج له الا بانه أو باذن الشرع عند الغير العام وانما يصح أمانه ما ذونا لانه مالك الغنمة فينقض عليه بالذات وعلى غيره بالتبع والرق يمنع الولايات فلا تصح الشهادة على أحد ولا قضاء ولا حكمته وكذا إمارته والرق ينقص الذمة فلا يجب على ذمته شيء الا بضم مالية رقبته اليه فلا يجب باقراره المال في الحال الا في المأذون للضرورة وتجب العرامات لاجل الحنايات في الذمة فتؤدي فباعت رقبته الآن يغدي المولى وكذا تباع رغبة المأذون فيما بقي من الدين بعد الاداء من الكسب ولم يكن له كسب ولا يجوز تبرعاه من أكسبه لانه ملك المولى أو الدائنين ولا تقبل هديته الا بالسير بالنص ولا يجوز له التبرع من امانه وان كان مكاتباً ^{مسألة} العبد أهل للتصرف وملك اليد عندنا خلافا للشافعي رحمه الله فانه عنده ليس أهلا لها وانما له التصرف وملك اليد خلافا من السيد ^{لنا} (لنا) أي ملك التصرف وملك السيد انما يكونان (بأهلية التكلم) وصحته (والذمة) وهي كون الانسان صانعا

ومنه ما نقله الآحاد ويجوز أن يكون مما تعمله البلوى فحاصله الآحاد فلا استحالة فيه ولا مانع فان ما أشاعه كان يجوز أن لا يعتمد فيه بالاشاعة وما وكله الى الآحاد كان يجوز أن يعتمد فيه بالاشاعة لكن وقوع هذه الامور يدل على أن التعبد وقع كذلك فما كان يخالف أمر الله سبحانه وتعالى في شيء من ذلك هذا تمام الكلام في الاخبار والله أعلم

(الاصل الثالث من أصول الأدلة الاجماع وفيه أبواب)

(الباب الاول في اثبات كونه حجة على منكريه) ومن حاول اثبات كون الاجماع حجة افتقر الى تفهيم لفظ الاجماع أولا وبیان تصويره ثانياً وبیان امكان الاطلاع عليه ثالثاً وبیان الدليل على كونه حجة رابعاً أما تفهيم لفظ الاجماع فالتامعني به اتفاق أمة محمد صلى الله عليه وسلم خاصة على أمر من الامور الدينية ومعناها في وضع اللغة الاتفاق والازماع وهو مشترك بينهم في أمر معصم العزم على امضاء أمر يقال أجمع والجماعة اذا اتفقوا يقال أجمعوا وهذا يصلح لاجماع اليهود والنصارى وللا اتفاق في غير أمر الدين لكن العرف خصص اللفظ بما ذكرناه وذهب النظام الى أن الاجماع عبارة عن كل قول قامت بحجته وان كان قول واحد وهو على خلاف اللغة والعرف لكنه سواء على مذهبه اذ لم ير الاجماع حجة وتوثر اليه بالتسامع تحريم مخالفة الاجماع فقال هو كل قول قامت بحجته أما الثاني وهو تصويره فدليل تصويره وجوده فقد وجدنا الأمة مجمعة على أن الصلوات خمس وان صوم رمضان واجب وكيف يتعق تصور الامنة كلهم متعبدون باتباع النصوص والدلالة القاطعة ومعرضون للعقاب بخلافها فكما لا يمتنع اجتماعهم على الاكل والشرب لتوافق الدواعي فكذلك على اتباع الحق واتقاء النار فان قيل الأمة مع كثرتها واختلاف دواعيها في الاعتناء بالحق والعناد فيه كيف تتفق آراءها فذلك محال منها كاتفاقهم على أكل الزبيب مثلاً في يوم واحد قلنا لا صار في خبرهم الى تناول الزبيب خاصة ولجميعهم بالغت على الاعتناء بالحق كيف وقد تصوروا طباق اليهود مع كثرتهم على الباطل فلم لا يتصوروا طباق المسلمين على الحق والكثرة انما تؤثر عند تعارض الاشياء والدواعي والصوارف

لان مخاطب بالاحكام (والارقي) أي أهلية التكلم انما تكون (بالعقل وهو لا يمتثل بالرق) بالضرورة (وإذا كانت روايته لازمة للعمل للخلق) ولولم يكن كلامه معتبراً بكون عقله محتالاً لم تعتبر روايته بل بتفسير كالتعميم (والثانية) أي الذمة انما تكون (بأهلية الإيجاب عليه والاستيجاب له ولتحققها خوطب بحقوقه) أي حقوق الله (تعالى) من الصلاة والصوم والكف عن المحرمات الا ما يقوت به خدمة السيد كالجمعة ونحوها (ويضع اقراره بالحدود والقصاص) وتجب نفقته على السيد واذا قد ثبت أهلية التكلم المعتبرة والذمة الصحيحة له صار أهلاً للملك التصرف وملك اليد (وانما انجز) عن التصرف (لحق المولى) في رقبته وفي منافعها ولو جاز له التصرف من غير اذنه صارت الرقبة هالكة في الدين ولا يقدر على الاستخدام فيستغربه (فأذنه قلل الجبر ورفع المانع) عن حجة التصرف (لإثبات الأهلية) كما هو من عوم الشافعي ووجه الله الشافعية (قالوا لو كان العبد (أهلاً للتصرف) في شيء (الكان أهلاً للملك) فيه (لان التصرف بسببه) فان الشيء ملك بالبيع والشراء (ومسبب عنه) فان الملك يبيع التصرف وإذا لا يباح في ملك غيره ووجود الشيء يستلزم وجود سببه ومنسببه فالتصرف أيضاً يستلزم الملك استلزام السبب والمسبب (واللازم باطل اجماعاً) فاللزم مشطه فليس أهلاً للتصرف (واذا لم يكن أهلاً للتصرف لم يكن أهلاً للبدل لان البدل انما تستفاد ملك الرقبة أو التصرف وقد اتفقنا) لان السلم الملازمة من كون التصرف سبباً للملك لا يمتنع انفساً كما حتى يجب الملازمة اذ (التخلف) فيه (للمانع) وهو كون رقبته مملوكة للسيد (لعدم المقضي) وهو التصرف وكذا لا يلزم من كون التصرف سبباً عن الملك لزومه بل قد ينقل السبب عن سببه اذا وجد هذا المسبب بسبب آخر (ويجوز تعدد الاسباب لأهلية التصرف) والحاصل منع الزوم بين أهلية التصرف وأهلية الملك بايداء المانع مع سببية أهلية التصرف لأهلية الملك وبإيداء سبب آخر لأهلية التصرف غير أهلية الملك فيما يكون مسبباً واذا لم يثبت الاستلزام بين أهلية التصرف وأهلية الملك لم يثبت ما يثبت عليه من قوله وإذا لم يكن أهلاً للتصرف انجزه في كل جواب واحد وزعم أن حديث تعدد الاسباب جواب آخر ومنع لقوله لان اليد انما يستفاد الخ فيثبت في يد غيره أن حديث تعدد الاسباب لا يضرب فان المقصود ببيان الزوم بين أهلية اليد وأهلية التصرف وهو حاصل وانما يضرب هذا الحديث ببعض المشايخ

ومستند الاجماع في الاكثر نصوص متواترة وأمر معلومة ضرورة بقرائن الاحوال والعقلاء كلهم فيه على منهج واحد نعم هل يتصور الاجماع عن اجتهاد أو قياس ذلك فيه كلام سيأتي ان شاء الله (أما الثالث) فهو تصور الاطلاق على الاجماع فقد قال قوم لو تصور اجماعهم في الذي يطلع عليهم مع تفرقهم في الاقطار فنقول يتصور معرفة ذلك بعشاهتهم ان كانوا عندنا يمكن لقاءهم وان لم يمكن عرف مذهب قوم بالمشافهة ومذهب الآخرين بأخبار التواتر عنهم كما عرفنا أن مذهب جميع أصحاب الشافعي منع قتل المسلم بالذمي وبطلان النكاح بلاولي ومذهب جميع النصارى التثليث ومذهب جميع المجوس التثنية فان قيل مذهب أصحاب الشافعي وأبي حنيفة مستند الى قائل واحد وهو الشافعي وأبو حنيفة وقول الواحد يمكن أن يعلم وكذلك مذهب النصارى يستند الى عيسى عليه السلام أما قول جماعة لا ينحصر في كيف يعلم قلنا وقول أمة محمد صلى الله عليه وسلم في أمور الدين يستند الى ما فهموه من محمد صلى الله عليه وسلم وسمعه منه ثم اذا انحصر أهل الحل والعقد فكيف يمكن أن يعلم قول واحد أمكن أن يعلم قول الثاني الى العشرة والعشرين فان قيل لعل أحدا منهم في أسر الكفار وبسلاد الروم قلنا نجيب مراجعته ومذهب الاسير ينقل كدذهب غيره وعكس معرفته في شك في موافقته للاخرين لم يكن متحققا للاجماع فان قيل فلو عرف مذهب ربيع يرجع عنه بعده قلنا لا أثر لرجوعه بعد انعقاد الاجماع فانه يكون محجوباً به ولا يتصور رجوع جميعهم اذا بصراً أحد الاجماعين خطأ وذلك بمنع بدليل السمع أما الرابع وهو اقامة الحجة على استحالة الخطأ على الامة وفيه الشأن كله وكونه حجة انما يعلم بكتاب أو سنة متواترة أو عقل أما الاجماع فلا يمكن اثبات الاجماع به وقد طمعوا في التلقي من الكتاب والسنة والعقل وأقواها السنة ونحن نذكر المسالك الثلاثة (المسلك الاول) التمسك بالكتاب وذلك قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وقوله تعالى كنتم خيرا امة اخرجت للناس الآية وقوله تعالى وعن خلقنا امة يهتدون بالحق يبهدهون وقوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وقوله تعالى وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله ومفهومه أن ما انفقت فيه فهو حق وقوله عز وجل وان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول مفهومه ان اتفقت فهو

حيث أوردوا في تقرير كلام الشافعي أن ملك اليد يستفاد ملك الرقبة وعلى ما قررنا لا يوردها فافهم ثم اذا ثبت ملك اليد دون ملك الرقبة وهو أعلى من ملك الرقبة فانه المقصود من ملك الرقبة وقد كان مال كية للنكاح بكلمة في مال كية أنقص من مال كية الحر أنقص ما يمتنى على مال كية وهو الدية ولا تنقص عن النصف كما في المرأة لان مال كية ليست نصف مال كية الحر بل أزيد ولا ينقص قدر الربع لان مال كية أكثر من ربع مال كية الحر فالنقصان غير مقدر فنفقنا بقدر نصيب السرقة فانه اعتبار في الشرع في مقابلة أعضاء الانسان بخلاف سائر النقصات فانها لم تكن لاجل نقصان المال كية بل لنقصان الكرامة وأما الدية في اعتبار مال كية الأثرى أن دية المرأة نصف دية الرجل لكونها مال كية للمال فقط دون النكاح وعلى هذا التقدير لا يرد ما أورد صدر الشريعة أنه يلزم حينئذ أن لا يتصف بشئ من النعم لاجل كون المال كية زائدة على النصف من الحر فتدبر ثم أورد من عند نفسه دليلا آخر هو أن المعتبر فيه المالية دون الدمية فتعترف في الضمان قيمة الأمانة نقص عن قيمة الحر لئلا يلزم شبهة المساواة بين الحر والعبد فتدبر فيه فانه موضع تأمل (فرع * لو أذن له المولى في نوع) من التجارة (كان له التصرف) في أنواع التجارات (مطلقا) في جميع الأنواع لانه لما أذن فوثق حقه في الخدمة وفي راءة رقبته من الدين وأهلية التصرف قد كان فيه من نفسه وارتفع المانع من جواز التصرفات مع قيام المقتضى فيجوز (وتثبت يده على كسبه) لكونه له والمانع قد زال بالاذن (كالمكاتب) فانه ملك مكاسبه يدا (وانما ملك) المولى (محمده دون) حجر (المكاتب) فان في الكتاب ليس للمولى أن يحجر عليه لأن في كتابة المأذون عبده لانه لا ملك الحجر عليه حتى يرد عليه أنه مخالف للرواية فان المأذون غير مالك الكتابة (لان ذلك حجره) كان (بلا عوض فيكون كالعبد) فيصير رجوعه (بخلاف الكتابة) لانه اذا كان بعوض (فهو كالبيع) فلا يصح الرجوع هذا ومنها المرض وهو نوع من العجز ولا ينافي فهم الخطاب وأهلية العبادات ولذا لا ينافي التكليف الا انه لما كان نوعا من العجز شرعت العبادات على حسب المكنة وأخر ما لا قدرة عليه أو ما فيه حرج ثم هو سبب الموت وهو سبب الخلافة في المال ولذا اجر المريض عن التبرعات والتصرفات المشتملة عليها في كل المال حتى الغرماء والثلاثين لحق الورثة لكن اذا اتصل به الموت وأما التصرفات التي ليس فيها تبرع كالبيع بمثل

حق فهذه كلها طواهر لا تنص على الغرض بل لا تدل أيضا دلالة الطواهر وأقواها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا فان ذلك نوجب اتباع سبيل المؤمنين وهذا ما تمسك به الشافعي وقد أطنبنا في كتاب تهذيب الاصول في توجيه الاسولة على الآية ودفعها والذي زعمه أن الآية ليست نصا في الغرض بل الظاهر أن المراد بها أن من يقاتل الرسول ويشاققه ويتبع غير سبيل المؤمنين في مشايعته ونصرته ودفع الاعداء عنه نوله ما تولى فكانه لم يكف بترك المشاققة حتى تنضم اليه متابعة سبيل المؤمنين في نصرته والذب عنه والانتقاده فيما أمر وينهى وهذا هو الظاهر السابق الى الفهم فان لم يكن ظاهرا فهو محتمل ولو فسر رسول الله صلى الله عليه وسلم الآية بذلك لقبيل ولم يجعل ذلك رفعا للنص كما لو فسر المشاققة بالمواقعة واتباع سبيل المؤمنين بالعدول عن سبيلهم (المسألة الثانية) وهو الاقوى التمسك بقوله صلى الله عليه وسلم لا يجتمع أمتي على الخطأ وهذا من حيث اللفظ أقوى وأدل على المقصود ولكن ليس بالتواتر كما كتأب الكتاب مشوار لكن ليس بنص فطريق تقرير الدليل أن نقول تظاهرت الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالفاظ مختلفة مع اتفاق المعنى في عصمة هذه الامة من الخطأ واشتهر على اسان المرموقين والثقات من الصحابة لعمر وابن مسعود وأبي سعيد الخدري وأنس بن مالك وابن عمر وأبي هريرة وحذيفة بن اليمان وغيرهم ممن يطول ذكرهم من نحوه قوله صلى الله عليه وسلم لا يجتمع أمتي على الضلالة ولم يكن الله ليجمع أمتي على الضلالة وسألت الله تعالى أن لا يجمع أمتي على الضلالة فأعطانيها ومن سره أن يسكن بحجوة الجنة فليزلم الجماعة فان دعوتهم تحيط من ورائهم وان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد وقوله صلى الله عليه وسلم لا يد الله مع الجماعة ولا يسل الله بشد ومن شذ ولا يزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لا يضرهم من خالفهم / وروى لا يضرهم خلاف من خالفهم الا ما أصابهم من لأواء ومن خرج عن الجماعة أو فارق الجماعة قيد شرف فقد خلع ربة الاسلام من عنقه ومن فارق الجماعة ومات فينته جاهلية وهذه الاخبار لم تزل تظاهرها في الصحابة والتابعين الى زمانها هذا لم يدفعها أحدا من أهل النقل من سلف الامة وخلفها بل هي مقبولة من موافق الامة ومخالفيها ولم تزل

القيمة والنسكاح بهر المثل لا يمنع منه والشرع اذا بطل التوارث علمنا أنه يتعلق بالنظر اليه حق الورثة في الصورة أيضا فنعنا من الاقراره والبيع معه ثم انه تفسخ العقد والمجورة عليه ان كانت قابلة للفسخ والا فحكم المعلق كعناق البعد من التركة المستقرقة بالدين أو قيمته تزيد على الثلث فانه يعتق بعد الموت ويسعى في قيمته في الاول والرائد على الثلث في الثاني هذا ومنها الموت (مسألة * الموت هادم لاساس التكليف) لانه يحجز كسبه عن اتيان العبادات أداء وقضاء ولا نهذه من دار الابتلاء الى دار الجزاء (فلا يبقى على ذمة الميت الا ما كان متعلقا بهين) لعل الاهنهانصة بمعنى غير هفاعل لا يبقى ولا يصح أن يكون استثناء مفرا متصلا فانه ليس على ذمة الميت ما كان متعلقا بهين أيضا ولا يصح أن يكون منقطعاً أيضا لانه مفرغ فالحاصل أنه لا يبقى على ذمة الميت غير المتعلق بهين كالعبادات مالية كانت أو بدنية وأما المتعلق بهين وأمال فلا يبقى على ذمته أيضا لكن لصاحب الحق أن يأخذه من العين أو المال (كالودائع والغصب) فان للودع والمغصوب منه أن يأخذه كما كان في الحياة وعلى الورثة أن يردوه (أو) غير ما كان متعلقا بهين كالدون) فان الدائنين لهم أن يأخذوها منه وعلى الورثة أن لا يتصرفوا من دون الاداء (والوصايا) فان الموصى له يكون خليفة في ملك الثلث (والتمهيز ويقدم) على الديون والوصايا (بالاجماع) واذا لم يبق في ذمة الميت شيء أصلا (فلا تصح الكفالة بما عليه) من الدين (بعد الموت عند أي حنيفة) اذا لم يترك وقام من المال (لانها) أي الكفالة (ضم الذمة الى المطالبة) فيجوز للدائن مطالبة أيهم شاء (ولا لمطالبة) ههنا على الاصيل (فلا ضم) فيها قال مطلع الاسرار قدس سره ههنا قولنا الاول أن الكفالة ضم الذمة الى الذمة في المطالبة والاخر أنها ضم الذمة الى الذمة في الدين فلا يتم هذا الاستدلال الا اذا رجع القول الاول وما في الهداية الاول أصح دعوى من غير دليل وما في بعض شروحه أن جعل دين واحد على اثنين غير معقول ولا ضرورة لحجة اليه ففيه أنه يجوز أن يصير مثل الواجب على الكفالة فانه كان واجبا على الاصيل ثم بالالتزام وجب على الكفيل وأيهما أدى سقط عن صاحبه كوجوب قبول الامامة الكبرى على كل واحد من الصالحين لها وقيام أحدهم بها سقطت عن الآخرين بل حرمت هذا ولم يظهر لهذا العبد وجه التوقف على القول الاول فانه يمكن أن يقرر على القول الثاني بانها ضم الذمة الى الذمة

الاسم محتج بها في أصول الدين وفروعه فان قيل فما وجه الحجة ودعوى التواتر في آحاد هذه الاخبار غير ممكن ونقل الآحاد لا يفيد العلم قلنا في تقرير وجه الحجة طريقان أحدهما أن ندعي العلم الضروري بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد عظم شأن هذه الأمة وأخبر عن عصمتها عن الخطأ بمجموع هذه الاخبار المتفرقة وان لم تتواتر آحادها وبمثل ذلك نجد أنفسنا مضطرين الى العلم بشجاعة علي ومخاوة حاتم وفقه الشافعي وخطابة الحجاج وميل رسول الله صلى الله عليه وسلم الى عائشة من نساءه وتعظيمه صحابته وثباته عليهم وان لم تكن آحاد الاخبار فيها متواترة بل يجوز الكذب على كل واحد منها لو جردنا النظر اليه ولا يجوز على المجموع وذلك يشبه ما يعلم من مجموع قرائن آحادها لا ينقل عن الاحتمال ولكن ينتفي الاحتمال عن مجموعها حتى يحصل العلم الضروري الطريق الثاني أن لا ندعي علم الاضطرار بل علم الاستدلال من وجهين الاول أن هذه الاحاديث لم تزل مشهورة بين الصحابة والتابعين يتسكون بها في اثبات الاجماع ولا يظهر أحد فيها خلافا وانكارا الى زمان النظام ويستحيل في مسنق العادة توافق الامم في أعصار متكررة على التسليم لما لم تقم الحجة بصحته مع اختلاف الطباع وتفاوت الهمم والمساذب في الرد والقول ولذلك لم ينقل حكم ثبت باخبار الآحاد عن خلاف مخالف وإبداء تردده الوجه الثاني أن المحتجين بهذه الاخبار أثبتوا بها أصلا مقطوعا به وهو الاجماع الذي يحكم به على كتاب الله تعالى وعلى السنة المتواترة ويستحيل في العادة التسليم لخبر يرفع به الكتاب المقطوع به الا اذا استند الى مستند مقطوع به فامارفع المقطوع به بالسبب مقطوع فليس مما لو ما حتى لا يتعجب متعجب ولا يقول قائل كيف ترفعون الكتاب القاطع باجماع مستند الى خبر غير معلوم الصحة وكيف تذهل عنه جميع الأمة الى زمان النظام فيختص بالتبعية هذا وجه الاستدلال وللتكرين في معارضته ثلاث مقامات الرد والتأويل والمعارضة المقام الاول في الرد وفيه أربعة أسئلة السؤال الاول قولهم لعل واحدا خالف هذه الاخبار وردها ولم ينقل اليها قلنا هذا ايضا تحصيله العادة اذ الاجماع أعظم أصول الدين فلو خالف فيه مخالف لعظم الامر فيه واشهر الخلاف اذ لم يندرس خلاف العصامة في دية الجنين ومسئلة الحرام وحيد الشرب فكيف اندرس الخلاف في أصل عظيم يلزم فيه التفضيل والتبديد لمن أخطأ

في الدين والدين قد سقط بالوت فان ذمة الميت غير سالحة للاشتغال بالواجبات وادلاد في الذمة فلا ضم فتدبر فانه لا رد عليه شيء الا ما تقر في مذهبهما (وعندهما تصح) الكفالة عن الميت ولو لم يترك ما لا ولا كفيلا (وبه قالت الائمة الثلاثة لحديث جابر) قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلي على رجل مات وعليه دين فأتى ميت فقال عليه دين قالوا نعم ديناران قال صلوا على صاحبكم فقال أبو قتادة الانصاري (هما على) يا رسول الله (فصلى عليه) رواه النسائي وفي صحيح البخاري عن سلمة بن الاكوع أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى بجنازة ليصلي عليها فقال هل عليه من دين قالوا نعم قال صلوا على صاحبكم فقال أبو قتادة على دينه فصلى عليه (ولأن الموت لا يبرئ) الميت عن الدين (ولذا يطالب به في الآخرة اجماعا) ولو لم يكن عليه دين لما طوب (و) لذا (يصح التبرع بالاداء) ولو لم يكن عليه من دين فأتى شيء يؤدي واذا ثبت على ذمة الميت دين فتصح الكفالة ويلزمه المطالبة لانه في عالمنا بخلاف الاصيل (والجواب أنه) أي قول أبي قتادة (يحتمل العدة) وفي التحرير وهو الظاهر اذ لا تصح الكفالة للجهول وفي التقرير وهو مشكل لما في لفظ عن جابر لما حكم وقال صحيح الاسناد جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هي عليك وفي مالك الميت عنباري فقال نعم فصلى عليه أقول ظاهره ينافي الكفالة اذ المكفول عنه لا يبرأ كما ينافي العدة كذا في الحاشية فان قلت لعله أراد كانه يرى وثيقا للكفالة قلت نقول هذا بعينه في العدة أي كانه يرى أن كيد في العدة (و) أيضا يحتمل (أن يكون اقرارا بكفالة سابقة وفيه ما فيه) اشارة الى ما في رواية صحيح ابن حبان فقال أبو قتادة أنا كفل به فأتى بالفداء فصلى عليه صلى الله عليه وسلم وكان عليه ثمانية وعشرون درهما أو ثمانية عشر درهما في كونه منافيا للوعد كما في التقرير نظر لحواجز المبالغة في وفاء الوعد كما هو المتعارف كذا في الحاشية فان قلت هذا صرف عن الظاهر من غير ضرورة قلت الضرورة ما في التحرير من لزوم جهالة المكفول عنه فتأمل فيه (والمطالبة الاخرى باعتبار الاتم) أي اثم عدم اصال الحق الى المستحق (لا تقتصر الى بقاء الذمة) اذ الاتم باعتبار عدم الامتنال بالاتيان بالواجب والمراد من بقاء الذمة بقاء ما توجه اليه المطالبة والا فالدين في الذمة باق ولذا يعطى الدائن حسنة المديون عوضا عنه يوم القيامة كما ورد في الخبر الصحيح (وجهة التبرع) انما هو (لبقاء الدين من جهة من) الدين (له) وهو الدائن (فان السقوط بالوت لضرورة

في نفسه وإثباته وكيف اشتهر خلاف النظام مع سقوط قدره وخسرة رتبته وخفي خلاف أكابر الصحابة والتابعين هذا مما لا يتسع له عقل أصلاً السؤال الثاني قالوا قد استدللتم بالخبر على الإجماع ثم استدللتم بالإجماع على صحة الخبر فثبت أنهم أجمعوا على صحة الخبر فما الدليل على أن ما أجمعوا على صحته فهو صحيح وهل النزاع الا فيه قلنا لا بل استدللنا على الإجماع بالخبر وعلى صحة الخبر بخلاف العصار عن المدافعة والمخالفة له مع أن العادة تقتضي إنكار إثبات أصل قاطع يحكم به على القواطع بخبر غير معلوم الصحة فعلنا بالعادة كون الخبر مقطوعاً به لا بالإجماع والعادة أصل يستفاد منها معارف فإن بها يعلم بطلان دعوى معارضة القرآن وندراسها وبها يعلم بطلان دعوى نص الإمامة وإيجاب صلاة النخعي وصوم شوال وإن ذلك لو كان لاستعمال في العادة السكوت عنه السؤال الثالث قالوا هم تنكرون على من ردة ولعلهم أثبتوا الإجماع لاجتماع هذه الاخبار بل دليل آخر قلنا قد ظهر منهم الاحتجاج بهذه الاخبار في المنع من مخالفة الجماعة وتهديم من يفارق الجماعة وبخلافها وهذا أولى من أن يقال لو كان لهم فيه مسند لظهور وانتشاره قد نقل عنكم أيضاً لايات السؤال الرابع قولهم لعلنا علمت الصحابة صحة هذه الاخبار لم يذكروا طريق صحته إلا تابعين حتى كان ينقطع الارتباط ويشاركونهم في العلم قلنا انهم علواً أمر يفهم عليه السلام عصمة هذه الأمة بمجموع قرائن وأمارات وتكريرات أنماط وأسباب دلت ضرورة على قصده إلى بيان نفي الخطأ عن هذه الأمة وتلك القرائن لا تدخل تحت الحكاية ولا تحيط بها العبارات ولو حكوها لتطرق إلى آحادها احتمالات فاكثروا بعلم التابعين بأن الخبر المشكوك فيه لا يثبت به أصل مقطوع به ويقع التسليم في العادة فكانت العادة في حق التابعين أقوى من الحكاية

(المقام الثاني في التأويل) ولهم تأويلات ثلاثة الأولى قوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع أمتي على ضلالة ينبي عن الكفر والبدعة ففعله أراد عصمة جميعهم عن الكفر بالتأويل والشبهة وقوله على الخطأ يتوارى وأن صح فالخطأ عام يكن جملة على الكفر قلنا الضلال في وضع اللسان لا يناسب الكفر قال الله تعالى ووجدك ضالاً فهدى وقال تعالى إخباراً عن موسى عليه السلام ففعلتها إذا واما

فوت المحل) لانه وصل حق الدائن (فيظهر) هذا السقوط (في حق من عليه دون) حق (من له) فيبقى من جهته والحاصل أن الدين وإن كان ثابتاً على ذمة الميت ولذا يؤدي في الآخرة لكن ليست ذمته مشغولة بحيث يصير مطالباً بالاداء والكفالة تعتمد على هذا الشغل وعدم الاشتغال على هذا النمط بجهة قصور في المدين بعددته وأما الدائن فله المطالبة كما كان أن نظفر لصحة التبرع يكفي هذا القدر من الشغل وبقاء حق الدائن فلا يرد أن الدين أمر نسبي بين الدائن والمدين فلامعنى لوجوده من جهة أحد ههنا دون الآخر لا يعقل وجوده بدون أحدهما والآخر الأوضح أن صحة التبرع لسقوط الأثر لبقاء الدين وهذا والله أعلم بأحكامه

(المقالة الثالثة في المبادئ اللغوية)

من لطف الله سبحانه إحداث الفنون الظاهر للعين فإنه جمع سالم للغة أما على خلاف القياس نحو سئون أو بناء على أن الناقص قياسه أن يجمع سالما وإن كان غير عاقل على اختلاف الرأيين (فما) أي من النجس (تنشعب غصون الفنون) من العربية والفارسية والهندية ويحصل من أحدها عرض عرض من أفادة ما في الضمير واستفادة ما في ضمير آخر غيره وكيفيتهما (من) من الكيفيات والمزايا والصرحة والكنية والتشبيه والحقيقة والمجاز والنظم والنثر وغيرها فتحدث فنون هجينة (فله شكر) عظيم (غير ممنون) على هذه النعمة لعظمى ومن جملة أنحاء الشكر اظهار النعمة والبحث عنها فوع من الشكر (وهو) أي اللغة والتذكير باعتبار الخبر (اللفظ الدال ومضاهي) أي الدلالة المفهومة من الدال (في كمال معناه مطابقة وفي جزئه تفنن وهما واحدة) بالذات في دلالة المفردات التي يتفقان فيها لأنهم ممتثلان لمطالع حتى يلزم الانتهاض بالانطواء الموضوعة في مقابلة البساط (فان) اللفظ المفرد لا يدل الأعلى الكل إجمالاً (الكل انما يتعقل بصورة وحدانية لا تفصيل فيها) للأجزاء (الأبعد التحليل) أي بعد تحليل الذهن تلك الصورة فوقت فهم المعنى المطابق من اللفظ ليست صور الأجزاء في الذهن فليست الأجزاء منفصلة بنفسها الأبعد التحليل فليس التضمن مغاير المطابقة الأبعد التحليل فهذه

من الضالين وما أراد من الكافرين بل أراد من المخطئين يقال مثل فلان عن الطريق وضل سعي فلان كل ذلك الخطأ كيف وقد فهم ضرورة من هذا اللفظ تعظيم شأن هذه الأمة وتخصيصها بهذه الفضيلة أما العصمة عن الكفر فقد أنعم بهم في حق على وابن مسعود وأبي وزيد على مذهب النظام لانهم ماتوا على الحق وكم من آحاد عصموا عن الكفر حتى ماتوا فأى خاصية للأمة فدل أنه أراد ما لم يعصم عنه الآحاد من سهو وخطأ وكذب ويعصم عنه الأمة تنزيلاً لجميع الأمة منزلة النبي صلى الله عليه وسلم في العصمة عن الخطأ في الدين أما في غير الدين من إنشاء حرب وصلاح وعبادة بلدة فالعصمة تقتضى العصمة للأمة عنه أيضاً ولكن ذلك مشكوك فيه وأمر الدين مقطوع بوجوب العصمة فيه كما في حق النبي صلى الله عليه وسلم فإنه أخطأ في أمر تأبير النخل ثم قال أنتم أعرف بأمر دنياكم وأنا أعرف بأمر دينكم التأويل الثاني قولهم غاية هذا أن يكون عاماً بوجوب العصمة عن كل خطأ ويحتمل أن يكون المراد به بعض أنواع الخطأ من الشهادة في الآخرة وما يوافق النص المتواتر أو يوافق دليل العقل دون ما يكون بالاجتهاد والقياس قلنا لا ذهاب من الأمة إلى هذا التفصيل اذ ما دل من العقل على تجوز الخطأ عليهم في شيء دل على تجوز شيء آخر وإذا لم يكن فارق لم يكن تخصيصاً بالتحكم دون دليل ولم يكن تخصيصاً أولى من تخصيص وقد ذم من خالف الجماعة وأمر بالواقعة فلو لم يكن ما فيه العصمة معاً لوماً استحالة الاتباع إلا أن ثبت العصمة مطلقاً وبه ثبتت فضيلة الأمة وشرفها فاما العصمة عن البعض دون البعض فهذا ثبت لكل كافر فضلاً عن المسلم اذ ما من شخص يخطئ في كل شيء بل كل انسان فإنه يعصم عن الخطأ في بعض الأشياء التأويل الثالث أن أمته صلى الله عليه وسلم كل من آمن به إلى يوم القيامة فجعله هؤلاء من أول الاسلام إلى آخر عمر الدنيا لا يجتمعون على خطأ بل كل حكم انقضى على اتفاق أهل الاعصار كلها بعد بعثة النبي صلى الله عليه وسلم فهو حق اذ الأمة عبارة عن الجميع كيف والذين ماتوا في زمانهم من الأمة واجماع من بعدهم ليس اجماع جميع الأمة بدليل أنهم لو كانوا قد خالفوا ثم ماتوا لم ينقض بعدهم اجماع وقبلنا من الأمة من خالف وان كان قد مات فكذلك اذ لم يوافقوا قلنا لا يجوز أن يراد بالأمة المجانين والأطفال والسقط والمجنون وان كانوا من الأمة فلا يجوز أن يراد به الميت والذي لم يتحقق بعد بل الذي يفهم قوم يتصور

الدلالة من حيث انها على صورة الكل مطابقة ومن حيث انها منجزة إلى الأجزاء تضمن كذا قالوا وفيه نظر ظاهر فافهم ان أرادوا بالاجزاء المدلول من اللفظ المفرد التوحيد الحقيقي بحيث لا يكون فيها كثرة الابداع التحليل فلا نسلم أن اللفظ المفرد لا يدل الا على هذا الاجمال انما هو دعوى محض مشل المدعى فلا بد من الابانة وان أرادوا الصور الكثيرة المخطوطة بطاقت واحد أو المعروضة للوحدة الاجتماعية فسلم أن المفرد لا يدل الا على هذا الاجمال ولا يلزم منه المطلوب من اتحاد الدلائل فان الصور في الحقيقة كثيرة (١) وفهم أشياء كثيرة معروضة لنوع من الوحدة فتدبر فان قلت فايصنعون بالمفرد المشترك فإنه يدل على أشياء كثيرة أجاب بقوله (وفي المفرد المشترك انما تعدد الصور) عند ان فهم المعنى (لتعدد الوضع) ونحن انما ندعى وحدة الصورة عند وحدته كما قال (وأما الوضع الواحد فكأنه موحد للكثير) فلا يحصل الكثير في الذهن الا بعد التوحيد (ومن ههنا لا يرى لفظ) واحد موضوع (لضدين بوضع واحد وان جاز) وضعه (لمختلفين كالبيت) اذ لا يحصل من الضدين أمر واحد والا لزم من وجوده في موضوع وجود الضدين المتدجين فسه بخلاف المتخالفين اذ لا استحالة في اجتماعهما فان قلت فما تصنع في البلغة الموضوعية للسواد والبياض الضدين قال (وأما البلغة فتفاوت المحل ارتفاع الضدية) ونحن انما نمنع وجود لفظ موضوع لضدين بما هما ضدان أي باعتبار اجتماعهما في محل واحد (فلاح) لك (من هذا المقام) أي مقام دعوى الاتحاديين الدلائلين (أن الصورة الواحدة تجوز تحليلها) أي الصورة الواحدة (الى حقائق مختلفة ونظيره) في تجوز التحليل الى الحقائق (علم الباري علماً) اجالياً (بسيطاً) فإنه علم سائر المكنات مع بساطته فيجوز التحليل فيه (كما حقق في موضعه فافهم فلا تقدم ولا تأخر) قال في الحاشية اعلم أن كلام أكثر المحققين في علم الباري تعالى وفي اتحاد المطابقة والتضمن مبتنى على تجوز تحليل الصورة الواحدة الى حقائق مختلفة والبدئية تأتي عنه كيف ومن المحالات عقلاً أن يتجدد المتباينان انتهى تفصيل المقام أن أتباع الفلاسفة قالوا ان الله تعالى يعلم الأشياء كلها دفعة واحدة من غير تحدد وتعاقب أزلاً وابدأ ومنشأ هذا الانكشاف هو ذاته تعالى كما أن المنشأ في الصورة الحالة فذاته كافية في انكشاف الأشياء مفصلة عنده فهي كالصورة العلمية للأشياء كلها فور على هؤلاء أن الأشياء متميزة في العلم قطعاً والتميز فرع الوجود اذ لا وجود فلا علم فيلزم أن تكون الأشياء مجهولة في الازل

(١) قوله وفهم أشياء كثيرة الخ كذا بالاصل وتأمل كتبه معجمه

منهم اختلاف واجتماع ولا يتصور الاجتماع والاختلاف من المعدوم والميت والدليل عليه أنه أمر باتباع الجماعة وذم من شذ عن الموافقة فإن كان المراد به ما ذكره فأنما يتصور الاتباع والمخالفة في القيامة لا في الدنيا فعمل قطعاً أن المراد به اجتماع يمكن خرقه ومخالفته في الدنيا وذلك هم الموجودون في كل عصر أما اذا مات فيبقى أثر خلافه فان مذهبه لا يعوت بموته وسياق فيه كلام شاف ان شاء الله تعالى

(المقام الثالث المعارضة بالآيات والاخبار) أما الآيات فيكل ما فيها من منع من الكفر والردة والفعل الباطل فهو عام مع الجميع فان لم يكن ذلك ممكناً فكيف نهوا عنه كقوله تعالى وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون ومن يرتدد منكم عن دينه فبئس ما له وهو كافر ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وأمثال ذلك قلنا ليس هذا نهياً لهم عن الاجتماع بل نهى للاحاد وان كان كل واحد على حباله داخل في النهى وان سلم فليس من شرط النهى وقوع النهى عنه ولا جواز وقوعه فان الله تعالى علم أن جميع المعاصي لا تقع منهم ونهاهم عن الجمع وخلاف المعلوم غير واقع وقال لرسوله صلى الله عليه وسلم لن أشركت لحضن عمالك وقال فلا تكونن من الجاهلين وقد علم أنه قد عصه منهم وأن ذلك لا يقع وأما الاخبار فقوله عليه السلام بذا الاسلام غير مياوسعود غير ميا كابد وقوله عليه السلام خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يغشوا الكذب حتى ان الرجل ليحلف وما يستحلف ويشهد وما يستشهد وكقوله صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة الا على شرار أمتي قلنا هذا أو مثاله يدل على كثرة العصيان والكذب ولا يدل على أنه لا يبقى متمسك بالحق ولا يناقض قوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يأتي أمر الله وحتى يظهر الدجال كيف ولا تجزى هذه الاخبار في الصحة والظهور وتجزى الاحاديث التي تمسكنا بها

(المسلك الثالث التمسك بالطريق المعنوي) وبما أنه أن العبادة اذا قضا بقضية وزعموا أنهم قاطعون بها فلا يقطعون بها الا عن مستند قاطع واذا كثروا كثرة تنهوا الى حد التواتر فالعادة تحيل عليهم قصد الكذب وتحيل عليهم الغلط حتى لا يتنبهوا احد منهم للحق في ذلك والى أن القطع بغير دليل قاطع خطأ فقطعهم في غير محل القطع محال في العادة فان قضاوا عن اجتهاد وانفقوا

ولا ينفع القول بان الزمان مع ما فيه قديم دهرى حاضره عند كاذب اليه البعض منهم فان عمله تعالى فعلى سابق على المعلومات فلا بد من التمييز لها قبل وجودها ولو بالطبع فأجاب عنه بعض الفضلاء وتلقاهم تحقيقهم الدواني بالقبول بأن تلك المعلومات موجودة في العلم بصورة واحدة اجمالية وهي مخلوقة بالايجاب لانها من الصفات هذا واليه أشار المصنف بما في الكتاب وبما في الحاشية ولا ريب أن هذا الرأي مبني على الانحلال والاتحاد قطعاً فلا رده عليه أن العلم الاجمالي غير محل من انحلال البسيط الى صور كثيرة لانه ليس معنى الاجمال أن المعلومات هي الصورة الواحدة المخيلة الى الكثيرة وان نسبة تلك الصورة الى الكثيرة نسبة المحدود الى الحد وكيف يكون هذا المعنى مرادهم ويلزم أن لا يكون الساري عالم على التفصيل والتميز وهو خلاف مذهبهم بل مذهب كل عاقل بل أرادوا بالعلم الاجمالي أن ذاته سبحانه مبدأ لا تنكشف الاشياء مفصلة متميزة كل منها عن الآخر فالعلم أي مبدأ لا تنكشف واحداً بسيطاً والمعلومات كثيرة فلا انحلال أصلاً وانما ردها لوالأراد المصنف لزوم انحلال الامر الواحد الذي هو العلم الى الكثير بل أراد انحلال الصورة الواحدة للمعلومات الحاضرة عنده تعالى في العلم كما ذهبوا اليه تحاشياً عن لزوم تميز المعلومات المطلقة فافهم وأما الاتحاد الدالين فالبناء فيه ظاهر ولا شك في استحالة هذا الاتحاد فان الاتحاد الاثنين مطلقاً محال لانهم ما بعد الاتحاد كما كان قبله حال الاتحاد وعدمه سواء فاما ان حدث شيء وهو وصفه أو ذات فكون للاتحاد وأما ان في شيء ذات أو صفة فعدم واستحالة للاتحاد وأيضا ان بقي بعد الاتحاد اثنين فلا اتحاد والابان عدما أو عدم أحدهما فلا اتحاد أيضاً ولا رداً للاتحاد الجنس والفصل في تركيب النوع فإنه قول فلسفي لا نقول به ومع قطع النظر عن صحة الاتحاد واستحالة فلا يصح هذا القول في العلم وفي الاتحاد الدالين فإنه يلزم على الاول الحل بين كل اثنين فترتفع نسبة التباين رأسا في الثاني الحل بين الاجزاء في كل ماهية حتى المقدارية لان الحل هو اتحاد المتغايرين باعتبار في نحو من أنحاء الوجود ولا شك في استحالة ظهور ذلك منه اندفاع ما يحيل وروده أن هذا الاشكال لا يختص عنه فإنه يلزم في التركيب الاتحادى من الجنس والفصل والقول باستحالة في نحو البيت دون المركب الذهني تحكم هذا ولا يعبد بناؤه على القول بالشبح دون حصول الاشياء بنفسها اذ الكل اجمالا انما يتعقل بصورة شبيهة لا تركيب فيها أصلاً لكن تلك الصورة معدة لان يحصل صورتان

عليه فيعلم أن التابعين كانوا يشددون النكير على مخالفهم ويقطعون به وقطعهم بذلك قطع في غير محل القطع فلا يكون ذلك أيضا إلا عن قاطع ولا فيستحيل في العادة أن يشذ عن جميعهم الحق مع كثرتهم حتى لا يتنبه واحد منهم للحق وكذلك نعلم أن التابعين لو أجمعوا على شيء أنكر تابعوا التابعين على المخالف وقطعوا بالإنكار وهو قطع في غير محل القطع فالعادة تحيل ذلك إلا عن قاطع وعلى مساق هذا قالوا الورع أهل الحل والعقد إلى عدد ينقص عن عدد التواتر فلا يستعمل عليهم الخطأ في العادة ولا تعد الكذب لباعث عليه فلا حجة فيه وهذه الطريقة ضعيفة عندنا لأن منشأ الخطأ ما تعد الكذب وما ظنهم ما ليس بقاطع قاطعا والاول غير جائز على عدد التواتر وأما الثاني فإثر فقد قطع اليهود بطلان نبوة عيسى ومحمد عليهم السلام وهم أكثر من عدد التواتر وهو قطع في غير محل القطع لكن ظنوا ما ليس بقاطع قاطعا والمنكرون لحدوث العالم والنبوات والمرتكبون لسائر أنواع البدع والضلالات عددهم بالغ مبلغ عدد التواتر ويحصل الصدق بأخبارهم ولكن أخطأوا بالقطع في غير محل القطع وهذا القائل يلزمه أن يجعل إجماع اليهود والنصارى حجة ولا تخصيص لهذه الأمة وقد أجمعوا على بطلان دين الاسلام فإن قيل هذا تمسك بالعادة وأنتم في نصرته المسلك الثاني استر وحتم إلى العادة وهذا عين الاول قلنا العادة لا تحيل على عدد التواتر أن يظنوا ما ليس بقاطع قاطعا وعن هذا قلنا شرط خبر التواتر أن يستند إلى محسوس والعادة تحيل الانقياد والسكوت عن دفع الكتاب والسنة المتواترة بإجماع دليله خبر مظنون غير مقطوع به وكل ما هو ضروري يعلم بالحواس أو بقرينة الحال أو بالبدية فمنهاجه واحد وينفق الناس على دركه والعادة تحيل الذهول عنه على أهل التواتر وما هو نظري فطرقة مختلفة فلا يستعمل في العادة أن يجتمع أهل التواتر على الغلط فيه فهذا هو الفرق بين المسلكين فإن قيل اعتمادكم في هذا المسلك الثاني أن ما أجمعوا عليه حق وليس بخطأ الدليل على وجوب اتباعه وكل مجتهد مصيب للحق ولا يجب على مجتهد آخر اتباعه والشاهد المزمع مبطل ويجب على القاضي اتباعه فوجوب الاتباع شيء وكون الشيء حقا غيره قلنا أجمعنا الله تعالى وجوب اتباع الإجماع وأنه من الحق الذي يجب اتباعه وبحسب كونهم محققين في قواهم يجب اتباع الإجماع ثم نقول كل حق علم كونه حقا فالاصل فيه

شبهتان للجزأين عند الالتفات إليهما وحينئذ لا تحيل أصلا والحق أن هذا أيضا بعيد فانا لا نعنف القول بالشبح بل الحق عندنا هذا على النظر العقلي وقد بيناه في حواشينا على الحواشي الزائدة المتعلقة بشرح المواقف وأيضاً نسلم أن صورة الكل انما يتعقل هو اجمال بالشبح الواحد وأنه معد لحصول الصورتين لتعقل الأجزاء لكنه لا يلزم منه الاتحاد بين الداليتين فإن الفهم الذي حصل بالشبح الاول للكل غير الفهمين اللذين هما بالشبحين الآخرين للجزأين فلا اتحاد في الداليتين هذا ما حصل لهذا العبد إلى هذا الآن ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً فإن قيل كيف قالوا بالاتحاد للداليتين وقد قالوا بان التضمن تابع للطبيعة والتبعية تقتضي الانتمية المنافية للاتحاد قال (وما يقال أنه) أي التضمن (تابع لها) أي للطبيعة (فتوسع) منهم لانها لها كانت لا تتميز بها الا باعتبار التحليل وهذا الاعتبار تابع لا اعتبار بنفس الكل قبل التضمن تابع للطبيعة فإن قيل فليسحق ابن سينا في الشفاء أن الجزء المأخوذ لا بشرط شيء أقدم من المركب وتلقاه المتأخرون مثابا لقبول فكيف تعدد الدالتان بل كيف يصح الحكم بتبعية التضمن للطبيعة بعده هذا الالتزام أجاب بقوله (وما في الشفاء من أن الطبيعة لا بشرط شيء) هو الجزء (تقدم على الطبيعة بشرط شيء) هو الكل (تقدم البسيط على المركب فالمراد) منه (أحقية نسبة الوجود) إليه (عقلا) فإن العقل إذا حله واعتبر الجزء لا بشرط شيء ونظر إلى أن المركب لا يحصل إلا بتضاف زيادة إليه وصبروته بشرط شيء حكى بأن الحق بالوجود هو الاول دون الثاني وهذا حق (وهو لا ينافي التحصيل) لهما في الذهن (ما كما في الخارج) يتحصلان معا وكذا لا ينافي أن تكون الطبيعة المأخوذة لا بشرط شيء تابعة لها بما خوذة بشرط شيء في الانضمام من اللفظ هذا (و) الدلالة (على الخارج) مما وضع له اللفظ (الترام وقيل) لا مطلقا بل (ان كان) الخارج (لا ماضيا وريدا) عليه (أنواع المجازات فأنها واقعة) قطعاً ولا لزوم ذهني هناك مع كون الدلالة فيها على الخارج التزاماً وقيل غنائه أيضاً لزوم ذهني فإن للقرينة خلاف تلك الدلالة بل الدلالة المجازية لا لزوم للفظ إذا وجدت القرينة معه فيكون المعنى المجازي لازماً ذهنيًا له وفيه أن شرطى الزوم العقلي أرادوا كون الخارج لازماً ذهنيًا للوضع له والزم الذي ظهر من جهة القرينة هولوزومة للفظ مع القرينة ألا تجعل قرينة المعنى المجازي من لوازم الحقيقة بل من لوازم اللفظ معها وأين هذا

وجوب الاتباع والمجتهد يجب اتباعه الاعلى المجتهد الذي هو محقق أيضا فقدم حق حصل باجتهاده على ما حصل باجتهاد غيره في حقه
والشاهد المزور لو علم كونه مزورا لم يتبع وبذلك عليه أيضا ذمه من خالف الجماعة وأنه ذكر هذا في معرض الثناء على الأمة
ولا يتحقق ذلك الا بوجوب الاتباع والا فلا يبقى له معنى الا أنهم محقون اذا اصابوا دليل الحق وذلك جائز في حق كل واحد من أفراد
المؤمنين فليس فيه مدح وتخصيص البتة

(الباب الثاني في بيان أركان الاجماع)

وله ركنان المجمعون ونفس الاجماع (الركن الاول المجمعون) وهم أمة محمد صلى الله عليه وسلم وظاهر هذا يتناول كل مسلم
لكن لكل ظاهر شرطان واضحا في النفي والاثبات وأوسطا منسجما أما الواضح في الاثبات فهو كل مجتهد مقبول الفتوى فهو
أهل الحل والعقد قطعا ولا بد من موافقته في الاجماع وأما الواضح في النفي فالاطفال والمجانين والاجنة فانهم وان كانوا من
الأمة فعلم أنه عليه الصلاة والسلام ما أراد بقوله لا تجتمع أمي على الخطا الا من يتصور منه الوفاق والخلاف في المسئلة بعد
فهمها فلا يدخل فيه من لا يفهمها وبين الدرجتين العوام المكلفون والفقهاء الذين ليس بأصولي ولاصولي الذي ليس بفقهاء
والمجتهد الفاسق والمبتدع والتأني من التابعين مثلا اذا قارب نسبة الاجتهاد في عصر الصحابة فترسم في كل واحد مسئلة
(مسئلة) يتصور دخول العوام في الاجماع فان الشريعة تنقسم الى ما يستلزم في دركه العوام والخواص كالصلوات الخمس
وجوب الصوم والزكاة والحج فهذه تجميع عليه والعوام وافقوا والخواص في الاجماع والى ما يختص بذكره الخواص كتفصيل
أحكام الصلاة والبيع والتبوير والاستيلاد فما أجمع عليه الخواص فالعوام متفقون على أن الحق فيه ما أجمع عليه أهل الحل
والعقد لا يفرقون فيه خلافا أصلا فهم موافقون أيضا فيه ويحسن تسمية ذلك اجماع الأمة فاطمة كما أن الجند اذا حكموا
بجماعة من أهل الرأي والتدبير في مصالح أهل قلعة فصالحوهم على شيء يقال هذا باتفاق جميع الجند فاذا كل مجمع عليه من

من ذلك الآن يقال ان المعنى الموضوع له يفهم من اللفظ ولو كان مع قرينة وانما هي صارفة عن ارادته والارادة غير الفهم
والمعنى المجازي لازم للفظ حين القرينة فالمعنى الموضوع له والمجازي متلازمان عند وجود القرينة في الانتهام من اللفظ فانهم ثم
أورد عليه المصنف بقوله (والقرينة قد تكون خفية) فلا تعلم فلا يفهم المعنى المجازي فلا لزوم ذهني واعتراض على هذا
القابل أيضا بان لا يعتبر القرينة خفية عن كونه لفظا بل هو مركب من اللفظ والقرينة فانها قد تكون عقليته وان أريد
الزوم في حال مقارنة القرينة من غير أن تؤخذ شرطا كما في الشرط ما دام الوصف فظاهر أنه ليس لازما في زمان القرينة
فان القرينة غير لازمة فيها فبالا بالشرطية وان أريد بشرط القرينة كما في الشرطية بشرط الوصف فالزوم للفظ من
حيث الاقتران معها فالتمديد داخل وهو ليس بلفظ وأشار المصنف الى رده بقوله (واعتبار القرينة في ملازمة اللفظ)
للمعنى المجازي (لا يخرج) اللفظ (عن كونه لفظا على ما قيل) فان اللفظ لفظ دال لكن لزوم المعنى المجازي ليس له فقط بل
له مع القرينة (الآثر) من الجائز أن يكون المركب من الجوهر والعرض) عند من جوز التركيب منهما (جوهر افنكر)
وهذا التأني ليس في محله فان المركب المذكور ليس له محل فيكون جوهره لصدق الرسم عليه وأما المركب من اللفظ
والقرينة فلا يتلفظ به الانسان فلا يكون لفظا بل الاولى الاكتفاء على ما قيل فانه من البين أن اعتبار شيء في شيء لا اجل
الاتصاف بصفة لا يلزم منه دخول ذلك الشيء في حقيقة فاعتبار القرينة في كونه ملازما للمعنى المجازي لا يلزم منه دخولها
في جوهره وحقيقته كذا قالوا ثم اعلم أن من اعتبر الزوم الذهني في الالتزام لا يخلص له من هذا الاشكال الا إما باخراج
المجاز عن الالتزام وادخاله في المطابقة بارادة الوضع الأعم من النوعي والشخصي وإما باخراجه عن الدلالة الوضعية باشتراط كلية
الفهم للدلالة حين العلم بالوضع كما قال شارح المختصر التحقيق فيه أنه فرع تفسير الدلالة وأنه هل يشترط فيها أنه مهما سمع اللفظ
أم لا لكن الاولى أولى فان فيه كما قال المصنف أن المجازات واقعة فهذا الاصطلاح المخرج دلالتها خطأ وأما بالإرادة من الزوم
الذهني كون الخارج له نوع علاقة مع الموضوع له بحيث يمكن الانتقال منه اليه وان أمكن الانفكاك بينهما في التعقل ثم لمطلع
الاسرار الالهية رحمه الله كلام على المصنف نفسه بتهديد مقدمته هي أن أهل الميزان قسم والدلالة الوضعية الى ما كان على تعظيم

المجتهدين فهو مجمع عليه من جهة العوام وبه يتم إجماع الأمة فان قيل فلو خالف عاى في واقعة أجمع عليها الخواص من أهل العصر فهل ينعقد الإجماع دونه ان كان ينعقد فكيف خرج العاى من الأمة وان لم ينعقد فكيف يعتد بقول العاى قلنا قد اختلف الناس فيه فقال قوم لا ينعقد لانهم من الأمة فلا بد من تسليمه بالجملة أو بالتفصيل وقال آخرون وهو الأصح انه ينعقد بدليلين أحدهما أن العاى ليس أهلاً لطلب الصواب اذ ليس له آلة هذا الشأن فهو كالصبي والمجنون في نقصان الآلة ولا يفهم من عصمة الأمة من الخطأ الأعصمة من تصور منه الإصابة لاهليته والثاني وهو الأقوى أن العصر الاول من الصحابة قد أجمعوا على أنه لا عبرة بالعوام في هذا الباب أعنى خواص الصحابة وعوامهم ولان العاى اذا قال قولاً علم أنه يقوله عن جهل وأنه ليس يدري ما يقول وأنه ليس أهلاً للوفاق والخلاف فيه وعن هذا لا يتصور صدور هذا من عاى عاقل لان العاقل يفرض ما لا يدري الى من يدري فهذه صورة فرضت ولا وقوع لها أضلاً ويدل على انعقاد الإجماع أن العاى يعصى بمخالفته العلماء ويحرم ذلك عليه ويدل على عصيانه ما ورد من ذم الرؤساء الجهال اذا ضلوا أو أضلوا بغير علم وقوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم فريهم عن النزاع الى أهل الاستنباط وقد وردت أخبار كثيرة بالبحاب المراجعة للعلماء وتحرير فتوى العامة بالجهل والهوى وهذا يدل على انعقاد الإجماع دونهم فانه يجوز أن يعصى بالمخالفة كما يعصى من يخالف خبر الواحد ولكن يمتنع وجود الإجماع لمخالفته والحجة في الإجماع فاذا امتنع عصية أو عيالى عصية فلا حجة وانما الدليل ما ذكرنا من قبل (مسألة) اذا قلنا لا يعتد بقول العوام لقصور آلتهم فرب مشترك ونحوى ومفسر ومحدث هو ناقص الآلة في ذلك الاحكام فقال قوم لا يعتد بالبقول أئمة المذاهب المستقلين بالفتوى كالشافعي ومالك وأبي حنيفة وأمثالهم من الصحابة والتابعين ومنهم من ضم الى الأئمة الفقهاء الحافظين لاحكام الفروع الناهضين بها لكن أخرج الأصولي الذي لا يعرف تفاصيل الفروع ولا يحفظها والصحيح أن الأصولي العارف بمبادئ الاحكام وكيفية تلقيها من المفهوم والمنظوم وصيغة الامر والنهي والعموم وذيفة تفهيم النصوص والتعليل أولى بالاعتداد بقوله من الفقيه الحافظ الفروع بل ذوالآلة من هو متمكن من ذلك الاحكام اذا أراد ان لم يحفظ

الموضوع له وهو المطابقة والى ما كان على الجزء المنفهم في ضمن ان فهم الكل وهو التضمن والى ما كان على خارج لازم ذهني له التزام والقصد انما هو في المطابقة فقط عندهم والاخيران دلتان تابعتان لهما والدلالة المجازية اما ان تخرج من الدلالة باعتبار الانفهم الكلي كما نص عليه السيد قدس سره الشريف واما ان تدرج في المطابقة كما قيل وأما عند أهل العربية فالقصد معتبر في الدلالات كلها فالالتزام ما قصد من اللفظ خارج عن معناه وكذا التضمن ما قصد من اللفظ خارج عن معناه والدلالات المجازية داخلية في التضمن والالتزام واذا تقرّر هذا فنقول ان في كلام المصنف اضطراباً فانه ان بنى كلامه على اصطلاح أهل العربية كما هو الائق والتضمن عندهم دلالة اللفظ على الجزء المقصود من اللفظ بان يستعمل اللفظ فيه مجازاً حينئذ لا يصح دعوى الاتحاد بين الدلتين كما لا يخفى بل لا يصح اجتماع الدلالة المطابقة معها حينئذ كما لا يخفى وان بنى كلامه على اصطلاح أهل الميزان والتضمن الدلالة على الجزء المنفهم في الكل فيصح دعوى الاتحاد بناء على رأيهم من أن ههنا فهما واحد الكل بصورة وحدانية فهي من حيث الوحدة دلالة مطابقة ومن حيث التحليل الى الاجزاء تضمن لكن حينئذ الالتزام الدلالة على الخارج التابعة للمطابقة وحينئذ لا بد من لزوم بين هذا الخارج والموضوع له والامساك بالدلالة وحينئذ لا وجه لاراد أنواع المجازات نقضاً على الشارط فالمصنف أخذ في التضمن اصطلاح أهل المنطق وفي الالتزام اصطلاح أهل العربية هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام (ثم وضع الأصول) من اللغات (للعانى من حيث هي هي) من غير لحاظ كونه في الذهن أو الخارج (لانه) أى الوضع (للتعبير عما في الضمير) أى عن شئ معلوم مراد افادته (وكونه في الضمير ليس في الضمير) أى ليس معلوماً مراد افادته لأن هذا الوصف ليس ثابتاً عما هو في الضمير (فليس) الوضع (لصورة الذهنية) فاما للعانى من حيث هي (أو الامر الخارجى كما قيل) فقوله هذا معطوف على المجزوء في قوله للعانى يعنى أن الصورة الذهنية بمراحل عن كونها موضوعاً لفهمها واما الشئ من حيث هو أو الامر الخارجى كما قيل وأشار الى أن الحق هو الاول فان كونه في الخارج أيضاً قد لا يراد افهامه بته وقيل النزاع مبنى على أن المعلوم بالذات هو الحاصل في الضمير وفي الخارج أوع قطع النظر عنهما والمعلوم بالذات هو الموضوع له حقيقة وهذا كلام خال عن التحصيل فانه لم يذهب ذاهب الى أن المعلوم بالذات هو الحاصل

الفروع والاصول قادر عليه والفقهاء الحافظ للفروع لا يمكن منه وآنة أنه لا يعتبر حفظ الفروع أن العباس والزبير وطهعة وسعدا. وعبد الرحمن بن عوف وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل وأبا عبيدة بن الجراح وأمثالهم عن لم ينصب نفسه للفتوى ولم يتظاهروا بالعبادة وتظاهروا على زيد بن ثابت ومعاذ كانوا يعتدون بخلافهم لو خالفوا وكيف لا كانوا صالحين للإمامة العظمى ولا سيما لكون أكثرهم في السورى وما كانوا يحفظون الفروع بل لم تكن الفروع موضوعة بعد لكن عرفوا الكتاب والسنة وكانوا أهلا لفهمها والحافظ للفروع قد لا يحفظ دقائق فروع الحيز والوصايا فاصل هذه الفروع كهذه الدقائق فلا يشترط حفظها فينبغي أن يعتد بخلاف الاصول وبخلاف الفقيه المبرز لانهم ما ذوا آلة على الجملة يقولان ما يقولان عن دابل أما النعوى والمتكلم فلا يعتد بهم لانهم من العوام في حق هذا العلم الآن يقع الكلام في مسئلة تنبئ على النصوص وعلى الكلام فان قيل فهذه المسئلة قطعية أم اجتهادية قلنا هي اجتهادية ولكن اذا جوزنا أن يكون قوله معتبرا صار الاجماع مشكوكا فيه عند مخالفته فلا يصير حجة فاطعة انما يكون حجة فاطعة اذا لم يخالف هؤلاء أما خلاف العوام فلا يقع ولو وقع فهو قول باللسان وهو معترف بكونه جاهلا بما يقول فمطلان قوله مقطوع به بقول الصبي فأما هذا فليس كذلك فان قيل فاذا قلنا الاصول الفقهاء فيما اتفقوا عليه في الفروع وأقر بأنه حق هل ينقد الاجماع قلنا نعم لانه لا مخالفة وقد وافق الاصولي جملة وان لم يعرف التفصيل كما أن الفقهاء اتفقوا على أن ما أجمع عليه المتكلمون في باب الاستطاعة والعجز والاجسام والاعراض والصد والخلاف فهو صواب فيحصل الاجماع بالموافقة الجملة كما يحصل من العوام لان كل فريق كالعلمي بالإضافة الى ما لم يحصل علمه وان حصل علما آخر (مسئلة) المبتدع اذا خالف لم ينقد الاجماع وانه اذا لم يقرب بل هو مجتهد فاسق وخلاف المجتهد الفاسق معتبر فان قيل لعلة يكذب في اظهار اختلاف وهو لا يعتد به قلنا لعله يصدق ولا بد من موافقته ولو لم نتحقق موافقته كيف وقد نعلم اعتقاد الفاسق بقرائن احواله في مناظراته واستدلالاته والمبتدع نفعه يقبل قوله فانه ليس يدري أنه فاسق أما اذا كفر ببدعته فعند ذلك لا يعتبر خلافه وان كان يصل الى القبلة ويعتقد نفسه مسلما لان الامة ليست

في الضمير مع العوارض الضميرية الذي هو الصورة الذهنية عند قائلها فتدبر (وقد جعل بعض الاعلام النزاع) الواقع بين أهل هذه المذاهب (لفظيا) وقال من قال انها موضوعة للصورة الذهنية أراد المعاني من حيث هي فان الصورة ربما تطلق عليها أيضا ومن قال انها الامر الخارجي أراد المعاني من حيث كونها متصفة بالوجود الخارجي (ثم الواضع) من هو اختلف فيه (فقال الاشعري) معرفة الوضع (بالتوقيف) الالهى فهو الواضع (لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها) فتعليم الاسماء لآدم من الله عز وجل فليس هو الواضع ولا الملائكة لانهم عجزوا عن البيان واحتمال كون الجنة واضعين أبعد فالواضع هو الله تعالى فان قيل المراد المسميات والمعنى علم الله المسميات كلها لآدم بل هو الظاهر لان الكلام معرفة الحقائق لا اللفاظ وأوضاعها قال. (وليس المراد المسميات بدليل) قوله تعالى (أنبؤني بأسماء هؤلاء) فان المسميات هي المشار اليها فينبذ يلزم اضافة الشيء الى نفسه (وأول مسميات الحقائق) فلا يلزم اضافة الشيء الى نفسه فالمنشار الى الحقائق والمضاف المسميات فان قلت هذا تأويل فلا يصار اليه من غير ضرورة ويلزم تأويل آخر في قوله ثم عرضهم على الملائكة قلت التأويل لازم عليه بحمل قوله تعالى ثم عرضهم على الملائكة على التغليب والضرورة في هذا التأويل أن لا كمال يعتد به بالنسبة الى الانبياء والأولياء بمعرفة اللفاظ هذا وههنا تأويل آخر لا يثبت عليه المحققون هي أن الملائكة تكلموا في آدم بنفسك الدماء وأذعوا فضلهم أنفسهم بالتسبيح فأراد الله سبحانه أن يظهر فضله عليهم وفضل تسبيحه على تسبيحهم فعلمه جميع الاسماء الالهية الكلية والجزئية يسبح كل موجود موجود ببعض بعض فان كل موجود يسبح ربه بما عرفه من اسمه وصفته ليسبح آدم الله تعالى ويدعوه بكل اسم اسم ويكون كاملا في المعرفة الالهية ثم عرضهم أي عرض الموجودات كلها على الملائكة فقال أنبؤني بأسماء هؤلاء أي بالاسماء التي يسبح بها هؤلاء كلهم ان كنتم صادقين في أنكم لا تكونون بالخلافة وأن معرفتكم وتسبيحكم أفضل من تسبيح آدم وعبر عن الموجودات بصيغة ضمير العقلاء لانهم من حيث انها مسجعة عقلاء قالوا سبحانك واعتزوا بقصودهم عن ادراك سر الامور لاعلمنا الاما عمتنا انك أنت العليم الحكيم اخلق من شئت واجعله خليفة وعلى هذا ليست الآية من الباب في شيء هذا (و) قال الاشعري بالتوقيف (لقوله) تعالى ومن آياته خلق السموات والارض (واختلاف) ألسنتكم) وليس المراد

عبارة عن المصلين الى القبلة بل عن المؤمنين وهو كافر وان كان لا يدري أنه كافر نعم لو قال بالتشبيه والتجسيم وكفرناه فلا يستدل على بطلان مذهبه باجماع مخالفه على بطلان التجسيم مصيرا الى أنهم كل الامة دونه لان كونهم كل الامة موقوف على اخراج هذا من الامة والاخراج من الامة موقوف على دليل التكفير فلا يجوز أن يكون دليل تكفيره ما هو موقوف على تكفيره فيؤدي الى اثبات الشيء بنفسه نعم بعد أن كفرناه بدليل عقلي لو خالف في مسألة أخرى لم يلتفت اليه فإجاب وهو مصر على المخالفة في تلك المسألة التي أجهوا عليها في حال كفره فلا يلتفت الى خلافه بعد الاسلام لانه مسبوق باجماع كل الامة وكان المجمعون في ذلك الوقت كل الامة دونهم فصار كالمخالف كافر كافة الامة ثم أسلم وهو مصر على ذلك الخلاف فان ذلك لا يلتفت اليه الا بقول من يشترط انقراض العصر في الاجماع فان قيل فلو ترك بعض الفقهاء الاجماع بخلاف المستدع المكفر اذ لم يعلم أن رعيته توجب الكفر ووطن أن الاجماع لا ينعقد دونهم فهل يعذر من حيث ان الفقهاء لا يطعون على معرفة ما يكفر به من التأبيلات فلنا المسألة صورتان احدهما أن يقول الفقهاء نحن لا ندري أن بدعته توجب الكفر أم لا ففي هذه الصورة لا يدرون فيه اذ يلزمهم مراجعة علماء الأصول ويجب على العلماء تعريضهم فاذا افتوا بكفره فعليه التمسك بالقبول فان لم يتبعهم التمسك فعليه السؤال عن الدليل حتى اذا ذكر لهم دليله فهموه لا محالة لان دليله قاطع فان لم يدركه فلا يكون معذورا لكن لا يدرك دليل صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فانه لا عذر مع نصب الله تعالى الادلة القاطعة الصورة الثانية أن لا يكون قد بلغته بدعته وعقيدته فترك الاجماع مخالفة فهو معذور في خطئه وغير مؤاخذ به وكان الاجماع لم ينتض حجة في حقه كما اذا لم يبلغه الدليل الا من لا يميز لانه غير منسوب الى تفسير بخلاف الصورة الاولى فانه قادر على المراجعة والبحث فلا عذره في تركه فهو بمن قبل شهادة الشرائع وحكمهم فهو مخفي لان الدليل على تكفيره احوار على علي وعثمان رضي الله عنهما والعاقلين بكفرهما المعتدين استباحة دمهما وما لهما طاهر يدرك على القرب فلا يعذر من لا يعرفه بخلاف من حكم بشهادة الزور وهو لا يعرف لانه لا طريق له الى معرفة صدق الشاهد وله طريق الى معرفة كفره فان قيل وما الذي يكفر به قلنا الخطب في ذلك طويل وقد أشرنا الى شيء

اختلاف أعضاء اللسان فانه لا اختلاف فيه يعتد به لجعل آية بل المراد اختلاف اللغات وكونها آية لا يتصور الا أن يكون الواضع هو الله سبحانه كما لا يخفى فان قلت يجوز كونها آية باعتبار الاقدار على هذه اللغات المختلفة قال (والاقدار رجوع) أي القبول بارادة الاقدار رجوع (عن الظاهر) فلا يلتفت اليه وفيه نظره فانه يجوز أن يكون المراد باللسان العضو وبالاستلاف الاختلاف في القدرة على التعبير المختلفة والمعنى والله أعلم بمراده من الآيات اختلاف الاستحكام في افادة ما في الضمير يقدر بعضها على التعبير بلفظ وآخر على التعبير بأخرى وليس هذا كثير عدول عن الظاهر ولا بأس به أيضا كما أنكم قلتم بالجواز في أنسبكم هذا (وقالت البهيمية) الوضع (بالاصطلاح) من الناس (أقوله) تعالى (وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه) ولو كان الواضع هو الله تعالى لكان علمها بالتوقيف من الرسل فلا تكون اللغة قبل الرسول وقد تشبهت آية خلافه (وأجيب) باننا لم نعلم أنه لو كان الواضع هو الله تعالى لكان علمها بالتوقيف من الرسل كيف و (أنه تعالى علمها آدم أولا) قبل الأرسال (ثم اختص كل قوم بلغته) فأرسل رسول ذلك القوم بلسانهم (وقال الأستاذ) أبو اسحق الاسفرايني (بالتوزيع) بان ما يحتاج اليه للتعبير عن ما في الضمير بالتوقيف وما زاد عليه محتمل أو بالاصطلاح على اختلاف النقل عنه (و قال) (جماعة بالتوقف) فانه لم يقم دليل على شيء من طرفي البني والاثبات والحق ما أفيد أنه ان أريد جزم القول فالحق التوقف والا فالظاهر ما قال الأشعري قدس سره ثم اختلف في أن وضع اللفظ لعناء هل تشبهت به وبينه أم لا (والحق اعتبار المناسبة) بين اللفظ ومعناه والافعل بعضهما المعنى وبعضها آخر ترجع من غير مرجع وشأن الحكمين بأبي عنه وهذا ظاهر جدا عند كون الواضع هو الله تعالى (حق) المناسبة بين اللغات وبين (الامرجة التي اكتسبها هوى كل قوم) أراد بها ما فيه صلاح كمال لا ما يقول به الفلاسفة (من عوارضها السماوية والارضية) أي العارضة من خارج فاخصت لغة كل قوم بهم بحسب هذه المناسبة والافاعطاء الهندية لاهل الهند والعربية للعرب ليس أولى من العكس (ومن ههنا) أي من أجل اعتبار المناسبة بين كل قوم ولغتهم (رأى لسان سكان الجبال صلبة ثقيلة) لكونهم أعراس جنتهم كذلك هذا (وأما القول بالتناسب الذاتي) بين اللفظ ومعانيها بأن يكون بينهما مناسبة تقتضي عدم الانفكاك لو خليت وطباعها

منه في كتاب فصل التفرقة بين الاسلام والزندقة والقدر الذي ذكره الآن أنه يرجع الى ثلاثة أقسام الاول ما يكون نفس اعتقاده كفرا كانكار الصانع وصفاته وبجحد النبوة الثاني ما عنقه اعتقاده من الاعتراف بالصانع وصفاته وتصديق رساله ويلزمه انكار ذلك من حيث التناقض الثالث ما ورد التوقيف بانه لا يصدر الا من كافر بعبادة النيران والسجود للصنم ومحمد سورة من القرآن وتكذيب بعض الرسل واستحلال الزنا والجر وترك الصلاة وبالجملة انكار ما عرف بالتواتر والضرورة من الشريعة (مسئلة) قال قوم لا يعتد باجماع غير الصحابة وسنبطله وقال قوم يعتد باجماع التابعين بعد الصحابة ولكن لا يعتد بخلاف التابعي في زمان الصحابة ولا يندفع اجماع الصحابة بخلافه وهذا فاسد مهم ما بلغ التابعي رتبة الاجتهاد قبل تمام الاجماع لانه من الامة فاجماع غيره لا يكون اجناع جميع الامة بل اجماع المعص والحجة في اجماع الكل نعم لو اجمعوا ثم بلغ رتبة الاجتهاد بعد اجماعهم فهو مسبق بالاجماع فليس له الآن أن يخالف كني أسلم بعد تمام الاجماع وبدل عليه قوله تعالى وما اخلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله وهذا يخالف فيه وبدل عليه اجماع الصحابة على تسوية الخلاف للتابعي وعدم انكارهم عليه فهو اجماع منهم على جواز الخلاف كيف وقد علم أن كثير من اصحاب عبد الله كعلقمة والاسود وغيرهما كانوا يقفون في عصر الصحابة وكذا الحسن البصري وسعيد بن المسيب فكيف لا يعتد بخلافهم وعلى الجملة فلا يفضل الصحابي التابعي الابضية المحبة ولو كانت هذه الفضيلة تخص الاجماع لسقط قول الانصار بقول المهاجرين وقول المهاجرين بقول الهشيرة وقول الهشيرة بقول الخلفاء الاربعة وقولهم بقول أبي بكر وعمر رضي الله عنهم فان قيل روى عن عائشة رضي الله عنها أنها أنكرت على أبي سلمة بن عبد الرحمن بحجارة الصحابة وقالت فزوج بضع مع الديكة قلنا ما ذكرناه مقطوع عنه ولم يثبت عن عائشة ما ذكرتم الا بقول آحاد وان ثبت فهو مذهبها ولا حجة فيه ثم علمها أرادت منعهم من مخالفتهم فيما سبق اجماعهم عليه أو علمها أنكرت عليه خلافا في مسألة لا تحتل الاجتهاد في اعتقادها كما أنكرت على زيد بن أرقم في مسألة العينة وظنت أن وجوب حسم الذريعة قطعي واعلم أن هذه المسئلة بتصور الخلاف فيها مع من وافق على أن اجماع الصحابة يندفع بمخالفة واحد من الصحابة أما من ذهب الى أنه لا يندفع خلاف الاكبر بالاقول كيفما كان فلا يختص كلامه بالتابعي (مسئلة)

(والاكتفاء به في الدلالة) بأن يكون العلم بهذا التناسب يكفي في ان فهم المعنى منها (كذهب اليه عباد بن سليمان وغيره) من أتباعه (فهو بعيد) لان النسبة الذاتية بين الشيء والشيء من جماعه العقل وأما الرد بأنه يلزم أن لا ينفك اللفظ عن الدلالة أصلا فان مقتضى الذات لا ينفك عنها فغير وارد فانه أراد بالاعتضاء ما ذكرنا ولو أراد بالاعتضاء الذاتي مقابل الوضع وان كان من أعراض مفارقة لم يعد وحشا لا يرد عليه ما ذكر ثم بعد لا يخلو عن بعد ومكابرة (وسمعت عن بعض الشيوخ) سمعت من الثقات أنه أراد ببعض الشيوخ جدي المولى قطب المسئلة والدين الشهيد قدس سره (انه لقيه) أي لقي بعض الشيوخ (رجل من البراهمة من جبال الشمال كان عنده قوانين يفهم منها كل لسان على وجه كلي) هكذا سمعت ويمكن أن يرجع الضمير المنصوب الى عباد بن سليمان وعلى كل تقدير يؤيد هذا لنقل مذهب عباد بن سليمان نحو تاييد ويجوز أن يكون فهمه بمعرفة تلك المناسبة التي وضعت الالفاظ لاجلها لا لالاكتفاء بالمناسبة فقط حينئذ احتج الى الوضع (والطريق الآن) في معرفة الاوضاع (التواتر كالنور وال نار والتشكيل فيه) بان التواتر غير مفيد للعلم وان لفظ الله أكثر دورا مع الاختلاف فيه وأمثلهما (سفسطة) لا يلتفت اليه لكونه مخالفا لضرورة القاطعة (و) الطريق في المعرفة (الآحاد) أيضا كنقل الاصبي والخليل (وقد يستمد بالعقل) في اثبات الوضع لكن مع اشتراك النقل (كقولنا الجمع المحلى) باللام (يدخله الاستثناء) وهذه المقدمة استقرائية (وكل ما يدخله الاستثناء يعي المستثنى منه لانه) أي الاستثناء (لاخراج ما لو لا لو يجب دخوله) وهذه مقدمة عقلية (مسئلة) هل يجوز القياس في اللغة) بان كان الواضع وضع لفظا معينا المناسبة فيحكم بوجود تلك المناسبة في غيره بانه موضوع أيضا (كالجمل للنبذ للتخميم) قياسا على كونه (١) بعصير العنب المشد (والسارق) الموضوع للاخذ خفية عن حرز (الناس) قياسا عليه (للاخذ خفية) وأما اذا ثبت من الواضع اعتبار قاعدة كلية باعتبار شمول مفهوم له ان في وضع اللفظ فلا نزاع فيه وأنه جائز قياس ضرب على نصر في كونه لماضي (فجوز شدة قديمة ومنهم القاضي) أبو بكر الباقلاني (قياسا على القياس الشرعي) بجامع أنه لا ثبات للمعلوم للسكرات فان قيل هذا قياس في اللغة

(١) قوله قياسا على كونه الخ كذا بالاصل ولعل الصواب قياسا عليه لكونه كعصير الخ وحرر كتبه مصححه

الاجماع من الاكثر ليس بحجة مع مخالفة الاقل وقال قوم هو حجة وقال قوم ان بلغ عدد الاقل عدد التواتر اندفع الاجماع وان
 نقص فلا يندفع والمعمد عندنا ان العصمة انما تثبت للامة بكليتها وليس هذا اجماع الجميع بل هو مختلف فيه وقد قال تعالى
 وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله فان قيل قد تطلق الامة ويراد بها الاكثر كما يقال بنو نعيم يحمون الحار ويكرمون الضيف
 ويراد الاكثر قلنا من يقول بصيغة العموم يحمل ذلك على الجميع ولا يجوز التخصيص بالتحكم بل بدليل وضرة ولا ضرورة
 ههنا ومن لا يقول به فيجوز ان يريد به الاقل وعند ذلك لا يتميز البعض المراد عما ليس بمراد ولا بد من اجماع الجميع ليعلم ان البعض
 المراد داخل فيه كيف وقد وردت اخبار تدل على قلة اهل الحق حيث قال صلى الله عليه وسلم وهم يومئذ الاقليون وقال صلى الله
 عليه وسلم سيعود الدين غربا كما بدا غربا وقال تعالى اكثرهم لا يعقلون وقال تعالى وقليل من عبادى الشكور وقال تعالى كم
 من فئة قايضة الآية واذا لم يكن ضابط ولا مرد فلا خلاص الا باعتبار قول الجميع (الدليل الثاني) اجماع الصحابة على تجويز
 الخلاف للاحاد فكم من مسألة قد انفرد فيها الاحاد عذب كافر ادا بن عباس بالعول فانه انكره فان قيل لابل انكروا على
 ابن عباس القول بتحليل المتعة وان الرافى النسبته وانكرت عائشة على ابن ارقم مسألة العينة وانكره وا على ابي موسى الاشعري
 قوله النوم لا ينقض الوضوء وعلى ابي طهفة القول بان كل الرد لا يبطر وذلك لانفرادهم به قلنا بل لمخالفتهم السنة الواردة فيه
 المشهورة بينهم ولما لم يفتهم أدلة ظاهرة قامت عندهم ثم نقول هب انهم انكروا افراد المنفرد والمنفرد منكر عليهم انكارهم
 ولا ينفع ذلك الاجماع فلا حجة في انكارهم مع مخالفة الواحد (ولهم شبهتان الشبهة الاولى) قولهم قول الواحد فيما يخبر
 عن نفسه لا يورث العلم فكيف يندفع به قول عدد حصل العلم باخبارهم عن انفسهم بل لو غلب عدد التواتر وعن هذا قال قوم
 عدد الاقل الى ان يبلغ مبلغ التواتر يدفع الاجماع وهذا فاسد من ثلاثة اوجه الاول ان صدق الاكثرون علم فليس ذلك
 صدق جميع الامة واتفاقهم والحق في اتفاق الجميع فسقطت الحجة لانهم ليسوا كل الامة الثانية ان كذب الواحد ليس بمعلوم
 فعله صادق فلا تكون المسئلة اتفاقا من جميع الصادقين ان كان صادقا الثالث انه لا نظر الى ما يضررون بل التعبد متعلق بما
 يظهر من فهمهم وسبيلهم لا ما أضمره فان قيل فهل يجوز ان تضر الامة خلاف ما تظهر قلنا ذلك ان كان انما يكون

فانبات القياس في اللغة بهذا القياس دور واجب بان القياس عبارة عن اثبات وضع لفظ مسكوت عنه بالقياس على معلوم الوضع
 وهذا قياس لاثبات صحة القياس في اللغة وان هذا من ذلك نعم انما ينتهض لو كان القياس في غير الشرعيات حجة (قلنا)
 قياس مع الفارق اذ (ثبت هنالك) اى في القياس الشرعى (الحكم عقلا لان المعنى يجذب المعنى) اذ يجوز ان يكون
 علاقة العلية بين المعاني فيجذب المعنى العلة للعول وهو الحكم و (لا) يجذب المعنى (اللفظ والالزام الدلالة بالطبع فنفسر
 فالحق لا) اى لا يجوز القياس في اللغة (كيف ويحتمل التصريح) منهم (بالمنع) عن القياس (فان الخلاف انما هو
 في تسمية مسكوت عنه) هل يجوز بالقياس أم لا وفيه احتمال المنع قائم ولم يثبت هذا الجواز وما في الاحكام الشرعية حتى
 لا يصح القياس فيها ايضا (الا يرى انهم منعوا طرد الادهم) في كل ما وجد فيه دهمه (والقارورة) في كل ما فيه قرار
 (والاجسد) في كل ما فيه قوة (وغيرهما لا يخفى) قال صدر الشريعة اعتبار المناسبة أمر صحيح للوضع لا موجب
 وليس ان كل ما يجوز يقع فلا بد من دليل يقوم على وقوع الوضع من النقل وغيره وضاع القياس فافهم (تقسيم وهو) اى اللفظ
 الدال بالوضع (مفردان وتوحد ولو عرفا) فنحو الرجل مفرد لانه لفظ واحد في العرف (وقيل) هو مفرد (ان لم يدل جزء
 لفظه على جزء معناه والافركب فيهما) اى في الاصطلاحين المذكورين فغير المتوحد مركب وقيل الدال جزءه على جزءه معناه
 مركب (ويحوي عليك) اى المركب الذى جعل علما (مركب على الاول) لان اللفظ غير متوحد (لا) على (الثاني) بل مفرد
 عليه لان جزء لفظه لا يدل على جزء معناه العلى (وأضرب بالعكس) اى مفرد على الاول لان اللفظ واحد لكنه يدل على مسند
 ومسند اليه فلا بد من لفظين بازانهم امار هو الهمزة والمادة فجزءه يدل على جزء معناه فركب على الثاني هذا رأى ابن سينا في الشفاء
 المخالف فيه جهورا اهل العربية فانهم يقولون ان اللفظ يتماه بدل على المعنى الفعلى وأما المسند اليه فنوى فيه ولا يلزم
 اجماعهم هذا حجة عليه فانه تحكم من غير دليل بل الفحص يحكم بما قال ابن سينا فانه لا شك انه يفهم منه معنى يحتمل الصدق
 والكذب والحروف التى فيه تكنى للدلالة عليه فالعدول عنه واعتبار المنوى لا يرخصه بصيرة احد كفى ضربة هذا وما المضارع

عن تقية والجاه وذلك يظهر ويشتبه وان لم يشتبه فهو محال لانه يؤدي الى اجتماع الامة على ضلالة وباطل وهو ممتنع بدليل السمع (الشبهة الثانية) ان مخالفة الواحد ضد عن الجماعة وهو منهي عنه فقد ورد في الشاذ وأنه كالشاذ من الغم عن القطيع قلنا الشاذ عبارة عن انحراف عن الجماعة بعد الدخول فيها ومن دخل في الاجماع لا يقبل خلافه بعده وهو الشاذ الذي لم يدخل أصلا فلا يسمى شاذاً فان قيل فقد قال عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم فان الشيطان مع الواحد وهو عن الاثنين أبعد قلنا أراد به الشاذ انحراف عن على الامام بمخالفة الاكثر على وجه غير الفتنة وقوله وهو عن الاثنين أبعد أراد به الحث على طلب الرفيق في الطريق ولهذا قال عليه السلام والثلاثة ركب وقد قال بعضهم قول الاكثر حجة وليس باجماع وهو متحكم بقوله انه حجة اذ لا دليل عليه وقال بعضهم مرادى به أن اتباع الاكثر أولى قلنا هذا يستقيم في الاخبار وفي حق المقلد اذ لم يجد ترجيحاً بين المجتهدين سوى الكثرة وأما المجتهد فعليه اتباع الدليل دون الاكثر لانه ان خالفه واحداً لم يلزمه اتباعه وان انضم اليه مخالف آخر لم يلزمه الا اتباع (مسئلة) قال مالك الحجة في اجماع أهل المدينة فقط وقال قوم المعتبر اجماع أهل الحرمين مكة والمدينة والمصريين الكوفة والبصرة وما أراد المحصول بهذا الآن هذه البقاع قد جمعت في زمن الصحابة أهل الحل والعقد فان أراد مالك أن المدينة هي الجامعة فليس له ذلك لو جمعت وعند ذلك لا يكون للكان فيه تأثير وليس ذلك بحسب بل لم يجمع المدينة جميع العلماء لا قبل الهجرة ولا بعدها بل ما زالوا متفرقين في الاسفار والغزوات والامصار فلا وجه لكلام مالك الآن يقول عمل أهل المدينة حجة لانهم الاكثرون والعبرة بقول الاكثرين وقد أفسدناه أو يقول بدل اتفاقهم في قول أو عمل أنهم استندوا الى سماع طاع فان الوحي الناسخ نزل فيهم فلا تشذ عنهم مدارك الشريعة وهذا تحكم اذ لا يستحيل أن يسمع غيرهم حديثاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر أو في المدينة لكن يخرج منها قبل نقله فالخجة في الاجماع ولا اجماع وقد تكلف مالك تأويلات ومعاذير استقصيناها في كتاب تهذيب الاصول ولا حاجة اليها هنا وربما احتجوا بثناء رسول الله صلى الله عليه وسلم على المدينة وعلى أهلها وذلك يدل على فضيلتهم وكثرة توابعهم لسكانهم المدينة ولا يدل على تخصيص الاجماع بهم وقد قال قوم الحجة في اتفاق الخلفاء الاربعة وهو تحكم لا دليل عليه الا ما تخيله جماعة في أن قول الصحابي حجة وسيأتي

الغائب فلا يدل على جله لانه تبي حاجته في احتمال الصدق والكذب الى أن يذكر بعده منسوب اليه والذاق يدرك الفاعل فيه فظهر الفرق بينهما بآكد وجه فان قلت المضارع الحاضر والمتكلم جملة فينبغي أن يكون المعنى الفعلي مدلولاً للفظ والآخر لاخر فينبغي أن يدل الهمزة والتاء فردا على ذات المتكلم والحاضر والباقي يدل على المعنى الفعلي قلت لا يلزم ذلك لجواز أن يكون شرط الدلالة وضع اجتماع الكلمتين فلا يدلان عند الانفراد على شيء كما لا يدل تاء ضربت على الانفراد على الخطاب (ولا يرد على الاصطلاح) (الثاني نحو ضارب) فانه يدل بهيئته على المعنى الاشتقاقي من الذات والنسبة وعادة على الحدث ففسد دل جزء لفظه على جزء معناه فليزمن أن يكون مركباً وانما لا يرد (لتصريحهم بأن المراد الاجزاء التي هي ألفاظ مرتبة) في السمع يدل على جزء معناه وهما ليس كذلك وأجيب في البديع بمنع أن الدال على الذات الهمزة وعلى الحدث المادة بل الدال المجموع على المجموع وتعقب المصنف عليه بانه لا فرق بين ضارب وضرب وحينئذ يلزم أن لا تكون هيئة الثاني دالة على الماضي والزمان والمادة على الحدث واعلمه بل تزم ذلك وأي حجة قامت على بطلانه فافهم (والفرد اسم وفعل وحرف لانه اما أن يستقل) معناه (بالمفهومية وذلك) أي الاستقلال (اذ الوخط بذاته) من غير أن يلاحظ أنه مرآة للغير وحال من أحواله (فيصلح لأن يحكم عليه) يحكم (به ولا يستقل) معناه (بل يكون آلة لملاحظة غيره ومرآة لتعرف حاله) وتحقيقه أنه ربما يلاحظ المعنى أولاً والذات وربما يلاحظ معاً أنه حال من أحوال معنى آخر ونسبة بين المعنيين في لاحظ بملاحظة ذلك الغير بالتبع وهو المعنى الحرفي الغير المستقل الذي لا يصلح لأن يحكم عليه وبه وهو معنى جزئي معتبر بين الشيئين بخلاف المعنى الاسمي فانه قد يكون كلياً وقد يكون جزئياً وهذا المعنى النسبي الذي بين الشيئين اذ الوخط بالذات من غير لحاظ الطرفين ومن غير لحاظ أنه نسبة وحالة بين الشيئين فستقل فاذن قد ظهر أن الاستقلال وعدمه تابعان للحال فان لوحظ خطأ استقلالاً لوحظ مع قطع النظر عن المتعلق وان لوحظ خطأ غير استقلالاً لوحظ بما هو حالة بين الشيئين وهذا هو الذي رامه القوم أن الاختلاف بين المعنيين الاسمي والحرفي بالكيفية والجزئية وبما قررنا سقط ما ورد المصنف بأن المعنى الاسمي قد يكون جزئياً والحرفي قد يكون

في موضعه (مسئلة) اختلفوا في أنه هل يشترط أن يبلغ أهل الاجماع عدد التواتر أمان أخذ من دليل العقل واستحالة الخطأ بحكم العادة فيلزمه الاشتراط والذين أخذوه من السمع اختلفوا فيهم من شرط ذلك لانه اذا نقص عددهم فخص لانعلم ايمانهم بقولهم فضلا عن غيره وهذا فاسد من وجهين أحدهما أنه يعلم ايمانهم لا بقولهم لكن بقوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يأتي أمر الله وحتى يظهر الدجال فاذا لم يكن على وجه الارض مسلم سواهم فهم على الحق الثاني أنالم تعبد بالباطن وانما أمة محمد من آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم ظاهرا اذلا وقوف على الباطن واذا ظهر أنا متعبدون باتباعهم فيجوز أن يستدل بهم ذاعلى أنهم صادقون لان الله تعالى لا يتعدنا باتباع الكاذب وتعظيمه والاقتداء به فان قيل كيف يتصور رجوع عدد المسلمين الى مادون عدد التواتر وذلك يؤدي الى انقطاع التكليف فان التكليف يدوم بدوام الحجة والحجة تقوم بخبر التواتر عن اعلام النبوة وعن وجود محمد صلى الله عليه وسلم وتحمده بالنبوة والكفار لا يقومون بنشر اعلام النبوة بل يجتهدون في طمسها والسلف من الائمة مجمعون على دوام التكليف الى القيامة وفي ضمنه الاجماع على استحالة اندراس الاعلام وفي نقصان عدد التواتر ما يؤدي الى الاندراس واذا لم يتصور وجود هذه الحادثة فكيف نخوض في حكمها قلنا يجزى أن يقال ذلك ممنع لهذه الأدلة وانما معنى تصور هذه المسئلة رجوع عدد أهل الحل والعقد الى مادون عدد التواتر وان قطعنا بان قول العوام لا يعتبر فتدوم اعلام الشرع بتواتر العوام ويحتمل أن يقال يتمور وقوعها والله تعالى يديم الاعلام بالتواتر الخاص من جهة المسلمين والكفار فتجدون بوجود محمد صلى الله عليه وسلم وجود مجهزة وان لم تعتبر فوا يكونها مجهزة وأيخرق الله تعالى العادة فيحصل العلم بقول القليل حتى تدوم الحجة بل نقول قول القليل مع القرائن المعلومة في مناظرته وتسديده قد يحصل العلم من غير خرق عادة فجميع هذه الوجوه يبقى الشرع محفوظا فان قيل فاذا اجاز أن يقل عدد أهل الحل والعقد فلورجع الى واحد فهل يكون مجرد قوله حجة قاطعة قلنا ان اعتبرنا موافقة العوام فاذا قال قولوا وساعده عليه العوام ولم يخالفوه فيه فهو اجماع الامة فيكون حجة اذ لم يكن لكان قد اجتمعت الامة على الضلالة والخطا وان لم نلثقت الى قول العوام فلم يوجد ما يتحقق به اسم الاجتماع والاجماع اذ يستدعي ذلك عددا بالضرورة حتى يسمى اجماعا ولا أقل من اثنين أو ثلاثة

كنا وجهه الاندفاع ظاهر (وهو الحرف والاول) وهو ما يستقل معناه (اما أن يدل بهيته على أحد الازمنة) الثلاثة (وهو الفاعل) ومعنى الدلالة بالهئية أن كل هئية كذا اذا وقع في مادة متصرفة موضوعة فهي بمعنى كذا (أولا) يدل على أحد الازمنة (وهو الاسم) قالوا الفعل لاشتماله على النسبة غير مستقل فانها غير مستقلة ملحوظة بما هي نسبة بين الحدث والفاعل (بل باعتبار الزمان أيضا) غير مستقل (فانه معتبر) فيه لان نفسه بل (على أنه ظرف لها) أى للنسبة فلا بد أن يلاحظ تبعاف باعتبارها أيضا غير مستقل (لكن باعتبار المعنى التضمني أعنى الحدث مستقل فعلى المعنى المطابق لا يصير محكما عليه وبه) لان من شرطهما الاستقلال هو غير مستقل (وعلى المعنى التضمني يصير محكما به) لاستقلاله بهذا الاعتبار لكن (لا) يصير بهذا الاعتبار أيضا محكما (عليه لانه) أى الحدث (معتبر) في الفعل (على أنه منسوب الى الفاعل نسبة تامة) فلو كان محكما عليه يكون منسوباً ومنسوباً اليه (وما اشتهر) بين الناس (من أن الجملة تصير خبرا للبند) مع أنها أيضا مستقلة على غير مستقل (فن) باب (التوسع) وانما تكون خبرا بالنسلا عنها عن المعنى الجملي (أقول) ان الفعل الواقع مستند له باعتبار معناه فهو مان المعنى التضمني الحدث استعمل فيه مجازا لاطلاق الاسم الكل على الجزء أو استعمل في معناه المطابق والمستند فيه المعنى الحدثي والاول فاسد لان من تراجع الى الوجدان علم أن المفهوم حين الاطلاق ليس الحدث فقط بل الزمان والنسبة أيضا مقهومان وأيضا لو كان الامر كذلك لكن المصدر للاستعمال في هذه المعنى ولا حاجة الى الصيغ الفعلية أصلا وأيضا القول بان الفعل موضوع للجموع مستعمل في الجزء انما ارتكاب مسافة طويلة من غير فائدة بل يقال أولاً لانه موضوع للحدث وأما الثاني ففهم أنه لا يتصور كون الحدث مستندا الا اذا عرفت عند العقل والباطن الاجزاء الباقية (فيلزم تخلف التضمن عن المطابقة وقد تقدم أنه متقدم معها فالحق أن المعنى الحدثي مطابق له نظر الى المادة فتسدر) وتفصيله أن الفعل مادة موضوع للحدث وهيته موضوع لانتسابه الى شيء آخر لم يذكر بعد في زمان معين وجموع المادة والهئية للجموع كما في المركبات بعينه الا أن هنالك الفاظا مرتبة في السمع لاهتها فالعنى للبادية مفهوم بها فلا اشكال

وهذا كله يتصور على مذهب من يعتبر اجماع من بعد الصحابة فاما من لا يقول بالاجماع الصحابة فلا يلزمه شيء من ذلك لان الصحابة قد جاوز عددهم عدد التواتر (مسئلة) ذهب داود وشيعة من أهل الظاهر الى أنه لا جف في اجماع من بعد الصحابة وهو فاسد لان الدلالة الثلاثة على كون الاجماع حجة أعنى الكتاب والسنة والعقل لا تفرق بين عصر وعصر فالتابعون اذا اجمعوا فهو اجماع من جميع الامة ومن خالفهم فهو سالك غير سبيل المؤمنين ويستعمل بحكم العادة أن يشد الحق عنهم مع كثرتهم عند من يأخذ من العادة ولهم شبهتان أضعفهما قوله لهم الاعتماد على الخبر والآية وهو قوله تعالى وينبع غير سبيل المؤمنين يتناول الذين نعتوا بالايان وهم الموجودون وقت نزول الآية فان المعلوم لا يوصف بالايان ولا يكون له سبيل وقوله عليه السلام لا تجتمع أمي على الخطأ يتناول أمته الذين آمنوا به وأصوا بجماعهم واختلافهم وهم الموجودون وهذا باطل اذ يلزم على مسابقة أن لا ينعقد اجماع بعد موت سعد بن معاذ وجزرة ومن استشهد من المهاجرين والأنصار عن كانوا موجودين عند نزول الآية فان اجماع من وراءهم ليس اجماع جميع المؤمنين وكل الامة ويلزم أن لا ينعقد بخلاف من أسلم بعد نزول الآية وكنت آله بعد ذلك وقد أجمعوا باباهم والصحابة على أن موت واحد من الصحابة لا يحسم باب الاجماع بل اجماع الصحابة بعد النبي صلى الله عليه وسلم حجة بالاتفاق وكهم من صحابي استشهد في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد نزول الآية الشبهة الثانية أن الواجب اتباع سبيل جميع المؤمنين واجماع جميع الامة وليس التابعون جميع الامة فان الصحابة وان ما توالى يخرجوا عنهم سم عن الامة ولذلك لو خالف واحد من الصحابة اجماع التابعين لا يكون قول جميع الامة ولا يحرم الأخذ بقول الصحابي فاذا كان خلاف بعض الصحابة يدفع اجماع التابعين فعدم وفاقهم أيضا يدفع لانهم بالموت لم يخرجوا عن كونهم من الامة قالوا وقياس هذا يقتضي أن لا يثبت وصف الكلية أيضا للصحابة بل ينتظر لحوق التابعين وموافقتهم من بعدهم الى القيامة فانهم كل الامة لكن لو اعتبر ذلك لم ينتفع بالاجماع الا في القيامة فثبت أن وصف الكلية إنما هو لدخول في الوجود دون من لم يدخل فلا سبيل الى اخراج الصحابة من الجملة وعند ذلك لا يثبت وصف كلية الامة للتابعين. والجواب أنه كابطل على القطع الانتفاة الى اللاحقين بطل الانتفاة الى الماضين ولولا ذلك لما تصور اجماع بعد موت واحد من المسلمين في زمان الصحابة

فقد بر قال مطلع الاسرار الالهية في تحقيق معنى الفعل انه معنى واحد اجمالى يفهم من لفظ الفعل صالح لان محلل الى الاجزاء بل بسيط محض معد لأن يحصل بل صورا أخرى وبعد التحليل يصير محدثا وزمانا ونسبة فالأخيرة غير مستقلة والاول مستقل والوسط ان اعتبر نفسه فستقل وان اعتبر أنه طرف للنسبة فغير مستقل وما قالوا انه محكوم به نظرا الى المعنى التضني فالمقصود أنه بعد التحليل كذلك ثم الفعل المستعمل في المحاورات يفهم منه معنى اجمالى مستند الى الفاعل وهذا المعنى الاجمالي مستقل بالمفهوم مستقلا قطعاً وأجزأؤه متحدة فيه فلا تخلف للتضمن عن المطابقة بل هي متحدة معها وأما في حال التحليل فهما غير متحدتين قطعاً هكذا ينبغي أن يفهم ويؤيده ما مر أن اللفظ المفرد لا يفهم منه الامة معنى واحد اجمالى ولا شك في صحة كونه محكوما به واستقلاله فتدبر (والمركب ان أفاد فائدة تامة) يصح السكوت عليه (بجمله وينقوم باسمين) يكون أحدهما مستندا والآخر مستندا اليه (أو اسم) يكون مستندا اليه (وفعل) يكون مستندا اذ لا بد له من الاسناد المتقومين المستند والمستند اليه (وينقض) هذا الحكم (بقولك يا زيد) لانه جملة محكمة للسكوت مع أنه مركب من حرف واسم (وأجيب) بأنه غير مسلم أنه مركب من حرف واسم بل انه من فعل مقدور واسم (بانه) أى الحرف (نائب عن الفعل منقول) عن الخبرة (الى انشاء الطلب) هذا هو المشهور بين النحاة وذهب بعض النحاة الى أنه لا تنقل ههنا بل صيغة النداء اسم فعل موضوع لانشاء الطلب واختاره مطلع الاسرار الالهية لكونه أسلم من التكلفات (واعلم أن وضع المركب للافادة) أى لافادة ما ليس بمحاصل (ووضع المفرد للاعادة) أى لاعادة ما كان حاصل من قبل وصار مذهب هؤلاء (والا) أى وان لم يكن وضع المفرد للاعادة بل كان للافادة (لزم الدور فان العلم بوضع اللفظ للمعنى من شرط الدلالة) عليه معرفة المعنى من اللفظ موقوفة على هذا العلم وهذا العلم على معرفة المعنى فمعرفة المعنى من اللفظ موقوفة على معرفة المعنى فلو كان المعنى مفاداً من اللفظ لكان معرفة المعنى متوقفة على معرفة المعنى من اللفظ وهذا الدور (وفيه ما فيه اذ في وضع العلم العام لا يجب العلم بخصوص المعنى) فحينئذ يجوز أن يكون المستند من المفرد معنى غير حاصل وهذه الاستفادة موقوفة على العلم بالوضع له المتوقف على معرفة المعنى بوجه آخر فلا دور

والتابعين ولا بعد أن استشهد حجة وقد اعترفوا بحجة إجماع الصحابة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعد موت من مات بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس ذلك إلا لان الماضي لا يعتبر والمستقبل لا ينتظر وأن وصف كاية الامة حاصل لكل من الموجودين في كل وقت وأما إجماع التابعين على خلاف قول واحد من الصحابة فقد قال قوم يصير قول الصحابي مهجورا لانهم كل الامة وان سلمنا وهو الصحيح فنقول ان اتفقوا على وفق قوله انعقد الإجماع اذ موافقته ان لم تقو الإجماع فلا تقدر فيه وان أجمعوا على خلاف قوله فلا يصير ذلك القول عندنا مهجورا حتى يحرم على تابعي التابعين موافقته لأنه بعد أن أفتى في المسئلة فليس فتوى التابعين فيها فتوى جميع الامة بل فتوى البعض فان قيل ان ثبت نعت الكلية للتابعين فليكن خلاف قولهم بعدهم حراما وان قال به صحابي قبلهم وان لم يكونوا كل الامة فينبغي أن لا تقوم الحجة بإجماعهم ولا يحرم خلافهم اذ خلاف بعض الامة ليس بحرام أما أن تكون كلية الامة في شيء دون شيء فهذا متناقض وجمع بين النفي والاثبات قلنا ليس بتناقض لان الكلية انما تثبت بالاضافة الى المسئلة التي خاصوا فيها فاذا نزلت مسئلة بعهد الصحابة فالتابعون فيها كل الامة اذا أجمعوا فيها أما أفتى فيها الصحابي ففتواه ومذهبه لا ينقطع بعونه وهذا كالصحياني اذ مات بعد الفتوى وأجمع الباقر على خلافه لا يكون ذلك إجماعا من الامة ولومات ثم نزلت واقعة بعده انعقد الإجماع على كل مذهب وتكون الكلية حاصلة بالاضافة فان قيل ان كان في الامة غائب لا يعتقد الإجماع دونه وان لم يكن لذلك الغائب خبر من الواقعة ولا فتوى فيها لكن نقول لو كان حاضر السكان له قول فيها فلا بد من موافقته فليكن الميت قبل التابعين كالغائب قلنا يبطل بالميت الاول من الصحابة فان الإجماع انعقد دونه ولو كان غائبا لم نعقد لان الغائب في الحال ذو مذهب ورأى بالقوة فتمكن موافقته ومخالفته فيصحت أن يوافق أو يخالف اذ اعرضت المسئلة عليه بخلاف الميت فإنه لا يتصور في حقه خلاف أو وفاق لا بالقوة ولا بالفعل بل المجنون والمريض والزائل العقل والطفل لا ينتظر لانه بطل منه امكان الوفاق والخلاف فان قيل فما أجمع عليه التابعون ين دفع بخلاف واحد من الصحابة اذ انقل فان لم ينقل فعله خالف ولكن لم ينقل التنا فلا يستيقن إجماع كل الامة قلنا يبطل بالميت الاول من الصحابة فان امكان خلافه لا يكون كحقيقته خلافه وهذا التحقيق وهو أنه لو فتح باب الاحتمال لبطلت

وأيضا تجرى هذه المقدمات في المركب الآن يقال ان من شرط دلالة العلم بوضع مفرداته لمعانيه لا العلم بوضعه لمعناه التركيبي فتدبر (فائدة * ان الوضع قد يكون خاصا للموضوع له خاص) خصوص الوضع ان لا يلاحظ حين الوضع أمور متعددة لفهوم واحد (كر يدورجل) فان خصوصهما وضعان لخصوص معنيهما وفيه اشارة الى أن هذا القسم قد يكون الموضوع له فيه كلياً وقد يكون جزئياً (وقد يكون) الوضع (عاما لتمام) أي للموضوع له عام وحاصل هذا القسم على ما يفهم من كلام المصنف أن يكون الموضوع له أمرا عاما ملاحظا لفهوم عام حين الوضع (كوضع أن كل فاعل) موضوع (لذات من قام به الفعل) فذات من قام به الفعل عام جعل مرادنا لغير عام هو ذات قام بها الضرب أو النصر أو غيره بذلك ولا يخفى هذا عن شوب تكلف فان وضع الافاعيل ليس الان لخصوص حدث قائم بفاعل معين واقع في زمان معين كافي هذا وأمثاله فان وضع الماضي ليس الا أن كل لفظ على زنة فعل في مادة متصرفة فهو لحدث حدث مما اشتق منه منتسب الى فاعل معين في زمان الماضي فليس هنالك عام موضوع له بل الحق أن حاصل هذا القسم أن الالفاظ المتعددة المحوطة بالمعاني عام وكل ذلك المعاني وكل لفظ من الالفاظ المحوطة بالامر الكلي موضوع لمعنى من المعاني المخصوصة المحوطة بالمفهوم الكلي ففي القسم الاول كلاهما ملحوظان بخصوصيهما وفي هذا القسم كلاهما متعددان ملحوظان بوجه كلي عام كما أن في القسم الثالث اللفظ ملحوظ بخصوصه دون المعاني فانها أمور متعددة ملحوظة بوجه عام (ومنه وضع المركبات) فانها موضعت لمعاني تركيبية في ضمن ضابطة كما يقال كل مركب أحد جزأيه فعل والآخر فاعل فقد وضع الاخبار بان حدثه قائمه وليس الامر كما ظن البعض أن ليس للمركب وضع على حدة سوى وضع المفردات بل أوضاع المفردات كافية وهذا الرأي فاسد فسادا يظهر بالتأمل (وقد يكون) الوضع (عاما لخاص) أي للموضوع له خاص وقد تقدم شرحه (كوضع أسماء الاشارة والمضمرات والموصولات والحروف) فان الملحوظ عند الوضع الامر الكلي العام كفهوم الواحد المشار اليه أو الواحد الغائب المذكور أو المتصف بالصلة (لكن لا) يكون ملحوظا (لأن يوضع له بل لأن يجعل مرادنا ملاحظة الافراد) الغير المحصورة (فيوضع لها بخصوصها فلا يلزم

الحجج اذ ما من حكم الاو يتصور تقدير نسخه وانفراد الواحد بنقله وموته قبل أن ينقل النافي يطل اجماع الصحابة لاحتمال أن واحدا منهم أضمر المخالفة وانما أظهر الموافقة لسبب ورد خبر الواحد لاحتمال أن يكون كاذبا واذا عرف الاجماع وانقرض العصر أمكن رجوع واحد منهم قبل الموت وان لم ينقل النافي يطل الاجماع على مذهب من يشترط انقراض العصر فان قيل ان الاصل عدم النسخ وعدم الرجوع قلنا والاصل عدم خوضه في الواقعة وعدم الخلاف والوفاق جميعا ومع أن الاصل عدم الاحتمال لا ينتفي واذا ثبت الاحتمال حصل الشك فيصير الاجماع غير مسيقن مع الشك ولكن يقال لا يندفع الاجماع بكل شك فان قيل في مسألة تجويز النسخ وتجويز الرجوع شك بعد استيقان أصل الحجة وانما الشك في دوامها وههنا الشك في أصل الاجماع لان الاجماع موقوف على حصول نعت الكلية لهم ونعت الكلمة موقوف على معرفة انتفاء الخلاف فاذا شكنا في انتفاء الخلاف شكنا في الكلية فشكنا في الاجماع قلنا لا بل نعت الكلية حاصل للتابعين وانما ينتفي بمعرفة الخلاف فاذا لم يعرف بقيت الكلمة وما ذكره بضاهي قول القائل الحجة في نص مات الرسول عليه السلام قبل نسخه فاذا لم يعرف موته قبل نسخه شكنا في الحجة والحجة الاجماع المنقرض عليه العصر فاذا شكنا في الرجوع فقد شكنا في الحجة وكذلك القول في قول الميت الاول من الصحابة فانا لا نقول صار كلية الباقيين مشكوكا فيها هذا تمام الكلام في الركن الاول

(الركن الثاني في نفس الاجماع) ونعني به اتفاق فتاوى الامة في المسئلة في لحظة واحدة انقرض عليه العصر أو لم ينقرض أفتوابع اجتهاد أو عن نص مهما كانت الفتوى نطقا صريحا وتعام النظر في هذا الركن ببيان أن السكوت ليس كالنطق وأن انقراض العصر ليس بشرط وأن الاجماع قد ينقضي عن اجتهاد فهذه ثلاث مسائل (مسئلة) اذا فتي بعض الصحابة بفتوى وسكت الآخرون لم ينقض الاجماع ولا ينسب الى ساكت قول وقال قوم اذا انتفى وسكتوا فسكوتهم كالنطق حتى يتم به الاجماع بشرط قوم انقرض العصر على السكوت وقال قوم هو حجة وليس باجماع وقال قوم ليس بحجة ولا اجماع ولكنه دليل تجويزهم الاجتهاد في المسئلة والمختار أنه ليس باجماع ولا حجة ولا هو دليل على تجويز الاجتهاد في المسئلة الا اذا دلت قرائن الاحوال على أنهم سكتوا مضمرين الرضا وجواز الاخذ به عند السكوت والدليل عليه أن فتواه انما لم يقوله الصريح الذي

التعوز) فيها عند الاستعمال في الخصوصيات لانها استعملت فيما وضعت لها (أو الاشتراك) لانها وان وضعت للكثير لكن بوضع واحد لا بأوضاع كثيرة وفي المشترك أوضاع كثيرة وفيه ريد على من زعم أنهم موضوعة لفهام كلية لتستعمل في الافراد لا للأفراد والايانم الاشتراك بين المعاني الغير المحصورة وعزى الى الفاضل التفتنازي (وأما الوضع الخاص للعام) على مطعم نظره وهو أن يلاحظ الموضوع له العام المتعدد بوجه خاص جزئي ويوضع له اللفظ (فلم يوجد بل لا يمكن) لامتناع هذا النوع من الملاحظة وأما على ما بينا في ضابطة القسم الثاني والثالث فيخرج القسم الرابع ما لفظ فيه اللفاظ بمفهوم كلي والمعنى بخصوصه ويوضع كل واحد من الالفاظ لهذا المعنى مرة واحدة ولا شك في امكانه وعدم وقوعه (ولافرد انقسامات باعتبارات شتى) جمع شتيت كجرح وجريح (فلنفصلها مع أحكامها في فصول

(الفصل الاول وهو) أي المفرد (مشتق وان وافق أصلا) في المعنى (بحروفه الاصول) التي تسبق في التصريفات ولا يخفى أن أخذ الأصل في التعريف لا يخفى لوعن شأبه دور فاما أن يراد به ما يؤخذ منه شيء لا ما يؤخذ منه مشتق أو يجعل التعريف لفظيا وهو أولى (ولابد) للمشتق (من تغيير ما) في المبدأ الاصل (اما بحركة) فقط (أو بحرف) فقط وكل منهما ما (زيادة أو نقصان) فهذه أربعة (والتركيب) أي التغيير المركب بما فوق الواحد حال كون التركيب (ثناء) وهذه ستة حاصلة من أخذ التغيير بزيادة الحركة مع الثلاثة الباقية وبنقصان الحركة مع الأخيرين وبزيادة الحرف مع الأخيرين (و) حال كون التركيب (ثلاث) وهذه أربعة حاصلة من أخذ الاول مع اثنين اثنين من البواقي (و) حال كون التركيب (رابع) وهذا واحد وهو الحاصل من اجتماع المفردات كلها (يرتقي الى خمسة عشر) كما بينا بالامثلة واضحة (وهو) أي المشتق (مطرود كاسم الفاعل) وغيره مما اندرج تحت ضابطة كلية (وغيره) أي غير مطرود (كالقارورة) وغيرها مما لا يندرج تحت ضابطة (والفرق) بينهما (أن المعنى) الاصل (اما داخل في التسمية) فكل ما يؤخذ منه المعنى يوجد فيه المشتق فيطرود (أو) ليس داخل فيه بل (شرط صحة التسمية) بهذا الاسم فقط فلا يطرود (وهو) أي غير المطرود

لا يتطرق اليه احتمال ووردوا السكوت متردد فقد يسكت من غير اضطرار الرضا لسبب أسباب الاول أن يكون في باطنه مانع من اظهار القول ونحن لا نطلع عليه وقد تظهر قرآن السجدة عليه مع سكوتة الثاني أن يسكت لانه يراه قولا سائعا لمن أداه اليه اجتهاده وان لم يكن هو موافقا عليه بل كان يعتق خطاه الثالث أن يعتقد أن كل مجتهد مصيب فلا يرى الانكار في المجتهدات أصلا ولا يرى الجواب الا فرض كفاية فاذا كفاه من هو مصيب سكت وان خالف اجتهاده الرابع أن يسكت وهو منكر لكن ينتظر فرصة الانكار ولا يرى البدار مصلحة لعارض من العوارض ينتظر زواله ثم عوت قبل زوال ذلك العارض أو يشتغل عنه الخامس أن يعلم أنه لو أنكر لم ينفذ اليه وناله ذل وهو ان كآل ابن عباس في سكوتة عن انكار العول في حياة عمر كان رجلا مهيبا فبهتته السادس أن يسكت لانه متوقف في المسئلة لانه بعد في مهلة النظر السابع أن يسكت لظنه أن غيره قد كفاه الانكار وأغناه عن الاظهار ثم يكون قد غلط فيه فترك الانكار عن توهم اذ رأى الانكار فرض كفاية ووطن أنه قد كفي وهو مخطئ في وهمه فان قيل لو كان فيه خلاف لظهر قلنا ولو كان فيه وفاق لظهر فان تصور عارض يمنع من ظهور الوفاق تصور مشبه في ظهور الخلاف وبهذا يبطل قول الجبائي حيث شرط انقراض العصر في السكوت اذ من العوارض المذكورة ما يدوم الى آخر العصر أما من قال هو حجة وان لم يكن إجماعا فهو تحكيم لانه قول بعض الامة والعصمة انما تنهت لكل فقط فان قيل نعم قطعا أن التابعين كانوا اذا أشكل عليهم مسألة فنقل الهم مذهب بعض الصحابة مع انتساره وسكوت الباقي كانوا لا يجوزون العمدول عنه فهو إجماع منهم على كونه حجة قلنا هذا إجماع غير مسلم بل لم يزل العلماء مختلفين في هذه المسئلة ويعلم المحصول أن السكوت متردد وأن قول بعض الامة لا حجة فيه مسئلة اذا اتفقت كلمة الامة ولو في لحظة انعقد الإجماع ووجب عصمتهم عن الخطا وقال قوم لا بد من انقراض العصر وموت الجميع وهذا فاسد لان الجعفي اتفاهم لافي موتهم وقد حصل قبل الموت فلا يرتبه الموت تأكيد وحجة الإجماع الآية والخبر وذلك لا يوجب اعتبار العصر فان قيل ماداموا في الأحياء فرجوعهم متوقع وقتواهم غير مستقرة قلنا والكلام في رجوعهم فانما لا يجوز الرجوع من جميعهم اذ يكون أحد الإجماعين خطأ وهو محال أما بعضهم فلا يحسب له الرجوع لانه برجوعه خالف إجماع الامة التي وجبت عصمتها

(لا يكون مشتقا لا باعتبار الاصل) وهو ظاهر فان وجود المشتق منه غير شرط هناك في صحة اطلاقه حتى يقال للقارونية المنكسرة قارورة (مسئلة * شرط) صحة اطلاق (المشتق صدق أصله) المشتق منه عليه (لا يمنع تحقق الكل) الذي هو المشتق (بدون الجزء) الذي هو الاصل وهذا ظاهر على رأي الجمهور ولا يصح على ما سيجتاره أن لا تركب في مفهوم المشتق فالمراد ما هو في حكم الجزء أو ينسب على المشهور (خلافا للعترة في صفات الباري) عز وجل فانهم قالوا انما لمسته تعالى بدون علمه) فاعتروا بصدق العالم المشتق من غير تحقق أصله الذي هو العلم وانما قالوا (هرايغ لزوم تعدد القدماء) بالقول بقيام الصفات اذ يستحيل قيام الحوادث بذاته تعالى ونعقد القدماء باطل ألا ترى أنه كيف ذم الله سبحانه وتعالى النصارى وقال لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة فان قيل هذا يلزمهم أيضا فانهم قالوا بقيام العالمية بذاته سبحانه قالوا (وأما العالمية فانما هي من النسب) الاعتبارية دون الصفات العينية (والجواب أن الممتنع) انما هو (تعدد قدماء هي ذوات) قدعية وانما ذم الله القول به اذ ان النصارى انما يقولون بالهة ثلاثة والاله لا يكون الا ذاتا قدعية واجبة (وأما الصفات) التي نقول بها (فواجبة للذات لا بالذات) فانها محتاجة الى الذات فلا تكون واجبة واذا لم تكن واجبة لا يصح دعوى الألوهية من أحد من الحق والعقلاء فلا يكون هذا مشمول الآية وليس المقصود من الجواب أن تعدد ذوات قدعية يستلزم الوجوب بالذات دون تعدد الصفات حتى يرد عليه أن القدم وان كان للذات لا يوجب الوجوب ولا ينافي الامكان ألا ترى أن الفلاسفة يقولون بقدوم الفلاك وغيره مع القول بإمكانه فتدبر ولطلع الاسرار ههنا كلام يجب التنبيه عليه هو أن العلم وغيره من الصفات يطلق على معنيين أحدهما المعنى المصدري المفهوم للكافة الثاني ما به تنكشف الأشياء ويترتب عليه هذا المفهوم فالثاني عندهم في الباري عز وجل نفس ذاته فان ذاته بذاته تنكشف الأشياء عنده ولا ينتظر في انكشاف الأشياء الى أمر آخر يقوم به كاحتياج الى أمر زائد على ذاتنا في انكشاف الأشياء والمشتق منه لهذه المشتقات هو المعنى الاعتباري الاول القائم بذاته تعالى وليس يلزم لصدق المشتق قيام المبدأ قايما انما لا يرى مشتقات الامور الاعتبارية كيف تصدق على الذوات التي تنتزع الاعتباريات

عن الخطأ نعم يمكن أن يقع الرجوع من بعضهم ويكون به عاصيا فاسقا والمهسية تجوز على بعض الامة ولا تجوز على الجميع فان قيل كيف يكون مخالفا لاجماع وبعد ما تم الاجماع وانما يتم بانقراض العصر قلنا ان عنيتم أنه لا يسمى اجماعا فهو بهت على اللغة والعرف وان عنيتم ان حقيقته لم تتحقق فاحذره وما الاجماع الا اتفاق قناوهم والاتفاق قد حصل وما بعد ذلك استدامة الاتفاق لا اتمام الاتفاق ثم نقول كيف يدعى ذلك ونحن نعلم أن التابعين في زمان بقاء أنس بن مالك وآخر الصحابة كانوا يجتمعون باجماع الصحابة ولم يكن حوازا لاجتماع مؤقنا بموت آخر الصحابة ولهذا قال بعضهم بكفى موت الاكثر وهو تحكم آخر لا مستند له ثم نقول هذا يؤدي الى تعذر الاجماع فانه ان بقي واحد من الصحابة جاز للتابعي أن يخالف اذ لم يتم الاجماع وما دام واحد من عصر التابعين أيضا لا يستقر الاجماع منهم فيجوز لتابعي التابعين الخلف وهذا خبط لا أصل له ولهم شبه (الشبهة الاولى) قولهم انه ربما قال بعضهم ما قاله عن وهم غلط فيتنبه له فكيف يحجر عليه في

عنها وحديث فهم لا يقولون بصدق المشتق من غير قيام المبدأ وهذا أولى مما قيل ان احتج في صدق المشتقات القيام الاعم من القيام بنفسه بمعنى سلب القيام بالغير وهذا متحقق فانه عسى أن يكون صحيحا لكن عبارات أمثال الزمخشري والسكاكي مع تصلبهما في شناعتهما من الاعتزال لاتساعده (مسئلة * اطلاق المشتق كالضارب للباشتر الضرب) في الحال (حقيقة اتفاقا) فان قلت كيف يصح هذا الاجماع مع اجماعهم على أن المشتقات لا تدل بالوضع على الزمان اصلا قلت لعزل ذلك الاجماع على وضعه مفردا وهذا في حال التركيب لا فائدة المعنى فتدبر (و) اطلاق المشتق (باعتبار المستقبل) أي اطلاقه على ما ليس مباشرا لكنه سيأثر في المستقبل (بجواز اتفاقا كذا قالوا أقول فيه) أي في نقل الاتفاق (نظر فان ابن سينا وأتباعه ذهبوا) في تحصيل معنى القضية (الى أن معنى كل أيض كل ما يصدق عليه أبيض بالفعل في أحد الأزمنة) الشك لا نه فلا اتفاق والجواب أنه ليس مقصوده بيان اللغة بل بيان أن القضية المعتبرة في المنطق والمستعملة في الفلسفة هو ما اعتبر صدق العنوان عليه بالفعل ولوسلم أنه حسب أن في اللغة الاعتبار بهذا فأى حجة في حسابه فانه ليس من رجال هذا المقال فلا يضرب اجماع رجال هذا الشأن فان قلت فما تصنع بقول أتباعه في ترجيح اعتباره على اعتبار الفارابي أنه موافق للغة والعرف ومنهم من هو من رجال هذا الشأن قلت انهم أرادوا أنه قريب من العرف واللغة صرح به بعض منهم فتدبر (وأما) اطلاق المشتق (باعتبار الماضي) في المباشرة أي على من مباشر في الماضي لكنه غير مباشر في الحال (فقطيل وهو الإجماع) المختار (بجواز مطلقا سواء أمكن بقاءه كالأعراض الباقية) من السواد والبيض (أولم يمكن) بقاءه (كالسبالة) من الأعراض كالحركة ونحوها (وقيل حقيقة مطلقا) سواء أمكن بقاءه أولم يمكن (وهو مذهب أبي علي) الجبائي (وابنه) وقيل بالنفصيل بين يمكن البقاء فقالوا فيه الاطلاق باعتبار الماضي مجز (وغيره) وقالوا فيه حقيقة (لنا الشك كذب عرفا بين قولنا زيد قائم وزيد ليس بقائم) فان أهل العرف يعدون هذين القولين متناقضين متكاذبين (ولو صح الماضي) حقيقة كما زعموا (وقد صرح للعالم) بالاتفاق (ففيجتمعان حقيقة) اذ لا منافاة بين سلب القيام في زمان كالحال ونسبته في آخر كالماضي فبطل الشك كذب هذا خلف (فافهم واستدل) على المختار (بأنه يصح النفي) أي يصح نفي المشتق عن مباشر الاصل في الماضي وصحة النفي من أمارات المجاز أما صحة النفي فلا نه يقال ليس بكاتب في الحال فصدق الاطلاق وهو ليس بكاتب مطلقا (ويمنع) صحة النفي (لغة) وان صح عقلا باعتبار استلزام المقيد المطلق وأما لغة فلا استلزام للمقيد المطلق ألا ترى أنه يقال معدوم النظر ولا يقال معدوم والذي من أمارات المجاز الصحة اللغوية ثم ان الدليل منقوض بأنه يصدق على المباشر في الحال أنه ليس بكاتب في الماضي فليس بكاتب مطلقا وصحة النفي من أمارات المجاز فيكون الاطلاق على مباشر الحال مجازا ولو كان المستدل طوى حديث المطلق والمقيد وقرر الكلام باننا استقرينا الاطلاق بالتأخرية فوجسدنا سلب المشتقات عن المباشر في الماضي وصحة السلب عرفا من أمارات المجاز لزم الكلام وادفع الشغب وانكار صحة هذا الاستقراء عيسى أن يكون مكابرة فتدبر (و) استدلال أيضا (بأنه لو صح لما قبله) حقيقة (الصحيح لما بعده لتحقق الثبوت في الجملة) المعبر على هذا التقدير (وبجوابه) لا يكتفى بالثبوت في الجملة بل بشرط الأمر المشترك بين الماضي والحال وهو محبي معنى الأصل في عالم الفعل) وهذا مفقود في المستقبل فلان لنسلم الملازمة (و) استدلال (بان الجسم الأبيض اذا صار أسود

الرجوع عن الغلط وكيف يؤمن ذلك باتفاق يجري في ساعة واحدة قلنا وبأن عوت من أين يحصل أمان من غلطه وهل يؤمن من الغلط الأدلة النص على وجوب عصمة الأمة وأما إذا رجع وقال تبسنت أي غلطت فقول انما يتوهم عليك الغلط اذا انفردت وأما ما قلته في موافقة الامنة فلا يحتمل الخطأ فان قال تحققت أي قلت ما قلته عن دليل كذا وقد انكشف لي خلافه قطعا فنقول انما أخطأت في الطريق لا في نفس المسئلة بل موافقة الأمة تدل على أن الحكم حق وان كنت في طريق الاستدلال مخطئا (الشبهة الثانية) انهم ربما قالوا عن اجتهاد وطن ولا يجزى على المجتهد اذا تغير اجتهاده أن يرجع واذا جاز الرجوع دل أن الاجماع لم يتم قلنا لا يجزى على المجتهد في الرجوع اذا انفرد باجتهاده أما ما وافق فيه اجتهاده اجتهاد الأمة فلا يجوز الخطأ فيه ويجب كونه حقا والرجوع عن الحق ممنوع (الشبهة الثالثة) انه لو مات المخالف لم تنصر المسئلة اجماعا بموته والباقيون هم كل الأمة لكنهم في بعض العصر فلذلك لا يصير مذهب المخالف مهجورا فان كان العصر لا يعتبر فليست مذهب المخالف

يصدق عليه أسود حقيقة لاتحاده أي الأسود (معه في الوجود) الواقعي حقيقة (ومفهوم الابيض قد انعدم عنه) حقيقة (فاطلاقة) أي الابيض (عليه) أي الذي صار أسود (الاطلاق على غير الموضوع له) لانه مبني له حقيقة (أقول ان الانعدام) للابيض (في الحال) عند مسيرورة أسود (لا شاق للاتحاد) أي اتحاد الجسم الصائر أسود بالابيض (فما مضى فلان سلم أن ذلك) الانعدام وعدم الاتحاد في الحال (يستلزم الاطلاق على غير الموضوع له) اذا اطلق على الذي كان أنيض وفي الحال أسود وانما يلزم ذلك لو كان الاتحاد المعتبر في الوضع الاتحاد في الحال وليس الامر كذلك عند الخصم (بل الاطلاق) الحقيقي (يقضي الاتحاد مطلقا) في الماضي كان أم في الحال فتدبر القائلون بكونه حقيقة في الماضي مطلقا (قالوا أولا اطباق أهل اللغة) واقع (على صحة ضارب أمس والاصل) في الاطلاق (الحقيقة وعورض باطرافهم على صحة ضارب غدا) والاصل الحقيقة فيلزم أن يكون حقيقة في المستقبل ولا يخفى أنه نقض للمعارضة كيف ولم يثبت منه نقض مدعى الخصم وكيف كان فقد أجيب عنه بان الاصالة انما تكون حجة لو لم يردها الاقوى وههنا الاجماع قد وقع على مجازيته للبشر في الاستقبال بخلاف المستعمل في الماضي فانه يختلف فيه فافهم قال المصنف (وهذا) النقض (لا يتم على ابن سينا) قد عرفت انه لم يدع أنه حقيقة ولا كلام لانما (والحل أن) الكلام في المشتق المطلق عن القيد وضارب أمس مقيد وأن (صدق المقيد لغة لا يستلزم صدق المطلق كذلك) حتى يلزم من صدق ضارب أمس ضارب مطلقا (الآثر أن قولك زيد معدوم التغير يلزم من صدقه صدق المطلق عقلا) وهو المعدوم أعم من أن يكون نفسه أو نظيره أو ضده (وأما في العرف فلا يقال زيد معدوم) فانه يفهم منه عرفا انه معدوم بنفسه فافهم (و) قالوا (ثانيا اطلاق المؤمن) ثابت لغة وعرفا (لثام فانه مؤمن اجماعا) مع أن الايمان غير حاصل له في الحال فيصح الاطلاق باعتبار الماضي (ويعارض بامتناع) الاطلاق (كافر) على رجل مؤمن (لكفر تقدم والا) يمتنع ذلك (لزم أن يكون أكابر الصحابة) رضوان الله تعالى عليهم الذين هم أكابر المؤمنين بعد الانبياء عليهم السلام (كفار حقيقة) والعباد بالله (وقد يقال) في الجواب عن المعارضة أن هذا الاطلاق الشيعي جائز لغته (الماتع) عنه (شرعي) فلا يجوز شرعا حفظا للادب المفروض ولا يخفى أن هذا منقلب على أصل الدليل فان المانع من سلب الايمان عن الثائم شرعي (والحل أن الايمان أعم من أن يكون) حاملا (في المدركة أو الخزانة) والثائم ايمانه حاصل في خزانته وتحقيقه أن لنا حالتين حالة مشاهدة المعلوم وحالة الغفلة عنه لكن من شأنه وقوته أنه متى التفت شاهد وتيقن به من غير حاجة الى نظر بالدليل والاستيقاظ بالتنبيه والايمان أعم من المشاهدة بالفعل ولقوة هذا النعم من القوة والثائم مؤمن لوجود الشق الثاني والمصنف عبر عن الاول بكونه في المدركة وعن الثاني بكونه في الخزانة بناء على ما تقول الفلاسفة أن وقت المشاهدة المعلوم حاصل في القوة المدركة ووقت الحالة الاخرى المسماة عندهم بالذهول يفوت عن المدركة ويحصل في الخزانة واذا عرفت هذا فلا يرد أن الكلام في الاطلاقات اللغوية ومبناها على ما يفهمه الكافة في ظاهر الامر والخزانة والمدركة دقة فلسفية هذا (وقد يجاب) في شرح المختصر (بتخصيص الدعوى بأسماء الفاعلين التي بمعنى الحدوث) فاطلاقها على الماضي مجاز (دون) التي بمعنى (الثبوت) فانه حقيقة في الماضي أيضا والايمان من هذا القبيل وفيه نظر ظاهر اذا لا فارق بين ما قلنا الذي علمنا من اللغة انها تحت ضابطة واحدة وان اشتراط الانصاف بالمبادئ كما هو في الثابتة كذا في التجددة ولا

قد اقال قوم يبطل مذهبه ويصير مهور الان الباقين هم كل الامة في ذلك الوقت وهو غير صحيح عندنا بل الصحيح أنهم ليسوا كل الامة بالاضافة الى تلك المسئلة التي اقي فيها الميت فان فناءه لا ينقطع حكمها بعودته وليس هذا العصر فانه جاري العصر الواحد اذا قال قولاً وجمع التابعون في جميع عصرهم على خلافه فقد بينا أنه لا يبطل مذهبه لانهم ليسوا كل الامة بالاضافة الى هذه المسئلة (الشبهة الرابعة) ما روى عن علي رضي الله عنه أنه قال اجتمع رأيي ورأي عمر على منع بيع امهات الاولاد وانا الآن أرى بيعهن فقال عبيدة السلماني رأيك في الجماعة أحب اليك في الفرقة قلنا الوصع اجناع الصنابة قاطبة لما كان هذا يدل من مذهب علي على اشتراط انقراض العصر ولو ذهب الى هذا صريح محال يجب تقليده كلف ولم يجتمع الاراءه ورأي عمر كما قال واما قول عبيدة رأيك في الجماعة ما أراده موافقة الجماعة اجاعا وانما أراده أن رأيك في زمان الالفه والجماعة والاتفاق والطاعة للإمام أحب اليك في الفتنة والفرقة وتفرق الكلمة وطرق التهمة الى علي

يرد عليه أنه قياس في اللغة على أن مثل عالم وقادر ومالك أيضا بمعنى الثبوت وإذا اطلق على الباري عز وجل فحينئذ يلزم أن يكون حقيقة في الماضي بالاتفاق هذا (و) قالوا (ثالثا يلزم مجازية متشكك ونحوه من الاعراض السبيلية) فانها لا توجد في الآن الحاضر فلا يصح اطلاقه على شيء حقيقة (وبحسب بان الاعتبار بالباشرة العرفية) في الحال العرفي لا بالباشرة في الحال الحقيقي الذي هو أن فاصل بين الماضي والمستقبل (كما يقال) فلان (يكتب القرآن ويعيش من مكة الى المدينة ويرأيه) أي بالحال (أجزاء من الماضي ومن المستقبل متصلة لا يتخللها فاصل يعد عرفاً كما وعرضا) هذا (على أنه لا يلزم) من دليلكم (عدم الاشتراط مطلقاً) في جميع أسماء الفاعلين (بل فيما تعذر بقاؤه) فقط فالدليل قاصر عن الدعوى فافهم (مسئلة * لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره واما اسم المفعول فيجوز) اشتقاقه والفعل المبدأ قائم بغيره (بناء على أن الضرب صفة حقيقية واحدة قائمة بالفاعل) فقط دون المفعول والايانم قيام عرض واحد بموضوعين (و) انما (له نسبة بالعرض الى المفعول وهي الضرورية وليست) الضرورية (صفة حقيقية مغايرة له فضرورية عمر وليست الا ضرب زيدله) لا غير فهذه الصفة الحقيقية قائمة بزيد واشتق المضروب منه المفعول (فتدبر) ولا يتحقق على من له أدنى تدبر أن غاية ما لزمن أن المصدر المجهول ليس صفة حقيقية بل اعتبارية ناشئة عن المصدر المعلوم وهذا الانشاق بالاعتبار فانه كما يجوز الاشتقاق من الصفات الحقيقية كذلك يجوز من الاعتبارية نعم لو كانت اختراعية محضة لصح هذا القول وليست كذلك فاذن يمكن أن يكون اسم المفعول مأخوذاً من المصدر المجهول وهو قائم بالمفعول فهو واسم الفاعل سواء قال في الحاشية هب لكن اخراجهم مفعول مالم يسم فاعله عن تعريف الفاعل بقيد من جهة قيامه به يدل على أنهم ما اعتبروا اشتقاقه من المصدر المجهول والافالمضروبة قائمة بالمفعول كالضاربية بالفاعل وهذا انما يتم على رأي من أخرج مفعول مالم يسم فاعله عن الفاعل وأما على رأي من أدرج فلا ولعل وجهه من أخرج الارادة بلفظ الفعل الواقع في حد الفاعل الفعل المعلوم فلا يلزم منه عدم قيام المجهول بالمفعول فتدبر (خلافاً للعتزلة) في الاول (فانهم قالوا انه) أي الله (تعالى متشكك ولا كلامه) عندهم (لعدم قولهم بالكلام النفسى) حتى يقوم بذاته تعالى واللفظي حادث لا يصح قيامه به لافادة المعنى (بل) كلامه قائم (بجسم هو مخلقه فيه) قال مطلع الاسرار الالهية ان أخذوا الخلاف من مسئلة الكلام فليس يسديفان المتكلم عندهم مشتق من التكلم وهو احداث الكلام لافادة المعنى عندهم والاحداث قائم بذاته تعالى كما أن المعلم يطلق على من قام به التعليم لامن قام به العلم هذا وقالوا في تحقيق الكلام ان ههنا كلاماً لفظياً هو هذا النظم المقروء وقدرته على تأليفه على الوجه المخصوص فهذه القدرة نفس ذاته تعالى فهو بذاته يقدر على هذا التأليف لا بقوة زائدة عليه كما انما يقدر بقوة زائدة فهذا التأليف يقال له التكلم هذا وقد عرفت فيما مر أن هذه التخللات باطلة قطعاً دلالة الاجماع القاطع على أن الكلام صفة مستقلة غير القدرة والارادة والعلم وهو صفة حقيقية قديمة والتكلم عندنا ليس الا الاتصاف بتلك الصفة أو التأليف مطابقة لتلك الصفة وعلى كل تقدير لا بد من كلامه تعالى وان كنا لانعلم كنه كلامه وقيامه لكن نؤمن به كما لانعلم كنه ذاته ونؤمن به ولتحقيق هذه المباحث مقام آخر وسند كرمته منه (لنا الاستقراء) فاما استقربنا الاطلاقات المعنوية وخذت لتاعلم ضروري بانه لا يطلق اسم الفاعل الاعلى اما قام به الفعل وانكاره مكابرة قطعاً (وما قيل) نقض عليه (انه يقال زيد متكلم بهذا اللفظ) فليس هذا الاطلاق

في البراءة من الشك في رضى الله عنهم فلا حجة فيما ليس صريحاً في نفسه (مسئلة) يجوز ان يعقد الإجماع عن اجتهاد وقياس ويكون حجة وقال قوم الخلق الكثير لا يتصور اتفاقهم في مظنة الظن ولو تصور كان حجة ولبه ذهب ابن جرير الطبري وقال قوم هو متصور وليس بحجة لان القول بالاجتهاد يفتح باب الاجتهاد ولا يحرمه واختار أنه متصور وأنه حجة وقولهم ان الخلق الكثير كيف يتفقون على حكم واحد في مظنة الظن فنهذا انما يستنكر فيما يتساوى فيه الاحتمال وأما الظن الاعلى فيميل اليه كل واحد فأى بعد في أن يتفقوا على أن النبذ في معنى الخرف في الاسكار فهو في معناه في التعريم كيف وأكثر الأجاعات مستندة الى عموما وظواهر وأخبار آحاد صحت عند المحدثين والاحتمال يتطرق اليها كيف وقد أجمعوا على التوحيد والنبوة وفيهم من الشبه ما هو أعظم جذبالا كثر الطباع من الاحتمال الذي في مقابلة الظن الاظهر وقد أجمعت على ابطال النبوة مذهب باطلة ليس لها دليل قطعي ولا ظني فكيف لا يجوز الاتفاق على دليل ظاهر وظن غالب ويدل عليه جواز

باعتبار الكلام النفسي بل باعتبار اللفظي (مع أن اللفظ قائم بالهواء المجاور لفظه) فصيح اطلاق اسم الفاعل مع قيام الفعل بغيره (فهو) أى اعتبار قيام اللفظ بالهواء المجاور (دقة فلسفية وعرف اللغة مبني على الظاهر) وفي ظاهرا الامر يعلم أن اللفاظ قائمة بالقيم على أنه لا دليل للفلا مفة على عدم قيام الكلام باللسان أو الفهم ومنهم فرقة يسمون بالاشراقية يزعمون أن بالحركة يحدث للافلا لاه أصوات قائمة بها ومن زعم منهم بالهواء بين الفلكين فشنع صاحب المطارحات عليه وأثبت أن الاصوات تقوم بالمجردات وبأجسام آخر غير الهواء والماء هذا انما يحتاج اليه اذا قلنا التكلم الاتصاف بالكلام ولو قلنا التكلم تأليف الالفاظ على حسب الكلام الحقيقي القائم بالنفس فلا يضر قيام الالفاظ بالهواء فانهم المعتزلة (قالوا أطلق الخلق) المشتق من الخلق (والخلق هو الخلق) الغير للعلم بذات الخلق فقد صرح جل اسم الفاعل مع عدم قيام البدن ومن ههنا علم أن مشايخنا لم يأخذوا قول المعتزلة من مسئلة الكلام (والقول) في الجواب (بأنه غير محل النزاع) لان الكلام في اشتقاق اسم الفاعل من مبداء مع قيامه بغيره وههنا الخلق غير قائم بالغير بل مجموع الجواهر والاعراض الغير القائمة بشئ (ليس بسد يد لان الفرق تحكم) فان أوضاع أسماء الفاعلين على نمط واحد (ثم الاشتقاق الجعلية كالجوار والحداد) لم يرد بالاشتقاق الجعلي ما كان محتملا من غير أن يكون من الواضح حتى يرد أنها ليست جعلية بل واقعة في استعمال البلغاء بل ما يعتبر اشتقاقه من الجوار على غير طريق الاشتقاق من الأفعال فان الحداد من يعمل بالحد يدور في الاشتقاق من الفعل من يتصف به (ايست من محل النزاع لانها مشتقات من الجوار من الفعل) والكلام في المشتقات من الفعل فتدبر فانه دقيق وان جلت عبارة المجيب عليه فله وجه غير بعيد (والجواب أن الخلق هو التأثير) في المخلوق وهو قائم به تعالى فلا نسلم أنه المخلوق فعادت المعتزلة (فقالوا) ليس الخلق التأثير لانه (ان قدم) التأثير (قدم العالم اذ لا تأثير و) الحال انه (لا أثر) فالأثر لازم للتأثير (وان حدث) التأثير (احتاج الى تأثير آخر وتسلسل) ولا يخفى على من له أدنى فطنة أنه لو تم هذا لزم أن لا يكون للتأثير واقعية فلا يكون الباري سبحانه مؤثرا في الحادث وهو كغرض يريح (والجواب أن القدرة تعلقا حادثا بانه الحوادث فلا تعلق نسبة الى ذي القدرة) وهذه النسبة هي التأثير والخلق (وباعتباره الاشتقاق) فيجوز الشق الثاني وهو حدوث التعلق ولا بدله من تعلق آخر وهي اعتبارات (والاعتبارات وان كانت محتاجة الى المؤثر كالحقائيات) لا كما زعم أنهم الاعتبار بها الاحتجاج الى مؤثر وتأثير (لكن التسلسل فيها ينقطع بانقطاع الاعتبار) ولهذا استنهر أن استحالة التسلسل مختصة بالامور العينية لكنه غير وافي اذ هذا التسلسل في جانب المبدأ وهو باطل قطعا اعتبارية كانت أو حقيقية وهي لا تنقطع عن الواقع بانقطاع الاعتبار فانه لو انقطعت لزعم عدم العالم لانه على فافهم والحق أن يقال ان هذا التعلق قديم لكن تعلق بأن يوجد المعلول بعده كذا حينئذ لا يلزم القدم ولا التسلسل فان أعيد وقيل لم تعلق بهذا النمط فلا صوب عندى أن يقال لان الممكن أن يكون كالحال ان يوجد الاعلى هذا الوجه فتدبر وأنصف (مسئلة) * الاسود ونحوه من المشتقات يدل على ذات قامت صفة بالسواد مثلا) يعني أن المشتقات تدل على مطلق الذات (الاعلى خصوصية الذات من كونه جسما أو غيره والا) أى وان لم يكن كذلك بل دل على خصوصية الذات (لما أفاد) قولنا (الاسود جسم لان الذات بين الثبوت لساها) أى الذاتى (ذاق له) والجسم على هذا التعدير صار ذاتا للاسود لدخوله فيه (وفيه انما يكون) أى الذاتى (بيننا) ثبوته (ولو لحظ الكل مفصلا) وهو ممنوع

الاتفاق عن احتداد لبطريق القياس كالاتفاق على جزاء الصيد ومقدار أرش الحثاية وتقدير النفقة وعدالة الأئمة والقضاة وكل ذلك مظنون وإن لم يكن قياساً (ولهم شبه الأولى) قولهم كيف تتفق الأئمة على اختلاف طباعها وتفاوت أفهامها في الذكاء والبلادة على مظنون قلنا انما يتبع مثل هذا الاتفاق في زمان واحد وساعة معينة لانهم في مهلة النظر قد يختلفون اما في أزمنة متتالية فلا بعد أن يسبق الاذكياء الى الدلالة الظاهرة ويقررون ذلك عند ذوي البلادة فيقبولونه منهم ويساعدون عليه وأهل هذا المذهب قد جاوزوا الاجماع على نفي القياس وابطاله مع ظهور أدلة صحته فكيف يمتنع الاجماع على هذا (الشبهة الثانية) قولهم كيف تجتمع الأئمة عن قياس وأصل القياس مختلف فيه قلنا انما يفرض ذلك من الصحابة وهم متفقون عليه والخلاف حدث بعدهم وإن فرض بعد حدوث الخلاف فليستند القائلون بالقياس الى القياس المتكرون الى اجتihad ظنوا أنه ليس بقياس وهو على التحقيق قياس اذ قد يتوهم غير العموم وعموماً وغير الامرأمر وغير القياس قياساً وكذا

ههنا فالاسود المعقول مجال ليس ثبوت ذاتياته بيناله قال في الحاشية ولا بعد أن يقرر هكذا لو كان خصوص الجسم داخلاً في الاسود لكان محله عليه في مرتبة التفصيل غير مفيد هذا لكن لا يخلو عن نوع شبهة فان الجسم أن يمنع بطلان اللازم فهو لا يخلو عن منع الملازمة أن لوحظ الكل مجالاً عن منع بطلان اللازم أن لوحظ مفصلاً (وبعض المحققين) وهو المولى جلال الدين الدواني رحمه الله تعالى (على أنه لا يدل) المشتق (على الذات أصلاً لاعاماً ولا خاصاً) فاما نعلم ضرورة أنه ليس مفهومه الا ما يعبر عنه بسياه وسفيد (فهي الجسم أسود الجسم له سواد) بل جسم سياه (لا أنه جسم له السواد) حتى يلاحظ الجسم مرتين مرة موضوعاً ومرة في المحمول (ولا) أيضاً معناه (ذات له السواد) فانه لا يفهم أصلاً لكن هذا المعنى البسيط يلزمه ذاته السواد لأنه عينه وهذا المعنى البسيط له فردان الجسم وهو يصدق عليه صدقاً عرضياً لكونه متعلماً به علاقة بخصوصة بها ينسب وجوده اليه ويقال انه هو وفرد آخر يصدق هو عليه صدقاً ذاتياً فانه تمام حقيقة فان السواد أسود بنفسه والفرق بينهما بالاطلاق والتقسيد وهو الذي قاله هذا المحقق اذا أخذ هذا المفهوم لا بشرط شيء كان مفهوم أسود وعرضياً واذا أخذ بشرط لا شيء كان عرضياً عن السواد واذا أخذ بشرط المحل كان الثوب الاسود ومقصوداً به على هذا التقرير يحصل هذا المفيد لأنه يكون عين المحل ويتحد معه كيف وقد عرفت أن اتحاد الاثنين باطل مطلقاً وكيف يتقو به أمثال هذا المحقق هذا تقرير كلامه على وجهه ووافق مراده ثم انه دعوى نظرية في مقابلة السواد الاعظم فلا تسمع من غير دليل وأما أنه معنى بسيط فسلم لكن لم يجوز أن يكون اجمال هذا المركب أي ذاته السواد لا بد لنفسه من دليل وما قال انه لا يفهم منه ذات له السواد ان أراد هذا المفصل فسلم ولا يلزم منه المطلوب وان أراد اجماله فهو نوع انه غير مفهم بل هذا المعنى البسيط الذي ادعاه هو اجماله لا غير وقال المصنف (وهو الاشبه فان) المشتقات محمولات و(المحمولات من حيث هي لها وجودات رابطة اتحادية مع الموضوعات) فلا حاجة الى أخذ الذات في مفهوماتها فان مفهومه السواد كما أنه يتحد مع الذات على تقدير أخذها كذلك يتحد بالجسم الموضوع بلا توسط الذات نعم لو قصد الى تعبيره ولم يكن خصوص الموضوع في الين احتج في التعبير الى أخذ الذات المهمة لتحصيل التعبير لا غير (بخلاف المبادئ لها) فان وجوداتها ليست وجودات رابطة (بناء على أن الفرق بينهما أن ادولى) أي المشتقات (لا بشرط شيء) فهي صالحة لان ترتبط بتعريفها وهو لان فيها نوعاً من الابهام (والثانية) أي المبادئ (بشرط لا شيء) فهي متصلة بالذات وموجودة بوجود مغاير للموضوع فلا تصلح لان ترتبط بتعريفها وهو هذا تقرير كلامه (فافهم) وفيه أن كون وجود المحمولات رابطة لا يستلزم أن تكون معاليمها بسائط بل يجوز أن تكون مركبة ويكون وجوداتها رابطة ثم ان ما قال لاحاجة الى الذات حينئذ منظوره وان انحصم لا يقع عليه وأيضاً يؤخذ الذات أهمية المحل ولأنه لا يمكن صحته بدونه بل لان معاني المشتقات وجدت في الواقع كذلك من كتابات من ادات والصفة وهل هذا الا كما يقال يكفي العمل على ز يدعمه هو الناطق فلا يحتاج الى أخذ الحيوان في الانسان ثم هذه التفرقة الاعتبارية التي ادعاها من الفرق لا بشرط شيء وبشرط لا شيء غير لازم من كون وجودات المحمولات رابطة فانه يجوز أن يكون معاني المشتقات بسطة وجوداتها رابطة لكن المبادئ بخلافها بالذات والحقيقة ووجوداتها غير رابطة ويكون قيامها بالموضوع شرطاً للعمل فافهم (ثم انهم قالوا ان أسماء الزمان والمكان والآلة تدل على ذوات مخصوصة من الزمان والمكان والآلة وان كانت مهمات بالنظر

عكسه (الشبهة الثالثة) قولهم ان الخطأ في الاجتهاد جائز فكيف تجمع الامة على ما يجوز فيه الخطأ ورموا قالوا الاجماع منعقد على جواز مخالفة المجتهد فلوانعقد الاجماع عن قياس حرمت المخالفة التي هي جائزة بالاجماع ولتناقض الاجماعان قلنا انما يجوز الخطأ في اجتهاد بنفردية الآحاد أما اجتهاد الامة المعصومة فلا يحتمل الخطأ كاجتهاد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقياسه فإنه لا يجوز خلافه لثبوت عصمته فكذلك عصمة الامة من غير فرق

(الباب الثالث في حكم الاجماع)

وحكمه وجوب الاتباع وتحريم المخالفة والامتناع عن كل ما ينسب الامة الى تضييع الحق والنظر فيما هو حق ومخالفة وما ليس بمخالفة ينهذب برسم مسائل (مسئلة) اذا اجتمعت الامة في المسئلة على قولين كحكمهم مثلاً في الجارية المشتراة اذا

الى افرادها) من الازمنة المخصوصة والامكنة كذلك والآلات المخصوصة والخصوصية من الزمان والمكان والالة غير داخلية (وربما يمنع) في الاطول اعتبار ذوات مخصصة (لجواز أن يكون الخصوص من الوازم) فالاعتبار فيها الشيء المطلق ومصادفه المخصوصيات (فان شيئاً يقع فيه الضرب) الذي هو مفهوم المضرب (مثلاً ليس الزمان أو المكان فتدبر)

(الفصل الثاني وهو) أي المفرد (ان تعدد معناه فان وضع لكل) من المعاني المتعددة (ابتداء) من غير اعتبارانه كان موضوعاً للمعنى قبل (فتترك والا) يوضع لكل ابتداء (فان ترك استعماله في الاول ونقل الى الثاني) بحيث يفهم من غير قرينة (لمناسبة فتقول أولاً لمناسبة فترجل والا) أي وان لم يترك الاول بل تارة يستعمل فيه وتارة في الثاني (حقيقة) في المنقول منه (ومجاز) في المنقول اليه (مسئلة * المشترك) قد اختلف فيه فقيل بوجوبه وقيل باستحالة (المراد بالوجوب الضرورة بالنظر الى معاش العباد لا الوجوب الذاتي وكيف يتفوه عاقل والمراذيل بالاستحالة منده) وقيل بإمكانه فقيل بعدم وقوعه وقيل بوقوعه وهو الاصح) قد عرفت معنى الوجوب والاستحالة فينشذ لم يكن القول بالوجوب الا بالوجوب بالغير وهو الامكان مع الوقوع وكذا الاستحالة المقابلة له ليست الا الاستحالة بالغير وليست الا الامكان مع عدم الوقوع فالاقوال اذن قولان الوقوع وعدمه ولذا اورد استدلال الفريقين فقط (لنا الفرق) موضوع (الحيض والطهر ما) لبادرهما حين الاطلاق واذا ثبت كونه مشتركاً بين ما وهما ضدان (فسقط منع جماعة الاشتراك بين الضدين و) روى (عن الامام) غفر الدين الرازي (منه بين التقيضين) لكل التباعد (واستدل) على الوقوع بل الوجوب (أولاً) بأنه (ولم يكن) أي لم يوجد في كلام العرب (خلطاً كثيراً للمسميات) عن الالفاظ بازاها واللام باطل لانه حينئذ يفوت التعبير عنها والملازمة (لانها) أي المسميات (غير متناهية والالفاظ متناهية) فلا يفي كل واحد منها بازا كل واحد من المسميات بأن يكون واحداً بازا واحداً بل يبقى الاكثر من المسميات والالفاظ تنفد وانما كانت متناهية (لتركيها من حروف متناهية) والمركب من المتناهى متناه (وأجيب) عن هذا الاستدلال (بان الاشتراك انما يكون بين معان متضادة أو متخالفة) فان اردتم أن هذه المعاني غير متناهية فلا نقنع به (ولانتم انما غير متناهية) وان اردتم أن مطلق المعاني غير متناهية فسلم لكن لا يجوز أن تخلو الجزئيات عن الاوضاع لها بخصوصها وتكون الالفاظ المتناهية موضوعاً بازاها المتخالفات ويعبر عن هذه الجزئيات بالاضافة هذا وأيضاً غاية ما يلزم على هذا التقرير لو سلم استحالة الخلوا الاشتراك بين الجزئيات المتماثلة وهو غير المدعى فان المدعى وقوع الاشتراك بين الكليات المتخالفة (وفيه أن مراتب الاعداد غير متناهية وهي أنواع متخالفة) فثبت عدم تنهاى المعاني المتخالفة وارتفع المنع عن الشق الاول وهو المختار وما قيل ان التخالف النوعي بين مراتب الاعداد ممنوع بل استدلل على خلافه فليس شئ لانه لم يرد بالتخالف النوعي تحالف النوع الحقيقي بل ما يعد في العرف تخالفاً نوعياً وأيضاً أصحاب الكلام والفلاسفة بعدون أمثال هذه المنوع مكاررة فتفكر (وبه) أي بهذا الجواب (اندمع ما قيل) لانتم خلوا المسميات عند عدم الاشتراك كيف و (انه يجوز وضع لفظ لكثير من المعاني) مرة واحدة (من قبيل الوضع العام للوضع له الخاص وذلك) الاندفاع (لانه) أي الوضع العام للوضع له الخاص (انما يكون بين) الافراد (المتماثلة) أي من حيث انهم امتثال (دون المتخالفة) أي من حيث انهم متخالفة لان الهدية في اسم الاشارة انما تعتبر من حيث انهم محسوسة ومشار اليها والانسان والفرس سواء في هذا المعنى

وطئ المشتري ثم وجد بها عيبا فقد ذهب بعضهم الى أنها ترفع العقر وذهب بعضهم الى منع الرد فلو اتفقوا على هذين المذهبين كان المصير الى الرد مجتبا نائرا قال الاجماع عند الجماهير الا عند شذوذ من أهل الظاهر والشافعي انما ذهب الى الرد مجتبا لان العجوبة بحملتهم لم يخصوا في المسئلة وانما نقل فيها مذهب بعضهم فلو خاضوا فيها بحملتهم واستقر رأي جميعهم على مذهبين لم يجز احداث مذهب ثالث ودليله أنه يوجب نسبة الامة الى تضييع الحق اذ لا بد ان يذهب الثالث من دليل ولا بد من نسبة الامة الى تضييعه والعقلة عنه وذلك محال ولهم شبه (الشبهة الاولى) قولهم انهم خاصوا خوض مجتهدين ولم يصرحوا بتعريم قول ثالث قلنا واذا اتفقوا على قول واحد عن اجتهاد فهو كذلك ولم يجز خلافهم لانه يوجب نسبتهن الى تضييع الحق والعقلة عن دليله فكذلك ههنا (الشبهة الثانية) قولهم انه لو استدلل العجوبة بدليل أو علة لجاز الاستدلال بعلة أخرى لانهم لم يصرحوا بابطالها فكذلك القول الثالث لم يصرحوا بابطالها قلنا فليجوز خلافهم اذا اتفقوا عن اجتهاد اذ يجوز التعليل

وليس المراد بالتماثل عدم التخالف النوعي حتى يرد عليه ما يرد ومراتب الاعداد متخالفة فلا بد انما شأنهم وضع تلك الحقيقة واذا ليس فالحوال لازم كذا في الحاشية والارادة عليه بنحو زجر بان الوضع العام في المتخالفات من حيث التخالف بعد من المكاربات كيف لا ولا بد فيه من معرفة الجريئات الموضوع لها اللفظ بالوجه الكلي المشترك فيها فهي من حيث هي متماثلة في هذا الوجه العام موضوع لها لا غير فتدبر نعم يرد عليه أن وجوب الوضع من حيث التخالف ممنوع بل يمكن أن يوضع لها اسم من حيث التماثل المذكور ويعبر عن الافادة بهذا الاسم وتفهم المعاني بالقرينة كالمكان لللفظ مشتركاً (فتدبر) واجب (بان ما نعقله متناه وهو المحتاج اليه) حين الافادة فان ارد دخوله ما نعقل عن الوضع له ممنوع فانما متناهية كالالفاظ فيجوز التساوي بينهما وان ارد دخوله غير المتعقل فطلان التالي ممنوع (وفيه انه) أي ما نعقله (غير متناه بمعنى لا يقف) عند حد وان كان متناهيا بالمتناهي الكلي (وهو المراد) أي غير المتناهي الا لا يقف هو مراد المستدل (بل الجواب) عن الدليل (منع) أن الالفاظ متناهية و (أن المركب من المتناهي متناه وانما يكون) المركب من المتناهي متناهيا (لو كان) التركيب (بمرات متناهية) وهو ممنوع بل عدد التركيب غير واقف الى حد كالمعاني فان قلت هذا لا يصح لان المفرد لا يتركب بازيد من سبعة أحرف والمركب لا يتركب بازيد من ثلاثة ألفاظ فلا يكون عدد التركيب غير واقف قلت ان مراتب الاعداد لا يعبر عنها بالامركب من ألفاظ كثيرة فكذلك هذا نعم لا يصح أن يجعل المركب من ألفاظ فوق ثلاثة أسماء واحدا كعبط ولا حاجة اليه بل يكفي الوضع ولو بالوضع الذي يكون في المركبات سواء جعل اسما واحدا ولا فتدبر (وأيا) الجواب بتسليم لزوم الحلو ومنع بطلانه ولا يضر الافادة اذ (يجوز التعبير بالالفاظ المجازية) ولا بأس به (قبل أكثر اللغة مجاز وأيا) الجواب بالنقض فانه يقال (لوتم) الدليل (لكان بعض الالفاظ موضوعا لعان غير متناهية) اذ لولاه لكان البعض المتناهي بازاء المتناهي منه ويبقى الباقي الغير المتناهي خاليا قال في الحاشية واذا ارد باللاتناهي الاتقضية فغاية ما لازم الاشتراك الاتقضي لا الاشتراك في غير المتناهي بالفعل وهو المستحيل وهذا لا يخفى أنه ينقلب على أصل الدليل فانه يمكن أن يقال لا يلزم الاشتراك بالفعل اذ يجوز أن يكون الوضع لا تقفيا فيضترع الواضع عند الحاجة لفظا ويضعه لمعنى وهكذا ولا يخبرج تعقل ما زاد على عدد تركيب الالفاظ من القوة الى الفعل فلا يلزم الاشتراك الا بالقوة فتدبر (و) استدلل (ثانيا) على وقوع الاشتراك بل وجوبه بانه لو لم يكن الاشتراك واقعا (لكان الموجود متواطئان الواجب والممكن فيلزم كون الواحد بالحقيقة) هو الموجود (واجبا وممكنا) هذا خلف (والجواب الاختلاف بالوجوب والامكان لا يمنع التواطؤ كالعالم والمتكلم) فانهما متواطئان بين الواجب والممكن قال المصنف (وحاصله النقض بهما) ولا يخفى أنه يستدرك حينئذ قوله الاختلاف بالوجوب والامكان الخ بل يكفي ذكر مادة النقض فقط (والجواب أن الوجوب بالغير لا ينافي الامكان بالذات) ففهوم الموجود واجب بالغير الذي هو الذات في الواجب لانه مقتضاه ويمكن في ذاته (كأن الوجوب بالنظر الى موصوف لا ينافي الامكان بالنظر الى موصوف آخر) فالموجود بالنظر الى ذات الباري عز وجل واجب دون غيره من الذوات (ومن ههنا) أي من أجل أن المقصود من الجواب الاول النقض (علم سقوط ما قيل) عليه (أن الاستدلال أن يقول كلامي في نفس هذه الحقيقة) أي حقيقة الموجود (لا في الحقائق المندرجة تحتها فانها من حيث هي اما واجبة أو ممكنة) ولا يصح الاجتماع فحينئذ

بعله أخرى فيما اتفقوا عليه لكن الجواب أنه ليس من فرض دينهم الاطلاع على جميع الأدلة بل يكفيهم معرفة الحق بدليل واحد فليس في أحداث علة أخرى واستنباطها نسبة إلى تضييع الحق وفي مخالفتهم في الحكم إذا اتفقوا ونسبة إلى التضييع فكذلك إذا اختلفوا على قولين (الشبهة الثالثة) أنه لو ذهب بعض الصحابة إلى أن اللبس والمس ينقضان الموضوع وبعضهم إلى أنهم لا ينقضان الموضوع ولم يفرقوا بينهما فقال تابعي ينقض أحدهما دون الآخر كان هذا جائزا وإن كان قولنا ثالثا قلنا لأن حكمه في كل مسألة يوافق مذهب طائفة وليس في المسائلتين حكم واحد وليست التسوية مقصودة ولو قصدوها وقالوا لا فرق راتفة وعليه لم يميز الفرق وإذا فرقا بين المسائلتين واتسقوا على الفرق قصدوا امتنع الجمع أما إذا لم يجمعوا ولم يفرقوا فلا حكم واحد من مسئلتين بل نقول صريح مخالفا لرواياتنا عن معصية وخطا في مسألة فالامة مجمعة على المعصية والخطا وكل ليس بمحال انما يستحيل الخطا بحيث يضيع الحق حتى لا يقوم به طائفة مع قوله عليه السلام لا تزال طائفة من أمتي

الاختلاف بالوجوب والامكان فيه يضر وحدة الحقيقة فيضر التواطؤ واعلم أن مناط كلام هذا القائل أنه فهم حاصل الجواب أن نسبة ما يلزم من نواطئ الموجودين الواجب والممكن اختلاف أفراده بالوجوب والامكان وهذا جائز فأورد عليه أنه لا يلزم أن يكون نفس هذا المفهوم واجبا وممكنا للوجود في الواجب والاحتمال الممكن يمكن ويمكن ارجاع كلامه إلى جواب المصنف وحينئذ يندفع إيراد هذا القائل هذا وتحقيق هذا المقام أن المستدل إما أن يريد بنفس مفهوم الوجود والموجود لا يتزاعى وإما أن يريد ما به يصير الشيء واقعا حال لا يتزاعى هذا المفهوم ومطابقا لجملة فإن أراد الثاني وبني كلامه على قول الشيخ الأشعري من أن الزيادة في الذات كما هو الحق فلا توجه للجواب أصلا إذا الحاصل حينئذ أنه لو كان الموجود غير مشترك بل متواطئا يلزم أن تكون الذات كلها متوافقة بالحقيقة لأن الذات بنفسه فيلزم أن تكون حقيقة الواجب والممكن واحدة هذا خلف فحينئذ يتم الدليل ولا يراد منه تقييد ولا يتوجه الحل كما لا يخفى على ذي كياسة وكذا لو بني على رأي المشائين من الفلاسفة من العينية في الواجب والزيادة في الممكن وكان هذا البناء بعيدا لم يتوجه عليه أنه على هذا انما يلزم مطلوبكم وثبت وضع لفظ الوجود والموجود لمصنف في اللغة ولا لا يفيد وأن بني كلامه على مذهب باقي المتكلمين من الزيادة في الكل وإن كان هذا المبني فاسدا في نفسه فحينئذ يتم جواب المصنف فانه حينئذ يمكن بالذات واجب باقتضاء الذات وإيجابه في المبادى وكذا بالنظر إلى الواجب الموصوف يمكن بالنظر إلى الذات الممكنة وإن أراد الأول تعين جواب المصنف أيضا كما قررنا لكن الجواب حينئذ بالنظر إلى الموصوف الواجب لا الوجوب بالغير فانه أمر اعتباري لا جوده حتى يجب أو يمكن انما له الثبوت للغير يجب بالنظر إليه أو يمكن هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام النافون للاشتراك (قالوا وضعت) الالفاظ (مشتركة لا لخل المقصود) من الوضع (وهو التفهيم) لإرادته في فهم منه عند الإطلاق شيء أصلا فان قلت فإتصنعت بوجود الالفاظ المشتركة قالوا (وما يظن به ذلك) أي الالفاظ التي يظن بها الاشتراك (فاما عجزا) موضوع لواحد فقط (أو متواطئ) موضوع للعدد المشترك بين المعاني (قلنا) لانسلم اخلال الاشتراك بالمقصود بل (يعرف المراد بالقراش) فلا يخل بالتفهم ولو سلم اخلال التفهيم كما عند عدم القرينة فلا نسلم أن المقصود من الوضع التفهيم كيف (وقد يكون الغرض) من إطلاق اللفظ (الابهام تقولا) خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم (أي بكر) الصديق (رضي الله عنه) يوم الهجرة حين سأله رجل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من معك (رجل يهديني السبيل) فانه أراد يهديني سبيل الله وأوجه أنه رجل يهدي طريق السير وكان الإبهام هو المقصود هناك كما لا يخفى (على أنه لا تنتهض) هذه الجملة (على من قال بعومه) كالشافية فانه عندهم يراد المعنيين فلا يضر التفهيم المقصود فان المقصود حينئذ تفهيمهما لا تفهيم أحدهما (ولا) ينتهض أيضا على من قال (بوضع البشر) فان اخلال المقصود لا خلف فيه حينئذ فان أكثر أفعال البشر لا ترتب عليها أغراضهم منها (وهو) أي وضع البشر (السبب) للاشتراك (غالبا) فانه بوضع المعنى مع الجهل بوضعه لاخر (مسئلة * هل وقع) المشترك (في القرآن) اختلف فيه فقيل لا وقيل نعم (قيل و) هل وقع (في الحديث) اختلف فيه أيضا (والاصح الوقوع) في القرآن بل وفي الحديث أيضا (ولنا) قوله تعالى (ثلاثة قروء) والقروء للبيض والظهر كما هو وقوله تعالى والليل إذا عسعس (وعسعس لا قبل وأدبر) وقوله صلى الله عليه وسلم دعي الصلاة أيام أقرئت رواه الترمذي المذكورون (قالوا وان وقع) المشترك في القرآن

على الحق فلهذا نقول يجوز أن تنقسم الأمة في مسئلتين إلى فرقتين وتخطي فرقة في مسئلة والفرقة الأخرى تقوم بالحق فيها والقائمون بالحق يخطئون في المسئلة الأخرى ويقوم بالحق في المسئلة الأولى حتى يقول مشلا أحد شطري الأمة القياس ليس بحجة والحوار ج سبطلون ويقول فريق آخر القياس حجة والحوار ج محقون فيسلمهم الخطأ ولكن في مسئلتين فلا يكون الحق في مسئلتين مضعاين الأمة في كل واحد منهما (الشبهة الرابعة) أن مسروقا أحدث في مسئلة الحرام قولاً ثالثاً ولم ينكر عليه منكر قلنا لم يثبت استقرار كافة العجابه على رأيين في مسئلة الحرام بل ربما كان بعضهم فيها مهله النظر أولم يخض فيها أولم مسروقا حالف العجابه في ذلك الوقت ولم ينطق بوقافهم وكان أهلاً لا يجتمه في وقت وقوع هذه

(مينا طال) الكلام (بلا فائدة) وهو محل بالبلاغة والملازمة (لان المنفرد) عن الاشتراك الدال على ما أثر بمن المشترك مع البيان (مغن عنه) أي غن المشترك المبين وعلى هذا لا يرد ما أورد الفاضل التفتازاني على التقرير المشهور بان البيان يكفي فيكون المشترك حشواً أنه يجوز أن يحصل البيان من المجموع لامن واحد حتى يكون الآخر طولا (وغير المبين غير مفيد) للفهم فلا يقع البتة (قلنا) نختار الشق الأول ولانتم الملازمة بل (الابهام) أولا (ثم التفسير) له (من البلاغة) فلا يكون بلا فائدة (و) أيضا (ربما يكن هناك منفرد) يقدم معنى هذا المشترك المقرون بالبيان فلا يكون تطورا بل هو المتهين طر يقا إلى الافهام (و) أيضا (قد تكون القرينة) لتعين المراد (حالية) فلا طول في اللفظ ونختار أيضا الشق الثاني ولانتم أنه غير مفيد إذ لا يلزم أن تكون الفائدة الافهام بل هناك قوائداً أخرى تحصل من غير المبين كيف (وغير المبين يفيد) الذهاب إلى كل مذهب نحو عسعس والاستعداد لا امتثال) فينال الثواب (وقد يقصد الاجمال) أي الحكم المحصل (لا فائدة للخصوصيات كاحياء الاجناس) فانه لا يقصد منها افادة خصوص فرد (مسئلة * هـ) أي للترك (عوم) اختلف فيه (فنع) الامام الهمام (أبو حنيفة والامام) نفا الدين (الرازي) من الشافعية (و) الشيخ أبو الحسن (الكرخي) منا (والبصري وأبو علي الجبائي وأبو هاشم) الثلاثة من المعتزلة (وجوز) الامامان (الشافعي ومالك والقاضيان) أبو بكر الباقلاني من الشافعية (وعبد الجبار المعتزلي عومه في مفهوماته الغير المتضادة) قيل في شرح المنهاج نص عليه الشافعي في الام (بل نقل عن الشافعي والباقلاني وجوب الحمل) الاصناف فيحمل على الواحد (ومن السانعين من جوز في التثنية والجمع وأيضا منهم من جوز في النفي دون الانبات) واختاره الشيخ ابن الهمام (في الهداية لو حلف لا كلم مولاك وله) موال (أعلنو) موال (أسفلون) ولفظ المولى مشترك (أيهم كلم حنث لان المشترك في النفي بهم ومحل الخلاف انما هو في الكل العددي) الافرادى (بمعنى أنه يدل على كل واحد) واحد (مطابقة) بحيث يكون كل واحد واحد منطالما حكم بالذات حتى يكون الحكم المفاد حكمين (وقيل) محل الخلاف (الجموعى) وحينئذ يكون متعلق الحكم المجموع من حيث هو المجموع فلا يلزم توجه الحكم إلى الواحد منهما (فان المشترك عندهم كالعام) في افادة الحكم للكثير لأن ههنا الكثير مختلف الحقائق وههنا متمماتها العام يفيد الحكم على المجموع فكذلك المشترك وهذا هو لان العام أيضا يفيد الحكم على كل واحد واحد لا على المجموع كما يستلزم ذلك ان شاء الله تعالى (ثم اختلف في هذا الاستعمال) عند مجوزيه (نقال القرافي وابن الحاجب أنه مجاز) لان اللفظ كان لو احدث استعمال في اثنين (ونقل عن الشافعي والقاضي وعليه) الامام حجة الاسلام محمد الغزالي أنه حقيقة) لانه مستعمل في كل واحد واحد وهو الموضوع له اذهو مناط الحكم غاية ما في الباب أنه استعمال استعمالين نعم لو استعمال في المجموع من حيث هو والمجموع كان مجازا (لنا) على عدم الجواز (أولا على ما أقول أنه يلزم حينئذ) أي حين الاستعمال في المعنيين (توجه الذهن في آن واحد إلى التبيينين المعنويين تفصيلا) المقضى هو الوضع والاستعمال موجود فيهما (لامرجح) لاحدهما على الآخر فيفهمان معا وتوجه الذهن في آن واحد إليهما محال وهذا غير وافي اذ من الجائز أن يكون هناك مرجح من خارج ككثرة الممارسة بأحدهما ونحوها على أنه لم يقدم دليل على استعمال توجه الذهن إلى التبيينين وليس ضروريا أيضا بل يكاد يستدل على وقوعه بوجود الحدس فان المبادئ فيه تلاحظ مرتبة مفصلة دفعة ثم ينتقل منها في آن آخر إلى المطلوب فتدبر (و) لنا (ثانياً) أن المتبادر ارادة أحد ههما معينا) ويشهد به الاستعمال الصحيح الشائع فانه إذا أطلق لفظ مشترك ينتظر الذهن إلى ما يعرف أنه أيهما المراد (ومنه مكابرة) يشهد بالاستقرار بها (فهو) أي قصد أحدهما (شرط

المسئلة كيف ولم يصح هذا عن مسروق الاخبار الاحاد فلا يدفع بها ما ذكرنا (مسئلة) اذا خالف واحد من الامة أو اثنان لم ينقض الاجماع دونه فلو مات لم تصر المسئلة اجماعا خلافا لبعضهم ودليلنا أن المحرم مخالفة الامة كافة ومن ذهب الى مذهب الميت بعد عصره لا يمكن أن يقال مذهب خالف كافة الامة لان الميت من الامة لا ينقطع مذهب بجمته ولذلك يقال فلان وافق الشافعي أو خالفه وذلك بعد موت الشافعي فذهب الميت لا يصير مهورا بجمته ولو صار مهورا صار مذهب الجميع كالمعدم عندهم حتى يجوز ان بعدهم أن يخالفهم فان قيل فلو مات في مهلة النظر وهو بعد متوقف فماذا تقولون فيه قلنا نقتطع في طرفين وأصحهما أن يموت قبل الخوض في المسئلة وقبل أن تعرض عليه فالباقون بعدهم كل الامة وإن خاص

استعمال لغة) والامتناد (فالحكم يظهره في الكل تحكم) باطل بل لا يصح الاستعمال فيما ولو نادرا لا تنفاه شرطه ومن ههنا لاحصة تقرير مصدر الشربعة أنه اما موضوع لكل مع الآخر أو بدون الآخر ولكل مطلوبا والاول باطل والامتناد استعمال في أحدهما حقيقة وعلى الثاني المطلوب وكذلك على الثالث لان الاستعمال انما هو لوضعه وتخصيصه فهو ينافي وضعه وتخصيصه لا آخر فلا يجوز استعمال في كل منهما ما سقط عنه ما قال في التلويح انه ليس المراد بالتخصيص ههنا أن اللفظ له لا غيره حتى يلزم التنافي بل المراد أن المعنى انما هو مخصوص بهذا اللفظ من بين الالفاظ لا بغيره من الالفاظ وذلك لان الاستعمال في معنى لا يكون الامن جهة وضعه ولا من استعماله لذلك الوضع ارادته فقط كما بينه المصنف فزعم التنافي قطعاً (ومن ههنا علم اندفاع قول المصنفين) للعموم (حقيقة أنه وضع لكل مطلقاً) أي من غير لحاظ أن يكون مع الآخر أو بدون (فأذا قصد الكل كان) الاستعمال (فيما وضع) المشترك (له) فكان حقيقة (وذلك) الاندفاع (لان الوضع لا يكفي للحقيقة بل يجب الاستعمال) لها حتى لو وضع اللفظ ولم يستعمل أصلاً لم يكن حقيقة (ومن شرطه عدم الجمع فلا يستعمل) فهما (كان خطأ) لاحقيقة ولا مجازاً وان دفع أيضاً ما ورد في شرح الشرح أنه لو تبادر أحدهما كان متواطئاً لا مشتركاً وذلك لأنه ليس بتبادر المفهوم المراد الشامل لهما بل يتبادر كل بدلان يكون هذا هو المراد وذلك فافهم وان دفع أيضاً ما قيل في شرح المختصر ان اللفظ كان لواحد واحد فاذ أريد الكل كان كل جزء لما استعمل فيه فيكون مجازاً كيف لا واللفظ كان لواحد واحد وأريد أن هو مع الغير وذلك لان الكلام في ارادة كل بحيث يكون مناط الحكم أو لا وبالذات كل واحد واحد لا الكل بما هو الكل حتى يكون كل جزء مراداً أو يكون مجازاً البتة وارادة الكل من قبيل المطلق الجزء على الكل انما يصح اذا كان الكل بحيث يكون له اسم على حدة ويكون بحيث ينتفي بانتفاء الجزء عرفاً هذا وقال الشيخ ابن الهمام بتجوير العموم في النفي انه راد كل ما هو مسمى بهذا الاسم فيعم في النفي لان المبهمة اذا ورد عليه النفي يتم ولا يخفى أنه ليس حينئذ من عموم المشترك في شيء بل ارادة معنى مجازي واقع تحت النفي فيعم ولعل هذا هو مراد صاحب الهداية وخيتند فلا نزاع المجوزون (قالوا قال الله تعالى ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الارض) والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس (الآية والسجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم غيره) وهو الخضوع القهري وقد أريد من لفظ يسجد لانه أسند اليهم جميعاً (وأيضاً) قال الله تعالى (ان الله وملائكته يصلون على النبي وهي من الله رجة ومن الملائكة استغفار) وقد أريد أيضاً من لفظ يصلون لانه أسند الى الله تعالى والى الملائكة (والجواب) عن الاول (أن السجود) حقيقة غاية الخضوع وهو في الانسان) يتحقق (بوضع الجبهة) اختياراً فانه غاية الخضوع في ذي الجبهة المختار (وفي غيره) أي غير الانسان (بغيره) أي بغير وضع الجبهة بل بالانقياد تحت حكمه (فلا يرد) ما في التلويح (ان أريد) السجود (القهري شمل الكل) أي كل الناس (فلا روجه لتخصيص كثير من الناس و) ان أريد السجود (الاختساري) فهو (لا يتأتى في غيرهم) فلا يصح الاستناد وجه الدفع ظاهر على أن لنا نقول أريد القهري الشامل لكل الناس ولتخصيص ههنا ان يجوز أن تكون من البيان والمعنى والله أعلم والله يسجد كثير وهم الناس كلهم ليكون الامم الاستغراق (و) الجواب عن الثاني (أن الصلاة موضوعة للاعتناء باظهار الشرف ويتحقق) هذا الاعتناء (منه تعالى بالرحمة و) يتحقق (من غيره بدعائه له) فانه أيضاً نوع اعتناء باظهار الشرف وانما كانت موضوعة للاعتناء المذكور (تقدماً للاشراك المذهبي على اللفظي وأهل التفسير على ضمائر خبر الاول) أي ان الله يصلي وملائكته يصلون (كقوله نحن بما نعبدنا وأنت بما عندك راض والرأي مختلف) أي نحن بما عندنا راضون بخلاف الخبر (تنبيه المشترك)

وأقوى فالباثون بعض الامة وإن مات في مهلة النظر فهذا محتمل فإنه كالمخالفة لم يوافقهم أيضا بل المتوقف بخلاف الجازم لكنه بصدد الموافقة فهذه المسئلة محتملة عندنا والله أعلم **(مسئلة)** إذا اتفق التابعون على أحد قولي الصحابة لم يصح القول الآخر مجورا ولم يكن الذهاب اليه خارجا للاجماع خلافا للآخرى وجماعة من أصحاب أبي حنيفة والشافعي وكثير من القدرية كالجلجاني وابنه لأنه ليس مخالفا لجميع الامة فإن الذين ماتوا على ذلك المذهب هم من الامة والتابعون في تلك المسئلة بعض الامة وإن كانوا كل الامة فذهبهم باختيار أحد القولين لا يحرم القول الآخر فإن صرحوا بغير قول القول الآخر فخص بين أمرين أما أن نقول هذا محال وقوعه لأنه يؤدي الى تناقض الاجماعين اذ مضت الصحابة مصرحة بتجوز الخلاف

ان تجرد عن القرينة المعينة المراد بالبحث لا يمكن بالرأى تعيين المراد أصلا **(فجعل)** ولا يبعد أن يراد بالاجمال مطلق اختفاء المراد على ما هو مصطلح الشافعية وحينئذ لا حاجة الى التقييد فافهم **(الاعند الشافعي)** ومن تبعه فيجعل عندهم على الكل **(فليس بجعل)** وإن اقترنت به قرينة الأعمال أو الواحد معين فيجعل عليه **(اتفاقا)** أو **(واحد)** غير معين **(فجعل)** بالاتفاق أما عندنا فظاهر وأما عندهم فلو جرد قرينة صارفة عن الكل **(أو)** إن اقترنت به القرينة **(لا كتر فيجعل عليه عند المجوز لهجوم وعند المانع بجعل أو)** اقترنت به **(قرينة الانقضاء)** البعض فيجعل على الباقي إن كان واحدا معينا بالاتفاق ولو جرد القرينة **(والا)** أي وإن لم يكن الباقي واحدا **(فجعل الاعند المجوز)** للجمع فيجعل على الباقي الأكثر من واحد **(وأما الكل فيجعل على الجار الأرجح)** اتفاقا وهو ظاهر **(فإن تساوت المجازات بنى الاجمال)** وهو ظاهر أيضا

(الفصل الثالث في الحقيقة والكلمة المستعملة فيما وضع له في اصطلاح التخاطب) أي في اصطلاح به يكون التخاطب فلهذا هو الفاعل المستعمل في التخاطب اللغوي بمعنى الجماعل مجاز وإن كان فيما وضع له في اصطلاح الفلسفة **(وهي حقيقة لغوية)** إن كان الواضع اللغة **(وعرفية عامة)** إن كان الواضع اصطلاح التخاطب عرفا عاما **(ككتابة موضوع في اللغة لما يدب على الارض وفي العرف لذات القوائم وهو انما يكون بتخصيص في المعنى اللغوي)** قيل أو باشتهار المجاز كإضافة الشعر يم إلى الخمر **(صارت مشتهرة في إفادة خروج العين عن المحلية للفعل كذا قيل وحقيقة الحال ستكشف لا أن شاء الله تعالى من أنها حقيقة لغوية لا غير)** أقول وقد يكون بالتعميم في المعنى اللغوي **(لماسة علم أن الخطيب الخاص بالنبي عليه وعلى آله الصلاة والسلام يرم الامة عرفا)** وسيجيء بتحقيقه إن شاء الله تعالى **(و عرفية خاصة)** إن كان الواضع اصطلاح انتخاب عرفا خاصا غير الشرع **(وتسمى اصطلاحية)** أيضا **(كالمنع والنقض)** حقيقة **(شرعية)** إن كان الواضع اصطلاح انتخاب عرفا خاصا غير الشرع **(كالصلاة والمجازي)** أي الكلمة **(المستعملة في غير الموضوع له بعلاقة)** وإن كان من غير علاقة كان خطأ **(وهي خمسة وعشرون نوعا كما في حاشية السيد)** المحقق قدس سره **(للمختصر)** السببية المسببية الكلية والجزئية ويشترط فيهما أن يكون لكل اسم على حدة وينتفي بانتفاء الجزء عرفا الملزومية اللازمة الاطلاق التقييد العموم الخصوص الحالية المحلية المجاورة السكون فيه الاول اليه البدلية الآلية التشبيه التضاد عموم السكرة في حيز الاثبات استعمال المعرفة بالالام في المعهود الذهني حذف المضاف حذف المضاف اليه الحذف مطلقا الزيادة ثمان في النكرة العامة في الاثبات لا تتحقق علاقة مغايرة للتشبيه وكذا في المعرف في العهد الذهني تشبيه الفرد بالمعنى بالواحد المعين وأقسام الحذف والزيادة ليست من العلاقات للجازم اللغوي في شيء **(وقيل اثناعشر كما في المنهاج)** السببية وهي أربعة أنواع الفاعلية والمادية والصورية والغائية المسببية المشابهة معنوية كانت أو صورية المضادة الكلية الجزئية الامة تعدد السكون فيه المجاورة الزيادة نقصان التعلق الحاصل بين المصدر واسم المفعول وبهذه العلاقة يصح اطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول وبالعكس وأطلاق المصدر على اسم الفاعل وبالعكس وأطلاقه على اسم المفعول وبالعكس كذا في بعض شروح المنهاج وفيه أيضا أن علاقة السكون فيه ساقطة عن أكثر نسخته **(وقيل)** في المختصر **(خسة)** المشاكاة والمشابهة والسكون فيه والاول اليه والمجاورة **(وقيل)** في البديع **(أربعة)** وهي الأخيرة وهذا كله رد الى الاجمال ولا تناقض كما يحصرها مشايخنا في الاثنان المشابهة والمجاورة وهذا كما قال علماء البيان المجاز استعارة ومجاز مرسل **(مسئلة)** المختار أنه لا يشترط سماع الجزئيات لأنواع المجاز بحسب العلاقات خلافا لشرذمة قليلة **(والا)** أي وإن شرط **(لوقوف أهل العربية في التجوز على النقل)** في كل جزئ جزئ **(وهم لا يتوقفون)**

وهو لا اتفاقا على تحريم ما سوغوه وأما أن نقول أن ذلك ممكن ولكنهم بعض الأمة في هذه المسئلة والعصية من بعض الأمة جائزة وإن كانوا كل الأمة في كل مسئلة لم يحض الصحابة فهم الكن هذا يخالف قوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من أمتي على الحق طاهرين أديكون الحق قد ضاع في هذا الزمان فلعن من عيى الى هذا المذهب يجعل الحديث من أخبار الآحاد فإن قيل هم تشكرون على من يقول هذا إجماع يجب اتباعه وأما الصحابة فقد اتفقوا على قولين بشرط أن لا يعترضهم بعدهم على دليل يعين الحق في أحدهما قلنا هذا تخم واختراع عليهم فانهم لم يشترطوا هذا الشرط والإجماع حجة قاطعة فلا يمكن الشرط في الحجة القاطعة أذ يتطرق الاحتمال اليه ويخرج عن كونه قاطعا ولو جاز هذا الجاز أن يقال إذا أجمعوا على قول واحد عن

عليه (بل يستعملون مجازات متعددة لم تسع) ويعتدون اختراع المجاز فضلا (ولذلك لم يدنووا المجازات تدوينهم الحقائق) ولو كانت جزئيات المجاز تغليظ لدونها أيضا (واستدل) على المختار (بأنه لو كان) المجاز (نقليا لما افتقر) في التجوز (الى العلم بالعلاقة) بين المعاني الحقيقية والمجازية إذ السماع كافى في الاستعمال والتالى باطل لأن افتقار الى معرفة العلاقة قطعاً (وفيه أن المتفق عليه افتقار الواضع الى العلم بالعلاقة (لافتقار المتجوز) فان أريد أنه لو كان نقليا لما افتقر الواضع الى العلم بالعلاقة فاللازمة ممنوعة فانه انما يحتاج الى تعيين الاسم من بين الاسماء وإن أرادنا ما افتقر المتجوز فاللازمة مسئلة وبطلان اللازم ممنوع فانه غير معتقد عند القائل بسماع الجزئيات هذا والمختار الشق الثانى من الشقين والمتجوز يحتاج الى العلم بالقرينة والعلاقة بالضرورة الاستقرائية والمنع مكابرة الشارطون اسماع الجزئيات (قالوا ولا يلزم يجب النقل) في استعمال المجاز (بل استقلال العلاقة لصح) المجاز أينا وجدت العلاقة ولصح (نحلة لطويل غير انسان أيضا) للمشاركة في الطول (وأبلاين وبالعكس) لوجود السببية والمسببية (قلنا) الملازمة ممنوعة بل يصح اذا لم يمنع مانع و (التخلف مانع لا يتقدح في تمامية المقضى) فالتخلف مانع لا يتقدح في استقلال العلاقة من غير حاجة الى السماع (ولعل ذلك) المانع (فصهم بالمانع بل معدن الطبع جدا) بحيث لا ينتقل الى ذهن فتدبر وقد يجاب بأنه لا يلزم من عدم وجوب النقل استقلال العلاقة بل يجوز أن يكون السبب مر كيانها ومن غيرها وأعله أنتفى ههنا الغير وتعقب عليه المصنف بأنه لا خلاف لاحد في عدم دخول الغير انما الخلاف في كفاية العلاقة واعتبار النقل معها فتدبر (و) قالوا (ثانيا) لولم يجب النقل في استعمال المجاز (السمكان) الاستعمال في غير ما وضع له (قياسا) في اللغة (ان كان لجامع مستانم للحكم والا) أى وان لم يكن لجامع كذلك (كان اختراعا وهما) أى القياس في اللغة والاختراع (باطلان) فلا بد من السماع (قلنا) لان السلم الاختراع اذا لم يكن لجامع مستانم للحكم وانما يلزم الاختراع لولم يعلم الوضع) للمعنى الملابس لما وضع له باحد الملابس المذكورة (علما كليا بالاستقراء) وههنا نقد علم الوضع السكلى فلا اختراع (أقول) مطابقا لما أجاب الجوفورى (وأيا انما يلزم) الاختراع (لوم بدل) اللفظ على المعنى المجازى (عقلوا) لو (لم تمنع القرينة عن) ارادة (الملزوم) الموضوع له (الى اللازم) المتعلق به لكن ههنا الدلالة بالعقل والانتقال بالقرينة وحينئذ لا اختراع وعلى هذا لا يحتاج الى النقل أصلا فى الجزئيات ولا فى الكلمات وقد التزمه الجوفورى ولعل هذا خرق للإجماع قال فى الحاشية ولك أن تقول ان الدلالة العقلية تكفى لفهمومية والقرينة للرادية لكن لا بد لصحة التركيب من أمر زائد فلا بد من السماع والاجازة منهم للاستعمال حتى يكون جاريا على قوانينهم وهذا هو الوضع النوعى وحينئذ لا يخلص عن القول بالوضع وهذا كلام متين عند المنصف الحاذق (فائدة) لما علم من التعريف أن المجاز غير مستعمل فى الموضوع وههنا ثبت الوضع فيه أيضا فيتوهم مناقضة أراد أن يزيل هذا التوهم فقال (الوضع قد يفسر بتعيين اللفظ للمعنى) دأله (بنفسه) أى بنفس اللفظ من غير حاجة الى ضمنية أو بنفس التعيين بحيث لا ينتظر به معرفة هذا التعيين فى الدلالة الى أمر زائد تعينا (شخصيا كان أو نوعيا وعلى هذا ليس فى المجاز وضع) فانه لم يعين بازاء معناه المجازى ليدل عليه بنفسه بل بالقرينة (وقد يفسر بالتعيين مطلقا ولو) دل (بضم ضمنية) قيل على هذا فغيبه وضع) لانه عين للدلالة على متعلق الموضوع له بالقرينة (وما قيل برده على الاول الحرف) أى وضع الحرف (ونحوه) مما يحتاج فى تعقل معناه الى متعلق (اذ لا بد فيه من ذكر المتعلق) فلم يكن دالا بنفسه فيخرج عنه (بحواه انه فرق بين أن يكون) المتعلق (متمم للدلالة) كما فى المجاز فان اللفظ والقرينة معاد الان على المعنى المجازى (وبين كونه شرطافيا) أى الدلالة كما فى الحرف فان البدال فيه نفس

اجتهاد فقد اتفقوا بشرط أن لا يعترض من بعدهم على دليل يعين الحق في خلافه وقد مضت الصلابة متفقة على تسويغ كل واحد من القولين فلا يجوز خرق إجماعهم (مسئلة) اذا اختلفت الامة على قولين ثم رجعوا الى قول واحد جازما اتفقوا عليه اجماعا قاطعا عن شرط انقراض العصر ويخلص من الاشكال اما نحن اذا لم نشترط فالاجماع الاول ولوق لحظة قد تم على تسويغ الخلاف فاذا رجعوا الى أحد القولين فلا يمتنع في هذه الصورة أن نقول هم بعض الامة في هذه المسئلة كما ذكرنا في اتفاق التابعين على أحد قولي الصلابة فيعظم الاشكال وطرق الخلاص عنه خمسة أحدها أن نقول هذا محال وقوعه وهو كقرض اجماعهم على شيء ثم رجوعهم باجماعهم الى خلافه أو اتفاق التابعين على خلافه والشارطون لا انقراض العصر

الحرف وذو كرا المتعلق شرط خارج (فافهم) هذا والظاهر في الجواب أنه فرق بين أن يحتاج الى الضمنية لأجل معقولة المعنى نفسه كما في الحرف فانها تكون فيه تابعة لمعقولة المتعلق سواء عبر عنه بلفظ أول أو بين أن لا يكون شرطاً للنفس المعقولة بل انما يحتاج في معقوليته من اللفظ (١) وشرطاً فيها كما في المجاز فان معناه يصح كونه معقولاً لكن معقولته من اللفظ ليست الا اذا لوحظت قرينة فتدبر وأنصف (مسئلة) المجاز امارات) بما يستدل على المجازية (منها صدق الثاني) أي صدق في المعنى الحقيقي عن المستعمل فيه (كقولك للبلبل ليس بحمار) علم أن الجمار مجاز فيه (وعكسه) أي عدم صدق في المعنى الحقيقي عنه (دليل الحقيقة) فيه (فليس يصح للبلبل ليس بأنسان) فالإنسان حقيقة فيه (ويشكل بالمستعمل في الجزء أو اللزوم فإنه لا يصح الثاني) أي في الجزء أو اللزوم (ولاحقيقة) اعلم أن عدم صحة في المعنى الحقيقي اشارة للحقيقة وفي المستعمل في الجزء أو اللزوم المعنى المجازي هو الجزء أو اللزوم فعدم صحته فيه لا يكون اشكالا فالاولى أن يقال المستعمل في الكل أو اللزوم فإنه لا يصح في الحقيقي هو الجزء أو اللزوم ثم انه هل يرد على اشارة المجاز فيقل لانه لا استحالة في انتفاء اشارة الثاني مع وجوده لجواز كونها خاصة غير شاملة وتعقب عليه المصنف أن هذه الخاصة شاملة لانهم قالوا ان انتفاء علامة الحقيقة وليس يصح هذا الا اذا كان شاملا للمجاز فاذن هذا السؤال يرد عليه أيضا فافهم (قل لا اشكال فان سلب المعنى) الموضوع هو الجزء أو اللزوم (عن المستعمل فيه) هو الكل أو اللزوم (وأن لم يصح باعتبار الجمل المتعارف ولكنه يصح باعتبار الجمل الحقيقي) الاولى فإنه ليس الكل نفس الجزء ولا اللزوم نفس اللزوم والمراد بصحة الثاني وعدمها محتمة وعدمها باعتبار الجمل الاول فإنه اذا صح الثاني باعتبار الجمل الاول علم أنه مغاير للموضوع له فعملت المجازية ولا يصير حقيقة (أقول بل فيه اشكال فان هذا عكس المجاز ولا يمكن أخذ الثاني هناك باعتبار جمل الشيء على نفسه) حتى يكون الحاصل أن صحة في الجمل الاول بين الحقيقي والمستعمل فيه يوجب المجازية (والاى وان كان الثاني معتبر بهذا الجمل الحقيقي) يلزم أن يكون قولك لا زيد حيوان مجازا) أي باطلاق الحيوان على زيد بان يراد منه كما اذا رأيت زيدا فأخبرت بقوله رأيت حيوانا يكون اطلاقا مجازا يالانه يصح الثاني هناك باعتبار الجمل الحقيقي فان زيد ليس نفس الحيوان فلزم كونه مجازا وهو باطل فان اطلاق الكلى على فرد حقيقة هذا ولم يرد أنه لو كان الاعتبار الجمل الحقيقي لكان زيد حيوان مجازا لأنه يصدق الثاني ههنا باعتبار الجمل الحقيقي حتى يرد عليه أن المعتبر في المسئلة صدق في المعنى الحقيقي عن المستعمل فيه وههنا لا يصح في الحيوانية عن الحيوان ولانني زيد عن زيد حتى يكون منهما بل انما يصح في الحيوان عن زيد وهذا اللزوم المجازية فهذا الثاني خارج عن المسئلة فتدبر (فتأمل) فإنه دقيق (ثم اعترض) على الامارين (بان سلب بعض المعاني الحقيقية لا يفيد) مجازية المستعمل فيه لان المشتبك المستعمل في أحد معنييه حقيقة فيه ويصح سلب المعنى الآخر فلا يصح أن يراد في المسئلة سلب بعض المعاني الحقيقية بقى ارادة سلب الكل وهي أيضا غير صحيحة كما قال (وسلب الكل) أي سلب كل المعاني الحقيقية (يتوقف على مجازية) المعنى (المجازى فاثباته به) أي اثبات المجازى بسلب الكل (مصادرة) فلم تصح الامارتان (وما قيل) في الجواب (التوقف) أي توقف سلب الكل على مجازية المجازى (منع) بل سلب الكل (مستلزم للمجازية) أي لمجازيته فلا مصادرة (فاقول) فيه (التردد في المجازية) أي مجازية المجاز (ويجب التردد في سلب الكل) لانه محتمل أن يكون هذا المستعمل فيه أيضا حقيقة ولا يصح سلبه عن نفسه (والتردد والعلم متضادان وخلو الجمل عن الضد شرط) لوجود الضد الآخر فالعلم بسلب الكل موقوف على انتفاء التردد وهو متوقف على مجازية المجاز ولما منع أن يمنع اشتراط خلو الجمل عن الضد لوجود الضد الآخر بل الحق أن يكتفى في الايراد بان سلب الكل لازم لمجازية المجاز ومساو له في الجهالة والخفاء بل أخفى فلا يصح

(١) قوله وشرطاً فيها كذا بالاصول التي بأيدينا وانظر مع قوله وبين أن لا يكون شرطاً للخ وحرره كتبه معجمه

يتمخضون هذه المسئلة عمدة لهم ويقولون مثلاً اذا اختلفوا في مسئلة النكاح بلاولى فن ذهب الى بطلانه جازله أن يصير عليه فلم لا يجوز الا تخبر أن يوافقوه مهما ظهر لهم دليل البطلان وكيف يحجر على المجتهد اذا تغير اجتهاده أن يوافق مخالفيه قلنا هذا استبعاد محض ونحن نحمل ذلك لانه يؤدي الى تناقض الاجماعين وأن الاجماع الاول قد دل على تسويغ الخلاف وعلى استحباب التقليد على كل عامي لمن شاء من المجتهدين ولا يكون الاتفاق على تسويغ ذلك الا عن دليل قاطع أو كالفاطح في تجويزه وكيف يتصور رفعه وحالة وقوع هذا التناقض في الاجماعين أقرب من التمسك بشروط العصر ثم بقي الاشكال في اتفاق التابعين بعد انقراض العصر الاول على اختلاف قولين ثم لا خلاف في أنه يجوز الرجوع الى أحدهما في القطعيات كما

أما هذا والله أعلم (فافهم) إشارة الى أن الكلام في الاثبات دون الثبوت وأنه اذا قصد تحصيله بالنظر فالمرض ما اذا لم يعلم بوجه آخر لا بسببه ولا بعلامة ومعلوم أن النظرية لا تكون الا فيما احتمل الامر ان فيه فذلك انما يكون في اللفظ المستعمل استعمالاً صحيحاً فاندفع منع بعض الفضلاء للتوقف مستنداً بانّه يجوز أن يحصل العلم بأن هذا ليس شيئاً من المعاني الحقيقية ولا نعلم المجازية بناء على عدم العلاقة المعتبرة في المجاز وما أورده التفاتاني بأنه يصح سلب المعاني الحقيقية فلا سدد عن الأسمان ولا يعلم استعماله فيه فضلاً عن المجازية (واجيب بان سلب البعض كاف في اثبات المجازية) فإنه اذا سلب واحد من المعاني الحقيقية عما يستعمل فيه علم أنه مبان له وان له معنيين فتلزم المجازية في أحدهما (دفعاً للاشتراك) ولما كان المساوون متعينين لكونه حقيقة تعين المستعمل فيه لكونه مجازاً ثم ان هذا الجواب لا ينطبق اذا أورد السؤال في الحقيقة فان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي موقوف على كونه حقيقياً وسالب المطلق لا يجدي كذا قالوا وتعب عليه المصنف وقال يكفي عدم صحة سلب بعض المعاني فإنه يكون حقيقة فيه دفعا للاهمال وهذا ليس وافياً فإنه ان أريد عدم صحة سلب بعض المعاني مطلقاً فلا يوجب كونه حقيقة ولا يلزم الاهمال لجواز أن يكون له معنى حقيقي آخر يجوز سلبه عنه وان أريد عدم صحة سلب المعاني الحقيقية فهو موقوف على معرفة الحقيقة وهذا أورد سواء أريد السلب باعتبار الجمل الأولى والمتعارف كما لا يخفى على ذي نياسة فتدبر فان قلت يلزم على هذا الجواب مجازية المشترك لصحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن المستعمل فيه قال (ولا يلزم مجازية المشترك لان الكلام في المشكوك) في انه حقيقة في هذا المعنى أولاً (وهو) أى المشترك (معلوم الحقيقة) فيهما (ومنها) أى بعض الامارات للمجاز (أن لا يتبادر نفسه بل يتبادر غيره لولا القرينة وهو عكس الحقيقة) فامارتها تبادر نفسه من غير قرينة (فانه لا يتبادر غيره بل يتبادر نفسه وأورد المشترك) لعدم وجود أمارة الحقيقة فيه (حيث لا يتبادر المراد) عند عدم القرينة ويكفي توجيهه الى أمارة المجاز فان المشترك المستعمل في المجاز لا يتبادر منه غيره لولا القرينة قيل الثاني صواب والاول فاسد فان خروج الخاصة عما هي خاصته غير مستحيل لجواز أن تكون غير شاملة وهذا فاسد لان التبادر عندهم من لوازم الحقيقة والثاني يتوجه لو شرط تبادر غيره للمجازية أما لو اكتفى على عدم تبادر لولا القرينة لم يكدي توجه هذا (وهو) انما يرد على مذهبه من نفي العموم في المشترك فإنه عنده يتبادر ان عند عدم القرينة وهذا عند من يجعله ظاهراً في العموم (والجواب أنه يكفي التبادر ولو بدلاً) والتبادر البدلي موجود في المشترك وربما يحاج بان المراد التبادر خطو راو في المشترك المجرد عن القرينة وان لم يتبادر المراد لكن يخطر ان في الذهن ولا يرد مجازية اللفظ الموضوع للركب المستعمل فيه لانه يتبادر غيره وهو الجزء لانه لا يتبادر من اللفظ نفسه بل انما يتبادر في ضمن تبادر الكل وأيضاً ليس أمارة المجاز تبادر الغير فقط بل مع عدم تبادر نفسه هذا (ومنها عدم اطراده) يعني اذا استعمل لفظ في معنى لاجل وجود معنى فيه ولا يطرده استعماله في غيره مع وجود ذلك المعنى الموجب فيه فدل على أن الاستعمال مجازي فيه (نحو واسئل القرينة دون) واسئل (البساط) مع اشتراكهما في وجه الاستعمال (أقول المنع ممنوع نعم لم يسمع) اسئل البساط وعدم السماع لا يدل على عدم الجواز وكيف وقد تقدم أنه لا يشترط سماع الجزئيات وهذا ان تم مناقشة في المثال فافهم (ولو سلم) المنع (فلا يختص) هذا المنع بالمجاز (اذ) المنع في البعض دون البعض مع الاشتراك في وجه الاستعمال من العلاقة تحكم (والتحكم غير مختص) بالمجاز فيجوز أن يمنعوا استعمال اللفظ في بعض أفراد الموضوع له دون البعض (الاتحكا) وهو غير محجة وجوابه أنه يجوز في المجاز الاختلاف في الانتقال مع الاشتراك في العلاقة فما كان أبعد عنهم فيه ولا تحكم بخلاف الحقيقة فان الانتقال فيه لأجل الوضع لا يختلف

رجعوا الى قتال المانعين للزكاة بعد الخلاف والى أن الأئمة من قريش لأن كل فريق يؤثم مخالفه ولا يجوز مذهب بخلاف
المتجندات فإن الخلاف فيها مقرون بجواز الخلاف وتسويغ الاختذ بك مذهب أدى اليه الاجتهاد من المذهبيين والمخلص
الثاني اشتراط انقراض العصر وهو مشكل فإن اشتراطه تحكم والمخلص الثالث اشتراط كون الاجماع مستندا الى قاطع لا الى
قياس واجتهاد فان من شرط هذا بقول لا يحصل من اختلاف فهم اجماع على جواز كل مذهب ببل ذلك أيضا مستندا الى اجتهاد
فإذا رجعوا الى واحد فالنظر الى ما انفقوا عليه لتعين الحق بدليل قاطع في أحد المذهبين وهو مشكل لأنه لو فسخ هذا الباب لم
يكن التعلق بالاجماع اذ ما من اجماع الا ويتصور أن يكون عن اجتهاد فإذا انقسم الاجماع الى ما هو حجة والى ما ليس بحجة

في الافراد هذا (بل عرف) نحو وسائل القرية (بانها لا تستل) بناء (على أنه مجاز في الاسناد) فليس مما نحن فيه وهذا
أيضا مناقشة في المثال (ولا تنعكس) هذه الامارة حتى يكون الاطراد امانة الحقيقة (فان المجاز قد يطرده) فلا يكون امانة
الحقيقة (وأورد) عليه (السجتي) فإنه حقيقة فبين قام به السخاوة ولا يطرده (اذ لا يطلق على الله تعالى مع أنه الجواد المطلق
الجواب أنه ملكة بالاستقراء) والملكة أمر كسبي لا يتحقق فيه سبحانه ولا يطلق لعدم وجود جهة الاطلاق فيه وقد يجب بانه
يجوز الاطلاق لغة وانما لا يجوز شرعا لان الاسماء توقيفية ولا توقيف فيه أولانه موهم للنقصة وحينئذ لا مردا لعلامة المرادفة
للعلم أيضا هذا (لا يقال عدم الاطراد انما يعلم بسببه لأنه ممكن غير محسوس والعلم به انما يعلم من جهة العلم بالسبب) لا يظهر
لهذا وجه ظاهر والتظاهر أنه من قلم الناسخ والتصحیح وانما يعلم من جهة سببه كما بين في المنطق فحينئذ عدم الاطراد انما يعلم من
جهة سببه ثم عدم الاطراد عدم ولا يكون سببه الاعدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع أو عدم المقضي (وليس) السبب
(وجود المانع اذ لا منع) ههنا (فان الكلام فيما لا نص) فيه (فتعين عدم المقضي) للسببية والمقتضى للأطراد الوضع
(فعدم الاطراد لعدم الوضع) فيعلم به (وقد جعلت عدم الوضع) معلوما (بعدم الاطراد) فدارو عدم القول (لان توقف العلم
بذی السبب على العلم بسببه انما هو في اليقين الكلي) الدائم لافي اليقين الجزئي الغير الدائم ولا في الظنون (ومباحث اللغة مظنونة)
ثم لنافي توقف العلم بذی السبب على العلم بسببه وان كان يقينا كليا كلام استوفيناه في شرح السلم (ومنها) أي من الامارات
(جمعه على خلاف جمع الحقيقة كما مورف علم أنه ليس متواطفا فتعدد المعنى) باعتبار أحدهما جامع وباعتبار الآخر جمع آخر
(فيحصل على المجاز دفعا للاشتراك) فاذا قرر هكذا (قيا) أورد (في التحرير) على التقرير المشهور بان اختلاف الجمع موجب
للمجازة دفعا للاشتراك (أنه لا أثر لاختلاف الجمع) فإنه يتم الكلام بدونه (ساقط) لان باختلاف الجمع يعلم تعدد المعاني
(وسأني) الكلام فيه في بحث الامر ويتضح منه أن اختلاف الجمع علامة الحقيقة ويستوفي الكلام ههنا ان شاء الله تعالى
(ولا ينعكس) فان اتحاد الجمع ليس امانة الحقيقة (ومنها) أي من الامارات (التزام التقييد) عند استعماله في هذا المعنى
(كطلة الكفر) فان استعماله في العقائد الباطلة لا يصح بدون التقييد (ونور الايمان) اذ مع التقييد يستعمل في العقائد
الحقة (أقول) هذا (منقوض بلازم الاضافة) فان استعماله في معناه لا يجوز الا بالاضافة وهي تقييد (فافهم) وفيه أن
المراد التزام التقييد لا فائدة هذا المعنى الذي لولا لفهم معنى آخر فكانه قرينة الدلالة عليه وهو لا يوجد في لازم الاضافة قطعا وقال في
الحاشية ان التقييد في مورد معين بعدم معرفة استعماله في مورد آخر بدون التقييد امانة المجاز ولازم الاضافة ليس فيه هذا النحو
من التقييد فتأمل فيه (ومنها) أي من الامارات (توقف اطلاقه على اطلاق آخر نحو مكر وأومكر الله) فإنه لا يصح مكر
الله ابتداء (فالمشاكله مجاز وقد يقال تحقق العلاقة في المشاكلة) بما هي مشاكلة (مشكل اذا بين الطبع من انخباطه) فإنه
لا علاقة ههنا أصلا مع أنه أطلق عليه (في قوله

قالوا افرح شأنا بهذا طبعه * قلت اطخوا لي جبة وقصا

فقبل) لدفعه (كأنهم جعلوا المصاحبة في الذك علاقة) وهذا بعيد كل البعد فان المصاحبة في الذك تمكن في كل لفظين فيجوز
استعمال أحدهما في معنى الآخر واعتراض أيضا بان هذه المصاحبة غير معدودة في تعداد أنواع العلاقات أحاب المصنف بانها
نحو من المجاورة واعتراض أيضا بانها بعد الاستعمال والعلاقة يجب تحققها قبله قال في الحاشية المصاحبة المتصورة علاقة
وهي متقدمة ولا يخلو عن تكلف (وقيل) ليس العلاقة المصاحبة في الذكر (بل المجاورة في الخيال) وفيه أيضا بعد فان

ولا فاصل سقط التمسك به وخرج عن كونه حجة فإنه ان ظهر لنا القاطع الذي هو مستندهم فيكون الحكم مستقلا بذلك القاطع ومستندا اليه لا الى الاجماع ولان قوله عليه السلام لا تجتمع أمتي على الخطأ لم يفرق بين اجماع واجماع ولا يتخلص من هذا الامن أنك تصور الاجماع عن اجتهاد وعند ذلك يناقض آخر كلامه وأوله حيث قال اتفاهم على تسويغ الخلاف مستنده الاجتهاد المخلص الرابع أن يقال النظر الى الاتفاق الاخير فاما في ابتداء فانه يجوز الخلاف بشرط أن لا ينعقد اجماع على تعيين الحق في واحد وهذا مشكل فانه زيادة شرط في الاجماع والحجج القاطعة لا تقبل الشرط الذي يمكن أن يكون

المجاورة للاتفاقية غير كافية (أقول) ليس العلاقة المصاحبة في الذكر ولا المجاورة الخيالية (بل التشبيه الادعائي) فانه لما اشتدت حاجته الى الجبة شبهها بالطعام الذي به قوام بدن الانسان وشبهه خياطته بطيخه (الكن لما لم يعرف) هذا التشبيه (من قبل لم يجز) هذا المجاز (ابتداء بل بعد ذكر الحقيقة ولهذا لا يجوز مكراته ولا اطخاوجبة ابتداء هذا * مسألة * بعد الاتفاق على أن اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز) فانه من أقسام اللفظ المستعمل استعمالا صحيحا (اختلف في أن المجاز هل يستلزم الحقيقة) وهل يشترط استعمال اللفظ في الموضوع له ولمرة فقبل يستلزم (والاصح النفي) فلا يستلزم (لنا الرجن فانه مجاز لغة أو عرفا ولا حقيقة) قد قرر وهو بوجهين الاول لا يطلق الا على الله تعالى ولا يتحقق معناه الحقيقي فانه ذو الرحمة والرحمة رقعة القلب ولا قلب له سبحانه والثاني أنه لا يطلق الا على فرد خاص من ذي الرحمة وهو الله سبحانه ولم يطلق على المطلق أصلا فان قلت قد أطلق أصحاب مسئلة الكذاب عليه لفظ الرجن وقد اشتهر حتى قال أبو جهل عند سماع الرجن من رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تعرف الرجن الا رجن البامة أجاب بقوله (ورجن البامة مردود) فانه ليس على طبق اللغة بل انما هو من تعنتهم وجهلهم ثم الوجهان غير وافيين فانه لم يقيم دليل على أن الرحمة رقعة القلب بل يجوز أن تكون موضوعا باراء التفضل والاحسان نعم في الانسان لا يكون هذا التفضل البرقة القلب والعطاف وعدم اطلاقه على غيره تعالى لعدم وجود معناه فانه اعتبر بمالقة كاملة فانه ذو تفضل عظيم وهذا التعظيم باعتباره سرعة المرحوم عليه وشموله لكل أحد وباعتبار المرحوم به من النعماء من حيث الكثرة والشدة وهذا لا يوجد في غيره تعالى قطعا وبعد التنزل اطلاق العام على فرد منه ليس مجازا تأمل في هذا التنزل (و) لنا (عسى) ونم لانها صيغتان وضعتا للاخبار ولم يستعملافيه قط بل في الانشاء فقط هذا أيضا مجرد دعوى لم يقيم عليه دليل (و) لنا (المهمات على رأي) وهو رأي من يحلها موضوعا لفهومات كلية لتستعمل في الافراد ولا يمتحن أن رأي واحد لا يصلح حجة لاسيما رأي شهد الحجة العبدلة على بطلانه (وأما الاستدلال) على المطلوب (بالركبات من نحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل) فانه مجازات ولم تستعمل هذه التراكيب في معانيها الحقيقية قط (خروج عن النزاع) فانه في المفردات وهن مجاز في الهيئة التركيبية ولا تجوز في شاب وفي الة وهما مستعملان في معانيهما الحقيقي أيضا (وما قيل عليه انه مشترك الازام) علينا وعليهم (لانتفاء معنى محقق) موضوعا بارائه اللفظ ولا بد منه انما النزاع في كونه مستعملا فيه أولا (فوهم) فاسد (لان الواجب) للجاز (معلومية المعنى وان كان موهوما) غير محقق في نفس الامر (وهي) أي المعلومية (متحققة أما تحققة) أي المعنى (في الواقع فليس بواجب كالكواذب) ومن ههنا يخرج الجواب بوجه آخر عن الدليل فانه يجوز أن يكون له حقيقة يستعمله الكذاب والهزال والتاقل فافهم (وما) قيل (في التحريم انه مشترك) الزاما (لاستلزامه وضعه والاتفاق على أن المركب لم يوضع شخصا والكلام فيه) فحينئذ آل الكلام الى أن المجاز لا بد له من موضوع له بالوضع الشخصي وهل يجب استعماله فيه أم لا (ففيه كلام) فانه لا خصوصية للوضع الشخصي ألا ترى أنهم استدلو بالرجح وعسى مع أنهما موضوعان بالوضع النوعي بل يخرج عن البعث المشتقات والافعال المزمون (قالوا لم يستلزم) المجاز الحقيقة (انتفت فائدة الوضع وهي افادة المعنى التركيبي) حين الاستعمال واذا استعمال فلا افادة (قلنا الملازمة متنوعة) فان انتفاء فائدة خاصة لا يوجب انتفاءها مطلقا (فان حجة التجوز) فيه (من الفوائد) ولم تنتف (قيل بطلان التسالي ممنوع) اذا استعماله في انتفاء الفائدة (أقول اذا كان الواضع هو الله تعالى كما هو الظاهر فالبطلان) أي بطلان انتفاء الفائدة (ظاهر * مسألة * قد اختلف في نحو أنبت الربيع البقل) أي فيما اذا أسند المسند الى ما حقه أن

وأن لا يكون ولو جاز هذا الجاز أن يقال الإجماع الثاني ليس بحجة بل انما يكون حجة بشرط أن لا يكون اتفاقا بعد اختلاف وهذا أولى لانه يقطع عن الإجماع الشرط المحتمل (المخلص الخامس) هذا وهو أن الاخير ليس بحجة ولا يحرم القول المجهول أن الإجماع انما يكون حجة بشرط أن لا يتقدم اختلاف فاذا تقدم لم يكن حجة وهذا ايضا مشكل لان قوله عليه السلام لا تجمع أمتي على الخطي يحسم باب الشرط ويوجب كون كل إجماع حجة كيف ما كان فيكون كل واحد من الإجماعين حجة ويتناقض فلعن الأولى الطريق الأولى وهو أن هذا لا يتصور لانه يؤدي الى التناقض وتصويره كصورة رجوع أهل الإجماع عما أجمعوا

لا يسند اليه (على أربعة مذاهب الأولى أنه مجاز في المسند) فانه أن يذهب غير الموضوع له (وهو التسبب العادي مثلا وان كان وضعه للتسبب الحقيقي وذلك قول ابن الحاجب) وقرر بان الفعل يدخل في مفهومه النسبة الى الفاعل القادر فاذا أسند الى غير القادر يكون مجازا البتة (ورد على ما اتفق عليه علماء البيان من أن الفعل لا يدل بحسب أصل) (الوضع على أن فاعله يلزم أن يكون قادرا أو غير قادر حسب الحقيقة أو) سببا (غير حقيقي) فان الفعل انما أخذ في مفهومه النسبة الى فاعل تمالا الى الفاعل القادر واذا كان الفاعل أعم من المختار وغيره والسبب الحقيقي وغيره فليس هناك تسبب حقيقي هو مدلول الفعل حتى يكون الانتقال الى التسبب العادي مجازا ورديا ايضا بان من الأفعال ما ليس اسنده الى الفاعل المختار فيلزم حينئذ أن تكون هذه الأفعال مجازات والتزامه بعد كل العدد ورديا ايضا بان الحكم بدخول النسبة الى الفاعل القادر لوجود بعض الأفعال مسندة اليه ليس أولى من العكس ثم اعلم أن الخطأ من المترجمين في تقرير كلامه ومرامه مصون عن هذه الشناعات فانه لم يرد أن في مدلول الفعل النسبة الى القادر بل مراده أنه لا مصدر عن لا يعتقد ظاهره عرف أن فيه تأويلا فأول هو في المسند وحكم بان المراد منه ما يصلح لان يسند الى المذکور وههنا المذکور الانبات وهو في اللغة والعرف خلق النبات فتحوز عن التهيؤ والاستعداد له وهو التسبب العادي وعلى هذا القياس يؤول في كل مثال ما يليق به وعلى هذا لا يرد عليه شيء فافهم وهو الذي اختاره الجوفوري في تحقيق كلامه في الفرادولعل المصنف الى هذا أشار بقوله (فتأمل الثاني أنه) أي التجوز (في المسند اليه) اذ هو الربيع (وهو قول السكاكي انه استعارة بالكناية) وهي عندهم ذكر أحد طرفي التشبيه واردة الآخر بادعاء أنه من جنسه فهنا شبه الربيع بالقادر المختار في تلبس الانبات في الفعل وذكر الربيع وأريد به القادر المختار بادعاء أن الربيع قادر مختار لانه أريد به قادر غير الربيع فالمقصود بالذات تشبيه الربيع بالقادر ونسبة الانبات قرينة عليه وقال السكاكي ان هذا الخوم من عن القول بالاسناد المجازي فهو الأولى فيكون أقرب الى الضبط (وأورد أنه لا يكون مغنيا) عن المجاز العظمي (كازعمه) أي كازعم السكاكي اغناء عن القول بالمجاز في النسبة فانه لا يصير بادعاء القادرية له صالحا لان ينسب اليه الانبات الابتأويل (و) أورد ايضا (أنه لا يكون مجازا) في المسند اليه (لانه مستعمل في معناه) وانما حدث ادعاء باطل وهو لا يصير اللفظ مجازا مع انه حكم بانه تجوز فيه (الثالث أنه) تجوز (في الاسناد) والربيع على معناه وكذا الانبات والمتكلم شبه الربيع بفاعله في التلبس فاسند اليه الانبات اسنادا مجازيا باللفظ في التلبس (وهذا قول) الشيخ (عبد القاهر) وغيره من (المحققين من علماء البيان وهو الأقرب) الى الصواب فان من تنبغ استعمال اللفظ ورجع الى وجدانه يجد هذا المعنى مناسبا (واستبعاد) الشيخ (ابن الحاجب) لاتحاد جهة الاسناد في التركيبات كلها (في العرف واللغة) فجعل بعض الاسنادات مجازا دون آخر تحكم (مستبعد للفرق الواضح بين قولنا صام زيد بين صام نهاره) فانه يعلم ضرورة أن الأول واقع في محله دون الثاني (والحل أن لكل اسنادا حقا في اللغة والعرف أن يقع في محل) وهو الامر الذي يقوم به هذا المسند (فاذا عدل عن محله الى الملابس) له (كان مجازا) البتة واعلم أنه قد قرر شارح المختصر في شرح المختصر والفوائد الغيبائية مذهب الشيخ عبد القاهر أن ههنا تأويلا في التركيب فان الهيئة التركيبية لقولنا صام نهاره موضوعة لقيام الفعل بالفاعل فاذا استعمل وأريد وقوعه في الطرف كان مجازا البتة فليس جهة الاسناد في صام زيد وصام نهاره واحدا فان الهيئة التركيبية في الأول مستعملة لما وضعت له بخلاف الهيئة التركيبية الثانية فعلى هذا الظاهر أن الاستعارة حينئذ تعيلية ثم ان هذا الخوم التأويل وان كان محتملا الا أنه لا يصح أن يكون مذهب الشيخ عبد القاهر بل الذي قرره الثقات هو أن التأويل في الاسناد فقط والكلمات والهيئة على معانيها فافهم (الرابع قول الامام

عليه وتصور اتفاق التابعين على خلاف إجماع الصحابة وذلك مما يتنوع وقوعه بدليل السمع فكذلك هذا فإن قيل فاذهب
جميع الامة من الصحابة الى العول الابن عباس والى منع بيع امهات الاولاد الاعلى فاذا ظهر لهما الدليل على العول وعلى منع
البيع فلم يحرم عليهما الرجوع الى موافقة سائر الامة وكيف يستحيل أن يظهر لهما ما ظهر للامة ومذهبكم يؤدي الى هذه الاحالة
عند سلك الطريق الاول قلنا لا اشكال على الطريق الاول الا هذا وسبيل قطعه أن يقال لا يحرم عليهما الرجوع لو ظهر لهما
وجه ذلك ولكننا نقول يستحيل أن يظهر لهما وجه أو يرجعا لا امتناعه في ذاته لكن لافضائه الى ما هو ممتنع بهما والشئ تارة

الرازي وهو أنه (أي التجوز (في المعنى فقط والاجزاء) باقية (على حقائقها) التي في العرف والالفة (وذلك بأن ينتقل من انبات
الربيع الى انبات الله تعالى فيصدق به ويعلم أن النقل) أي نقل الكلام من اسناد الانبات الى الله تعالى الى الاسناد الى الربيع
(للبالغة فتدبر) . وتوضيحه أن المفردات والاسناد التي هي أجزاء الكلام باقية على حقائقها لكن ليس المقصود بالذات الحكم
المفاد منه بالذات بل لأن ينتقل منه الى الحكم بالاستدعاء فاعله الحقيقي وبفعل هذا البالغة بخلاف القول الثالث فإن فيه
الطرفين على الحقيقة والاسناد على التأول والمقصود هذا الاسناد المجازي كذا قرر وعلى هذا لا يفارق كثير من الكناية
وقد فرق في الفرائد بأن في الكناية بصير الالزام عنوانا ومعبر المازوم وان طویل النجاء عنوان لطویل القامة بخلاف ما نحن فيه
فانه ليس ههنا شئ عنوانا للمقصود بالذات وهذا ليس فرقا معتداه فان عدم العوانية ههنا لان المنتقل منه كلام تام كذلك
المنتقل اليه حكم مستقل والحكم المستقل لا يصلح عنوانا لحكم مستقل آخر لكن طريقة الانتقال فيها واحدة هذا وههنا
وجه آخر وهو أن تشبيه الهيئة الحاصلة من وقوع الانبات في الربيع بالهيئة التركيبية الحاصلة من انبات الفاعل فعبر
بالعبارة الموضوعية الثانية عن الاولى وهذا هو الاستعارة التمثيلية وعليه جعل الشيخ ابن الهمام كلامه ولم يراض به المصنف
وقال (وما في التحرير أنه استعارة تشبيهية عنده فوهم) لان التمثيل تشبيه الهيئة بالهيئة وهو مع أنه ليس مقصودا ههنا بل
الامام كيف وهو من المجاز الغوي في المركب والامام يقول ان المجاز عقلي لا لغوي كما صرح به في شرح المختصر كذا في
الحاشية واعلم أن عدم مقصودية تشبيه الهيئة بالهيئة غير ظاهر وانما هي دعوى من غير حجة فان تشبيه هيئة قيام الفعل
بالفاعل هيئة وقوعه في الزمان بايقاع القادر ليس ببعيد كما لا حجة مما قرر شارح المختصر مذهب عبد القاهر ثم انه نقل في بعض
كتب المنطق عن الامام الرازي أنه لا يقول في المركب بوضع على حدة غير وضع المفردات بل المفردات الموضوعية للعاني اذا
ركبت على وجه مخصوص حصل معنى تركبي عقلا فالاستعارة التمثيلية لا تصلح أن تكون مجازا لغويا كيف والمفردات
باقية على معانيها وليس للمركب وضع على حدة فليس هنالك استعمال في غير ما وضع له أصلا ثم الذي يظهر من تتبع كلام
الامام الرازي أنه انما يقول بالتجوز في النسبة لا غير من الطرفين حتى يكون مجازا في الطرف أو المجموع المركب حتى يكون
استعارة تمثيلية قال في نهاية الايجاز اذا قلنا أشاب الصغير كذا الغداة لم يكن المجاز فيه لنقل صيغة أشاب الى غير مفهومها
الاصلي بل المجاز فيه أن الشب لم يحصل الا بفعل الله تعالى ونحن لم نسنده اليه بل أسندناه الى كذا الغداة واسندناه الى قدرة
الله تعالى حكم ثابت له لئلا لا يسبب وضع وضعه فاذا أسندناه الى غيره فقد نقلناه عما يستحقه لئلا في العقل فيكون التصرف
في أمر عقلي فيكون مجازا عقليا وقال في المحصول ومثاله من القرآن وأخرجت الارض أنقالتها وقوله مما تنبت الارض
فالاخراج والانبات غير مسندين الى الارض في نفس الامر بل الى الله تعالى وذلك حكم عقلي ثابت في نفس الامر فنقله عن
متعلقه الى غيره ونقل حكم عقلي لالفة لغوية فلا يكون هذا المجاز الاعلى انتهى وأنت اذا تأملت في هذه الكلمات علمت أن
الامام الرازي انما يقول بالتجوز في الاسناد لا غير بأن ينسب الفعل بالنسبة القيامية الى ما حقه أن ينسب اليه بالنسبة الظرفية
وهذا هو قول عبد القاهر فتوهم المخالفة نشأ من قلة التدبر فقد ظهر لك حينئذ حقيقة ما قيل ليس بين الامام الرازي والشيخ
عبد القاهر خلاف أصلا وارتضى به الجونفوري في الفرائد وحاشيته فتدبر وهكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام (مسئلة)
* المجاز اولي من الاشتراك فيجعل عليه عند التردد في أنه مجاز أم مشترك (لان المجاز أغلب) وجودا (بالاستقراء) حتى
قبل ان شطر الامة مجاز (وأن الاشتراك يخل بالتفاهم ولا القرينة) فانه يصير مجازا على ما مر (فلا يدل على أنه ما المراد
بخلاف المجاز) فانه لا يخل بالفهم (اذ يحمل المخاطب عند القرينة) الصارفة عن الحقيقة (عليه ودونها على الحقيقة

عنتع لاذنه وتارة لغيره كاتفاق التابعين على ابطال القياس وخبر الواحد فانه محال لاذنه لكن لافضائه الى تحققة العصابة
أو تحققة التابعين كافة وهو عنتع بمعنا الله أعلم (مسئلة) * فان قال قائل اذا اجعت العصابة على حكم ثم ذكر واحد
منهم حديثا على خلافه ورواه فان رجعوا اليه كان الاجماع الاول باطلا وان أصروا على خلاف الخبر فهو محال لاسمافي حق
من يذكروه تحققة واذا رجع هو كان مخالفا لاجماع وان لم يرجع كان مخالفا للخبر وهذا الاخلص عنه الابعاض انقراض
العصر فليعتبر (قلنا) عنه مخلصان أحدهما ان هذا فرض محال فان الله يعصم الامة عن الاجماع على نقض الخبر أو يعصم

فاندفع ما قبل ان هذا الوجه مشترك (الورود) ففي المجاز أيضا لا يفهم المقصود بل غيره) وجه الدفع الفرق بينهما بحسب
المخاطب دون المتكلم فانه لا يتوقف كذا في الحاشية وأورد عليه أن المخاطب يحمل عند عدم القرينة على خلاف المراد فيفعل
بالفهم وعند القرينة لا اختلال في شيء منها والجواب أن القرينة شرط استعمال المجاز فاذا عدمت تعينت الحقيقة للارادة
وأما المشترك فلا يشترط القرينة فيحمل بالفهم هذا (وأنه) أي المشترك (يؤدي الى استبعاد) وهو الاشتراك بين المتضادين
أو الى حكم أحد الضدين على الآخر عند خفاء القرينة (بخلاف المجاز فان التضاد مع كونه أقل نزل منزلة التناسب) فلا استبعاد
وأورد على التوجيه الاول ان نفس وقوع الاشتراك بين الضدين لا استبعاد فيه وعلى الثاني أن المجاز فيه أيضا اذا كان باعتبار
التضاد وان اعتبر بما لا يتنقل الى الحقيقة عند خفاء القرينة فيحكم عليه بحكم حكمه على المجاز المضاد فتدبر (وعرض
بأن المشترك يظرد) لانه حقيقة والاطراد من لوازمه (فلا يضطرب) بأن المشترك (يستحق منه) نظر الى المعنيين (فيتسع
الكلام) وفيه أن الاشتقاق مشترك بين المعنى الوضعي والمجازي فالاشتقاق بمجمله فتدبر (و) بأن المشترك (يصح التعجوز
منه) لكونه حقيقة (فتكثر القائده) باعتبار افادة المعنى بطرق شتى (و) بأن المشترك (أكثر وقوعا كيف) (انه مستغن)
في الوجود (عن العلاقة) فهو أقل مقدمات (والأقل مقدمات أسبق وقوعا) (انه مستغن) (عن الغلط عند عدم القرينة فتوقف)
والاولى عند خفاء القرينة لأن استعمال المجاز من غير قرينة لا يجوز (قلنا) لا تعارض فيما ذكرنا وفيما ذكرتم اذ (الظن)
الحاصل (غلبة المثنة أقوى) مما سواه والغلبة في المجاز فهو أولى

(تمة النقل والاضمار والتخصيص أولى من الاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص أولى من النقل) لما مر من الوجه
(والمجاز مثل الاضمار) لتساويهما في الوقوع فلو احتملا فهم مما تساويان (وغير منه) أي من المجاز (التخصيص فالتخصيص
خير من الاضمار) لانه مثل المجاز (والاشتراك خير من النسخ) لان النسخ أقل منه (وكذا الاشتراك من غير منه) بن علي خير منه من علم
ومعنى وهو خير منه بين معنيين كذا قالوا) والوجه الأكثرية (مسئلة) * المجاز واقع في اللغة بالضرورة) الاستقرائية
(خلافا لابي اسحق) الاسفرايفي (قال لانه يخل بالفاهيم) فان الفهم انما يتوجه الى الحقيقة (وهو ممنوع) لانه لا يجوز
استعماله من دون قرينة وجبته لا اختلال (ومنقوض لانه بني الاجمال) لانه أيضا يخل بالفهم مع أنه واقع اتفاقا (ونقل
عنه أنه) يسمى المجاز (مع القرينة حقيقة) فيخرج حاصل مذهبه أن المجاز يلاقرينة غير واقع في اللغة وهو صحيح موافق للجمهور
(فان الخلاف لفظي) حينئذ (مسئلة) * المجاز واقع في القرآن والحديث خلافا للظاهرية) لنا قوله تعالى (الله يستهزئ بهم)
فان الاستهزاء حقيقة لا يتصور منه تعالى فهو مجاز عن الجزاء المشابهة وقوله تعالى (واشتعل الرأس شيبا) فان الاشتعال
الحقيقي لا يمكن فهو مجاز عن بياض الشيب وقوله تعالى (واخفض لهما جناح الذل) اذا جناح الذل حقيقة بل استعارة
بالكنائية (وغيرها) من الآيات نحو اى أرى أعصر خيرا وقوله صلى الله عليه وسلم من قتل قتيلافله سلبه (والاستدلال بقوله
تعالى ليس كمثل شيء) فان الكاف زائدة فيه فهو مجاز بالزيادة (خروج عن المبحث فان النزاع انما هو في المعنى المذكور) من
المستعمل في غير ما وضعه (والمجاز بالزيادة والنقصان ليس منه كقول) ليس هذا خروجا عن المبحث (بل النزاع فيه
مطلقا) سواء كان بالمعنى المذكور أو بالزيادة أو بالنقصان (كما يدل عليه دليلهم) من لزوم الكذب (واستخلاصهم) عن هذا
الاستدلال بأنه لا مجاز فيه ولا زيادة بل الكاف على معناه وقرره (بأنه نص في نفي اللازم) وهو مثل المثل (والقصود في
اللزوم) وهو المثل فان المثل ملازم لمثل المثل لانه اذا كان الشيء مثل فهو مثل مثله فان قيل نفي مثل المثل نفي له وهو كفر
ولا يليق بجناحه أن يكنى بالكفر قلت ليس كفر لان مفهومه الصريح هو نفي مثل المثل عن الشيء لا نفي نفسه فتدبر وجه دلاله

الراوى عن التسيان الى أن يتم الاجماع الثانى أنا ننظر الى أهل الاجماع فان أصروا تبين أنه حق وأن الخبر ما أن يكون غلط فيه الراوى فسمعه من غير رسول الله صلى الله عليه وسلم وطن أنه سمعه من الرسول صلى الله عليه وسلم وأطرق اليه نسخ لم يسمعه الراوى وعرفه أهل الاجماع وان لم ينكشف لنا فان رجح الراوى كان محظنا لانه خالف الاجماع وهو حجة قاطعة وان رجح أهل الاجماع الى الخبر قلنا كان ما أجمعوا عليه حقا في ذلك الزمان اذ لم يكلفهم الله ما لم يبلغهم كما يكون الحكم المنسوخ حقا قبل بلوغ النسخ وكما لو تغير الاجتهاد أو يكون كل واحد من الرايين حقا عند من صوب قول كل مجتهد فان قيل فان جاز هذا فلم

الاستخلاص عليه بأنه لو كان النزاع مخصوصا للكنى لهم أن يقولوا انه خارج عن محل النزاع لكن هذه الدلالة انما تتم لو لم يكن الاستخلاص تنزلا (و) يدل عليه (جوابهم عن قوله تعالى واستل القرية) حكاية عن اخوة يوسف حين جاؤا من عنده الى أبيه مع زكهم أماء العيني من جهة السرقه (أنه على سبيل التحدى) والمقصود انك يا يعقوب نبى فاسأل العبران فانها تحييلك (وأن القرية مجتمع الناس) فهي حقيقة في الانسان فلا استحالة في السؤال عنهم مأخوذ (من قرأت الناقه) أى جعلت (ومن القرآن) لمجموع الآيات ووجه دلالة هذا الجواب انه لو لم يكن النزاع عاما للكنى لهم أن يقولوا يجوز أن يكون هذا من قبيل الحذف خارجا عما نحن فيه الا أنه انما يتم لو لم يكن تنزلا (وان كان) الاستخلاص المذكور (ضعيفا) أما الاستخلاص عن الدليل الاول فلانه تكلف لا يخفى وأما الجواب الاول عن الدليل الثانى فظاهر أنهم لم يريدوا التحدى كما يدل عليه السياق والعبر التي أقبلنا فيها وأما الثانى فلان القرية ناقص وقرأت الناقه والقرآن مهموز الام فأن الاشتقاق هذا الظاهرية (قالوا المجاز كذب لانه يصح نفسه) فصح في اشتغال الرأس شيئا ما اشتغل واذا كان كذبا (فلا يقع) في القرآن والحديث (والجواب أن النفي للحقيقة) فهي كذب للمجاز المراد فلا يلزم كذب ما هو المراد (أقول وأيضا) لو تم (لا يدل على عدم وقوعه حكاية عن الكفار كعقائدهم الباطلة) الواقعة فيه فانه لاستحالة في نقل الكلام للكاذب (ولعل مرادهم أنه لم يقع بتصرف من الشارع) اذ لا يجاز الا على قانون اللغة لا باختراع منه (فيقول الى ما قبل لا يجاز في القرآن) أى بتصرف منه (بل) المجاز (في كلام العرب) أى بتصرف منهم ولعل مراد هذا القائل أنه لا يجاز في القرآن الذى هو كلام الله تعالى وصفته الغير المطلوبة وانما المجاز في كلام العرب وهو الكلام اللفظي المقروء على الالسنه (وأما قولهم) لو كان المجاز في القرآن (يلزم أن يكون البارى متجوزا) ولا يصح إطلاق المتجوز عليه سبحانه (بخوابه أن فيه اسمها ما بالنقصه) فانه لا انتقال من مكان الى آخر فلذا لا يطلق عليه لانه لم يورد المجاز في كلامه (أولا توقيف) من الشارع وأسماء الله تعالى توقيفية فلا يطلق المتجوز عليه لهذا الالعدم ابراده المجاز (مسئلة * الاظهر أن في القرآن معربا) وهو لفظ عجمي استعمله العرب على وضعه العجمي في محاوراتهم (كما روى عن) عبدالله (ابن عباس وعكرمة ونفاه الاكثر لنا المشكاة هندية وسجل فارسية) أمه سنك كل (وقسطاس رومية) وقد وقعت في القرآن قال الله تعالى مثل نوره كمشكاة وقال وزوايا القسطاس المستقيم وقال ترميمهم بجبارهم من سجيل ثم كون المشكاة هندية غير ظاهر فان البراهمة العارفين بانحاء الهندية لا يعرفونه نعم المشكاة تضم الميم والسين المهملة بمعنى التيسم هندی وليس في القرآن بهذا المعنى كذا في الحاشية فان قلت يجوز وقوع الاتفاق بين اللغتين قال (والاتفاق كالصابون) فانها لغة فارسية وعربية أيضا (بعيد) فانه نادر لا يقاس عليه غيره ثم انه لا اتفاق في الصابون فان الذى في العربية بالصادوقى الفارسية بالسین ونص أهل الفرس على أنه لا صادق لغتنا (والاستدلال بخواب ابراهيم) فانه لفظ عجمي وقد وقع في القرآن (لا يتم لان العلم لا نزاع فيه) أى في وقوعه في القرآن فخر ابراهيم خارج عن مسئلتنا (على أنه ليس بمعرب فانه اسم الجنس الذى وضعه غير العرب ثم استعمله على ذلك الوضع) بالتغيير ولا فالعلم خارج عنه فلا حاجة الى تخصيص زائد ثم المتكرون للوقوع (قالوا) أولا لو وقع المعرب في القرآن لزم حينئذ أن لا يكون عربيا لا تنفاه عربية (الكل بانتفاء) عربية (الجزء) والتالى باطل كيف (وقد قال الله تعالى انا أنزلناه قرآنا عربيا قلنا) لانهم الملازمة و (انما يلزم) عدم كونه عربيا (لو لم يكن معربا) واذا كان معربا صار عربيا بالتعريب (على أن ضمير انا أنزلناه للسورة) على تأويل الكلام وحينئذ فبطلان اللازم ممنوع والآية انما تدل على أن السورة التي هي فيها عربية فان قلت فكيف يصح حمل القرآن على السورة قال (والقرآن كالماء) يصدق على القليل والكثير (مع أن لا أكثر حكم الكل) واذا كان الاكثر عربيا كان الكل عربيا فيجوز

لا يجوز أن يقال إذا اجتمعت الإثمة عن اجتihad جازلن بعدهم الخلاف بل جازلهم الرجوع فان ما قالوه كان حقا ما دام ذلك الاجتهاد باقيا فاذا تغير غير الفرض والكل حق لاسباب اذا اختلفوا عن اجتihad ثم رجعوا الى قول واحد وهلا قلتم ان ذلك جائز لانهم كانوا يجوزون للذهاب الى انكار القول وبيع أم الولد القول به ما غلب ذلك على ظنه فاذا تغير ظنه تغير فرضه وحرم عليه ما كان سائغاً له ولا يكون هذا رافعا لاجتماع بل تجوز الصير الى مذهب بشرط غلبة الظن فاذا تغير الظن لم يكن مجوزا ويكون هذا مختصا سادسا في المسئلة التي قبل هذه المسئلة قلنا ما اجعوا عليه عن اجتihad لا يجوز خلافة بعده لأنه حق فقط لكن لأنه حق اجتمعت

أن يكون اطلاق العربي على القرآن باعتباراً كثر الاجزاء فتدبر ولا يبعد أن يقال المراد اننا نقرأنا على النظم لا المفردات فان المعتبر في كون اللغة فارسية أو عربية هو النظم (و) قالوا (ثانيا) لو كان في القرآن معربا لم تنويعه الى الاعجمي والعربي وهو باطل اذ (قوله) الأعجمي وعربي ينفي التنوع قلنا) لانسلم انه ينفي التنوع بل (المعنى) كلام أعجمي ومخاطب عربي لا يفهم من التنوع ونفيه ساكت (أقول) الملازمة ممنوعة و (انما يلزم التنوع لولا التعريب) اذ باعتبار ما صار الكل عربيا (على أن وقوع لفظ فقط لا يستلزم) تنوع الكلام فانهم (مسئلة) * المجاز خلفي عن الحقيقة بالاتفاق يعني أن اللفظ المستعمل في المعنى المجازي خلف نفسه المستعمل في الحقيقي لا كقيل ان اللفظ المستعمل في المعنى المجازي خلف اللفظ الآخر موضوع بازاء هذا المعنى والالزم أن يكون هذا البني خلفا عن هذا حر ولا يستقيم عليه التفريعات كما لا يخفى ويأتي عنه كلام الامام فخر الاسلام كل الاباء (لكن) اختلفوا في جهة الخلفية فهي (عند) الامام (أبي حنيفة في التكلم) فقط أي التكلم بالمجاز خلف عن التكلم بالحقيقة فلفظ هذا البني مراد به العتق خلف عن لفظه مراد به البتوة واذا لم يمكن إمكان الاصل لثبوت الخلف (فيكني جهة التركيب) على ضابطة العربية ليصح التكلم (وهو الحق) بشهادة استعمال الله تعالى ورسوله صلاة الله وسلامه عليه وآله واجتنابه واستعمال البلغاء (وقالوا) الخلفية (في الحكم) فحكم أنت البني مراد به العتق خلف عن حكمه مراد به البتوة فلا بد عندهما العتق المجاز من إمكان الحكم المستفاد من الحقيقة (فأنت البني) مقولا (لأكرينا) أي لمن لا يولد مثله بين مثله (وبوجب العتق عنده) لوجود شرط المجاز وهو جهة التركيب واستحالة الحقيقة حذرا عن القو (لا) بوجب العتق (عندهما) لعدم إمكان حكم الاصل وهو البتوة فان قلت ان الخلفية ههنا معنى انه لا يصح الحمل على المجاز ما أمكن الحمل على الحقيقة ولا يزم منه اشتراط المجاز بامكان الحقيقة فالخلفية في الحكم لا توجب إمكانه بخلاف خلفية الحث للبر فان اخفنا انما يكون فيما وجب فيه البر قلت لاشك أن المجاز لا بد له من محل صحيح لتحقيقه فيه يخرج به عما كان عليه من الحالة الاصلية وانكار هذا معكارة ثم هذا الحمل اللفظي المذكور من حيث انه يفيد المعنى بحسب التركيب عند الامام وعند هذا ذلك اللفظ من حيث يصح حكمه المقاد منه حين التركيب هكذا ينبغي أن يفهم فان قلت سائغة التجوز لكنه يمكن على انحاء فلم أوجب الامام العتق مع أنه يمكن حمله على الشفقة أجاب بقوله (وتقديم العتق على الشفقة لانه) أي العتق (لازم) للبتوة (لا يتخلف) فالحمل عليه أولى بخلاف الشفقة (ولهذا لا يعتق في آخر لشيوعه في الدين) فيعمل عليه اللهم الا اذا قال أردت العتق ثم هذا غير واف لان الشفقة أيضا لازم غير مختلف عرفا حتى يعدونه من الاحوال المؤكدة وأما العتق فانتما يعرف ازومه للبتوة من له نوع من التمييز ينبغي أن يحمل على الشفقة ولا أقل من أن يحال على النية ولا يحكم بالعتق لا قضاء ولا ديانة هذا * والحق عند هذا العبد في الجواب أن هذا كلمة تبين كان في الجاهلية ويقصدون به الاعتناق من حين الملك ويريدون به ثبوت الميراث مثل ميراث الابن حتى صار الاعتناق لازما عرفيا بحيث يفهم من هذا اللفظ هو لا غير صار صريحاً في العتق ولما نسخ الشرع التي سقط حكم الميراث وبقي حكم الاعتناق ثم العلاقة بين الحقيقي والمجازي ههنا الزوم والحريفة من حين الملك من لوازم البتوة فاطبق المزوم وأريد به الا لازم على سبيل ارسال المجاز وقيل استعارة للشابهة الظاهرة بين الابن والحرمين حين الملك وما قيل انه لا تصح الاستعارة ههنا لان المشبه مذكور ومن شرط الاستعارة عدم ذكره نسباً منسياً فهو من قبيل زيد أسد وهو تشبيه كائن عليه علماء البيان ولا اعتناق في التشبيه فانه لا يعتق في هذا مثل الحرف فاسد لا في التلوين أن المشبه هو الحر المطلق والمذكور ههنا الخاص لان هذا الضوم المذكور أيضاً يجوز علماء البيان حتى حكوا بان يجوز زيدا أسد تشبيه حتى حل صاحب الكشف قوله تعالى صم بكم هي على التشبيه وقالوا ذكر المشبه في الكلام بحيث ينبغي عن التشبيه ممنوع في الاستعارة وأبعد من هذا

الامة عليه وقد اجعت الامة على أن كل ما اجعت الامة عليه يحرم خلافه لا كالحق الذي يذهب اليه الآحاد وأما إذا اختلفوا
عن اجتهاد فقد اتفقوا على جواز القول الثاني فيصير جواز المصير اليه أمرا متفقاً عليه ولا يجوز أن يقيد بشرط بقاء الاجتهاد
كما لو اتفقوا على قول واحد بالاجتهاد فإنه لا يشترط فيه أن لا يتغير الاجتهاد بل يحرم خلافه مطلقاً من غير شرط فكذلك هذا
فإن قيل فلو ظهر للتابعين ذلك الخبر على خلاف ما اجعت الصحابة عليه ونقله إليهم من كان حاضراً عند اجماع أهل الحل والعقد
ولم يكن الراوي من أهل الحل والعقد قلنا يحرم على التابعين موافقته ويجب عليه اتباع الاجماع القاطع فإن خبر الواحد يحتل

ما في التوضيح أن المتنوع انما هو إذا كان المشبه مبتدأ والخبر جامداً وههنا الابن مشتق فيصح الاستعارة كما في الحال ناطقة ولا
يجزى ما فيه بل لأن هذا القول مما دعت عليه علماء البيان ولم يصحوه به لأن أصله لا اعتبار لقولهم بل الظاهر من الاستعمال
خلافه كما في قوله تعالى وكلاوا شر بواحي يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر فإن المشبه الذي هو الفجر
بمثد كور على نحو ينبي عن التشبيه مع أنه أريد من الخيط الأبيض الفجر مجازاً واللام يصح البيان به وكذا في قوله تعالى واشتعل
للرأس شيباً فإن الشيب هو المراد باشتعال الرأس واللام يقع مجزاً وفي قول الشاعر * أسد على وفي الجروب نعمة *
فأريد من الأسد المجترى واللام صريح في تعلق الطرف به وأمثال هذا كثيرة وبالجمله الاشتراط في الاستعارة لعدم ذكر المشبه مما
لم يؤيده استقراره ولا شاهد عليه أصلاً فلا يسمع قولهم هذا أولاً أن تقول نحن أن الاستعارة مشروطة بذلك وإن نحو زيد
أسد تشبيه فليس هذا التشبيه بأن تكون الاداة مقدرة كيف وحيداً يكون كلاماً غير فصيح ولم يكن تشبيهاً بغيره بل المعنى أن
المتكلم قصد منه التشبيه الكامل وقوة المشابهة في وجه الشبه فادعى أن يردا عين الأسد على طريق الاستناد المجازي فهذا
ابن ابن كان تشبيهاً بغيره فكون معناه أن مشابهته للابن في التعلق من حين الملك بلغت إلى أن صار عين الابن وفي هذا الاعتقاد
لازم قطعاً وليس مثل هذا مثل ابن فانه لم يدع فيه كونه من أفراد الابن حتى يلزم العتق فافهم فانه سأل عن (لأن أن الانتقال)
إلى المجازي (من المعنى) الحقيقي فانه إذا فهم من اللفظ ودل القرينة على أنه غير مراد انتقل إلى المجازي (وهو) أي الانتقال
من المعنى الحقيقي (يعتد صحة الكلام) من حيث العربية أذ بصحة العربية يفهم ما وضع له في تلك اللغة فينتقل منه إلى ملاساته
(الاحكام) (الحكم) ألا ترى أنه يفهم من اللفظ عند الإطلاق المحال كما لا يخفى على ذي كياسة فاذن لافريقية الامن جهة التكلم
وهذا أولى مما هو المشهور أن المجاز تفسير في اللفظ من حال إلى حال فتكون الفرعية من جهة اللفظ لا من جهة الحكم فأنمرد
عليه أنه مسلم أن التغيير في اللفظ لكن لا يلزم منه أن الفرعية من جهة التكلم بل غاية ما يلزم أن اللفظ من حيث أنه متغير
فرع لنفسه من حيث أنه متغير عنه وأما جهة الخلقة فلم يعلم أنه أي شيء ولم يتعين بعد ويمكن أن يجاب عنه بأن التجوز لما
كان تغيير اللفظ من معنى إلى آخر فلا ينتظر في هذا التغيير إلا إلى صحة الافادة واذ بصحة التركيب على القانون العربي وهو لا يتوقف
على صحة الحكم في نفسه فانه مما لا دخل له في الافادة فتدبر (ثم قيل) أنت ابني (أقرار) للفرقة من وقت الملك فعلى هذا يعتق قضاء
وأعاد يأنه فإن كان تحقق منه الاعتقاد فيعتق والا (فتصير أمه أم ولد) أقول وفيه ما فيه) لانه وإن كان أقراراً لكونه أقراراً
بالحرية لا بالنسبة والمستلزم لامومية الأم هو الثاني لا الأول الآن يقال أنه كان يقصد من هذه العبارة التبيين وثبوت جميع أحكام
الإنشاء من العتق من حين الملك وأمومية الأم والميراث حتى صار عرفاً فيه الآن الشرع لما نسخ التبيين والميراث بقي العتق فيه
وفي أمه حق العتق كما كان فتأمل فيه (وقيل) ليس بأقرار (بل إنشاء) للاعتقاد بمنزلة أنت حر من حين الملك وعلى هذا يعتق
قضاء وديانة (فلا نصير) أمه أم ولد (وفي التحرير الأول) أي كونه أقراراً (أصح لقوله) أي قول الامام محمد (في) كتاب
(الاكراه) من المبسوط (إذا أكره) رجل (على) قول (هذا الذي لا يعتق عليه والا كراه) انما يمنع صحة الأقرار بالعتق
لا لإنشاءه) فلم أنه أقرار (أقول) ليس عدم العتق فيه لعدم صحة الأقرار حتى لو كان إنشاء يعتق (بل لأن المجازي يتوقف
على النسبة لأن اللفظ للحقيقة) فهي الأسبق إلى البنية انصرافه عنها (والاكراه محل فتور الارادة والقصد فلا يثبت هناك الا
ما جعل اللفظ فقط علة تامه) لا ما يثبت بالنسبة فهذا التوقف على النسبة لا يصح أقراراً كان أو إنشاء حال الاكراه وهذا الكلام
غير موجه فانه ليس يلزم توقف كل معنى مجازي على النسبة بل المتوقف عليها هي الكناية سواء كانت حقيقة أو مجازاً وجعل
الالفاظ الصريحة علة كامة سواء كانت حقائق أو مجازات وأنت ابني من الصريح صرح به صدر الشريعة وغيره فإن استعماله

النسخ والسمو والاجماع لا يحتمل ذلك **(مسئلة)** * الاجماع لا يثبت بخبر الواحد خلافا لبعض الفقهاء والسرفيه أن الاجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد لا يقطع به فكيف يثبت به قاطع وليس يستحيل التعبد به عقلا لو ورد كما ذكرناه في نسخ القرآن بخبر الواحد لكن لم يرد فان قيل فليثبت في حق وجوب العمل به ان لم يكن العمل به مخالفا لكتاب ولا سنة متواترة اذ الاجماع كالنص في وجوب العمل والعمل بما ينقله الراوى من النص واجب وان لم يحصل القطع به لصحة النص فكذا الاجماع قلنا انما يثبت العمل بخبر الواحد اقتداء بالصحابة واجماعهم عليه وذلك فيما روى عن رسول الله

الحققي صرف اللفظ الى المجازي صرفا ظاهر الاخفاء فيه وكذا يصير ربه عرفا فلو كان انشاء لم يتوقف على النية وصح في الاكراه فعدم صحته حال الاكراه دل على كونه اقرارا اقتدير (ولهما أن الحكم هو المقصود) من اللفظ (فالخلفية باعتبارها أولى) والجواب أن هذا ممنوع كيف ولا ملازمة للقصدية باعتبارها فيما يتعلق بالدلالة بل الخلفية ههنا في الدلالة وهي تابعة لصحة التركيب على قانون اللغة (أقول) لانسخ ان الخلفية بالنظر الى الحكم أولى (بل الصون) أى صون اللفظ (عن الغر) الذي يلزم على الخلفية في الحكم (أولى) لان الكلام لا فائدة لا للالغاء فتأمل فان لهما أن يقولان الصون أولى لكن مهما أمكن وههنا غير ممكن لانتفاء شرط المجازي لكن الامر غير خفي على المتأمل (وأما قولهما) في الاستدلال (لغي قطعته يدك اذا أخرجهما صحيحين ولم يجعل) هذا الكلام (مجازا عن الاقرار بالمال) والتركيب صحيح والقطع سبب لوجوب المال فعمل أن إمكان الحققي شرط وقد انتفى (ففيه أن القطع ليس سببا للمال مطلقا) بل اذا قطع خطأ يجب المال على وجه مخصوص فالعلاقة قاصرة لا تكفي للانتقال عرفا لعدم صحة حكم الحقيقة وحاصل الجواب أنه لا يلزم من صحة التركيب صحة المجاز اذ لا يلزم من تحقق شرط واحد تحقق الشروط لاحتمال فقدان شرط آخر وأعل هذا عدم تحقق العلاقة الصحيحة فانه ليس القطع سببا للمال المطلق بل للمال المخصوص الذي لا يصح وجوبه ولا ينتقل بالذهن من القطع الى المال المطلق أصلا فلا يرد أن النبوة ليست سببا أيضا للاتفاق مطلقا بل عند وجودها كالقطع فانه سبب عند وجوده خطأ ومقتضى الى المال وجه الدفع ظاهر ثم نقول هما لا يشترطان الامكان الحققي عقلا في ظاهر الامر لا وقوعه في نفس الامر وههنا القطع ممكن عقلا وان لم يقع فلا دخل لفقدان المعنى في عدم صحة المجاز فان قلت قد اتفقا على انعقاد النكاح بلفظ الهبة في الحرمة مع أن المعنى الحققي لا يصح لانها لا توجب أجاب بقوله (وأما اتفاقهما على انعقاد النكاح بالهبة في الحرمة ولا يتصور) المعنى (الحققي) فلانهما لم يشترطا (الا) أمكانه (عقلا) ألا ترى أنهم قالوا فيما اذا قال أنت ابني الا صغر المعروف النسب يعتق (وهو) أى الحققي (يمكن عقلا كيف لا وقد وقع) التملك للحر (في شريعة يعقوب عليه السلام) أى في الشريعة الخليفة التي كان يعقوب يعمل بها واذا صح التملك صح الهبة عقلا (و) قد وقع أيضا (في أول الاسلام) ثم نسخ (كذا قيل * مسئلة * في المجاز عموم) اذ الحق به موجب له كلالام والاضافة والوقوع تحت النفي (كالحقيقة) تعم (لوجود المقضي) للعموم (وعدم المانع) عنه (فقوله) عليه الصلاة والسلام لا تتبعوا الدرهم بالدرهمين (ولا الصاع بالصاعين) أى لا تتبعوا ما يبعه الصاع بما يبعه الصاعان (بعم المكيلات) كلها مطعوما وغير مطعوم (فيجزي الربا في نحو الحصى) ولا يصح تعليل الشافعي الحرمة بالطعم لانه يعود على أصله بالنقص (و) روى (عن بعض الشافعية) أنه (لا) يم (لانه ضروري) وهو يتقدر بقدر الضرورة والعموم أمر زائد فلا يصح (قلنا) كونه ضروريا (ممنوع) كيف وقد ورد في كلام الله تعالى المنة عن الضرورة (ولو سلم) أنه ضروري (فلا استلزام) أى استلزامها لعدم العموم (ممنوع لانه) أى العموم (بدليل) دال عليه في اعتباره أنه ضرورة وأعلم أن كلامهم على هذا النهج يدل على أن المستدل أراد بالضرورة ضرورة الملة كالمعنى انه انما يجوز اذا اضطر ولا يجد لفظا آخر حقيقة فيه للضرورة وهذه الضرورة لو فرضت فلا تنافي للعموم أيضا لانه اذا قصد التعبير عن معنى عام ولم يجد لفظا موضوعا بازا اضطر الى التعبير عنه بالمجاز وان أراد الضرورة بالنظر الى مخاطب وقرر الكلام هكذا ان المجاز انما يعتبر به مخاطب ضرورة عدم صحة الحقيقة وهذه الضرورة تندفع بحملها على معنى والعموم أمر زائد فلا يصار اليه وحينئذ لا جواب الآن للعموم معنى حققي لانه ثابت بدليل فان اللفظ لا يدل على العموم الا من جهة أنه محلي باللام مثلا وهو موضوع لعموم مدلوله فهو بهذا الاعتبار حقيقة وان كان باعتبار ارادة المدلول الغير الوضعي مجازا اقتدير (قيل) في التلويح (لم يعرف الخلاف) في ثبوت العموم (عن أحد كيف

صلى الله عليه وسلم أما ما روى عن الامعة من اتفاق أو إجماع فلم يثبت فيه نقل وإجماع ولو أنبئناه لكان ذلك بالقياس ولم يثبت لنا صحة القياس في اثبات أصول الشريعة هذا هو الظاهر ولستنا نقطع بطلان مذهب من يتسلبه في حق العمل خاصة والله أعلم **(مسئلة ١٠)** * الأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكاً بالإجماع خلافاً لبعض الفقهاء ومثاله ان الناس اختلفوا في دية اليهودي فقيل انها مثل دية المسلم وقيل انها مثل نصفها وقيل انهاثلثها فأخذ الشافعي بالثلث الذي هو الأقل وطن طائون أنه تمسك بالإجماع وهو سوء ظن بالشافعي رحمه الله فان اجمع عليه وجوب هذا القدر فلا تخالف فيه وانما المختلف فيه سقوط الزيادة

ولا نأخذ في صحة جأء في الاسود الرامة الازبداء) وأما استدلال الشيخ عبد السلام على صحة الخلاف بوقوعه في تقارير الأعظم بن أبي البدر رحمه الله تعالى ففي غير محله كما لا يخفى **(مسئلة ١١)** * لا يجوز الجمع بينهما أي بين المعنى الحقيقي والمجازي في الإرادة حال كونهما (مقصودين بالحكم) بالذات (بخلاف الكناية) فانه وان أريد فيها الموضوع له وملازمه ولكن ليس مقصودين بل بعمل الاول فوطئة وتهديد الثاني (وأجازة الشافعية الآن لا يمكن الجمع) عقلاً (كافعل أمر أو تهديدا) للتنافي بينهما أه النظر الى القرينة الصارفة عن الحقيقي وظاهر هذا يشعر أن الأصل عندهم الجمع للضرورة (و) قال الامام حجة الاسلام محمد (الغزالي يصح) الجمع (عقلاً لا لغة) قال مطلع الاسرار الالهية هذا تفسير لمذهب الجمهور المانعين للجمع ولم يقل أحد بالاستحالة العقلية (وقيل في غير المفرد يصح لغة بدليل القلم أحد اللسانين) فأريد باللسان الجارحة المخصوصة لكونها حقيقة فيها والمبين بالكناية لكونه مجازاً (والحال أحد الاولين) أريد بالاب الحقيقي حقيقة والخال مجازاً (وفيه ما فيه) لانها ليسا بالجمع بل من صور عموم المجاز فانه أريد في الاول المبين وفي الثاني الشقيق وأما القول بان التنبيه في حكم التكرار فلا يخفى في لفظ واحد وفيه ما لا يخفى اذ المراد ان المفهوم منها هو المفهوم من التكرار وأما المثني والاستعمال فيه واحد فيلزم الجمع بخلاف التكرار لان الاستعمال فيه متعدد فلا جمع في استعمال واحد (والتهيم في) المعاني (المجازية) بأن أراداً كثر من واحد ويكون مناط الحكم كلاً على الاستقلال (قيل على) هذا (الخلاف) فن جواز الجمع جوزه ومن لا فلا (وقيل لا خلاف في منعه) (بما) لا خلاف (في جواز عموم المجاز) وهو ارادة معنى مجازي شامل للحقيقي وغيره ومتناول له بما أنه مفرد منه (لنا ما في المشترك) من لزوم توجه النفس الى نسبتين لمعنيتين تفصيلاً عند اذاتهما وقد مر أيضاً أنه لا يتم وعدم التام ههنا أظهر لان الحقيقي لاصالته أسبق من المجازي (وأيضاً) لوضع الجمع (يلزم) أحد الاستحالات (كونه حقيقة بمجاز في استعمال واحد وقد اتى على منعه كبس ثوب ملكاً وعارية) وهذا تنظير للاستحالة لامناطها فالمنافسة فيه طائفة (وألا شيء منهما) أي كونه غير حقيقة ومجاز (أو أحدهما) أي كونه اما حقيقة فقط أو مجازاً فقط (وكلاهما باطل) أما الاخير فلان مجازاً من غير مرجع ولله شاهد إجماع أهل العربية والملازمة لانه ان اكتفى في الحقيقة والمجاز بآراء الموضوع له بحيث يكون مناط الحكم أو غير الموضوع له فهو ناقد أريد استقلالاً ومطابقة فيلزم الشق الاول وان اشترط في الحقيقة عدم ارادة غير الموضوع له وفي المجاز عدم ارادة الموضوع له فقد أريد فيما نحن فيه فيلزم الشق الثاني وان اشترط في أحدهما دون الآخر فالشق الثالث فقامل فقد تبين المطلوب بأقوم حجة (قيل) انه (مجاز في المجموع) لانه غير ما وضع له اللفظ والاستحالة فيه (قلنا اللفظ) استعمال (لكل) أي كل واحد واحد (ومناط الحكم كل) أي كل واحد واحد واللفظ مستعمل في كل مطابقة (للمجموع) أي لانه مستعمل للمجموع اذ ليس مناط الحكم كيف ولو كان المراد المجموع مجازاً فلا علاقة بينه وبين الحقيقي وإطلاق الجوزة على النكل مشروط بكونه مسمى باسم آخر وينبغي عرفاً بانتقائه ألا ترى لابقال لمجموع السماء والارض سماء وأرض فان قيل أريد المجموع بطريق عموم المجاز بأن يكون فرداً المفهوم آخر استعمال فيه اللفظ قيل (أما) الإرادة (بطريق عموم المجاز فلا نزاع فيه) (فرع) اختص الموالى في الوصية لهم) بأن يقول أو وصيت لموالى فلان (دون موالهم) أي لا يدخل موالى الموالى لان المولى المنسوب اليه حقيقة من يكون منتسباً بالذات وأما موالى الموالى فلا ينسب اليه حقيقة فيراد الموالى لكونها حقيقة ولا يراد موالى الموالى والألزام الجمع (الآن يكون) الموالى (واحد اقله النصف) والباقي للورثة عنده لانه أوصى لجساعة الموالى وأقلها اثنان فيكون لكل واحد نصف الوصية واذ المولى واحد استحق النصف والباقي ميراث وانما كان أقلها اثنين (لان الاثنين فما فوقهم باجاعة في الوصية كما في الميراث) لان كلهم اخلافتان بعد الموت في المثلث قال مطلع الاسرار الالهية

ولا اجتماع فيه بل لو كان الاجتماع على الثلث اجتماعا على سقوط الزيادة لكان موجب الزيادة عارفا للاجتماع ولكن مذهب باطلا على القطع لكن الشافعي أوجب ما أجمعوا عليه ويبحث عن مدارك الأدلة فلم يصح عنه دليل على إيجاب الزيادة فخرج إلى استصحاب الحال في البراءة الأصلية التي يدل عليها العقل فهو عكس بالاستصحاب ودليل العقل لا بدليل الاجتماع كما سيأتي معناه إن شاء الله تعالى وهذا تمام الكلام في الاجتماع الذي هو الأصل الثالث

(الاصل الرابع دليل العقل والاستصحاب) اعلم أن الأحكام السمعية لا تدرج بالعقل لكن دل العقل على براءة الذمة عن

لا يظهر لكون أقل الجمع في الوصايا اثنين وجه والقياس على الميراث باطل فإنه لا يلزم من استعمال لفظ في معنى تجوز في صورة أن يستعمل في نظيره في ذلك المعنى ولا فيها أبدا نعم إن تأيد ذلك بالاستعمال فله وجه (وكذا الأبناء مع الحفدة عنه) أي إذا أوصى لأبناء فلان يدخل بنوه دون بني بنيه إلا أن يكون الابن واحدا فله النصف والباقي للورثة الوجه الوجه (وعندهما يدخلون) أي موالى الموالى وأبناء الأبناء حال كونهم (مع) المولى (الواحد) أو الابن الواحد (فبهما العموم المجاز) فإنه لما أطلق صيغة الجمع وهو يعلم أن المولى ولا ابن الا واحد علم أنه أراد معنى أعم بحيث يتناول موالى المولى والحفدة أيضا (دون) موالى المولى والحفدة (مع الاثنين بالاتفاق) إذ لا قرينة على إرادة المجاز (ثم ينقض) هذا الحكم (أو لا يدخل حفدة المستأمن مع بنيه في الأمان) إذا قال آمنوني على بني قبلي لم يلزم الجمع لأن الابن المضاف حقيقة في الابن ومجاز في الحفدة (وأجيب) بأنه لم يزد الحفدة بلفظ الابن لكن (الاحتياط في الحقن) أي في حقن الدم (أوجب الدخول) في الأمان (تبع الوجود شبهة الحقيقة بالاستعمال الشائع نحو بنوه هاشم فعلا كذا) والأمان مما ثبتت بالشبهة لأن أمر الدم ليس سهلا (ودخول الأخداد والجدات في الآباء والأمهات) إذا قال آمنوني على آبائي وأمهاتي (مختلف فيه) ففي رواية يدخل وهو ظاهر وفي رواية لا وجهها بأن دخول الحفدة كان تبعا ودخول الأجداد والجدات إن كان قبل التسليم وهم أصول خلقة فلا يدخلون بالتبع وهذا الوجه ليس بشيء لأن الاصل في الخلقة لا تنافي التبعية في الدخول في أحكام أخر مع أنه قال في الهداية لا لفظ الأصل فحينئذ الدخول بالآباء بالتبع فاذن الأشبه الرواية الأولى وإن كانت الثانية ظاهرة الرواية ثم ههنا وجه آخر لو كفو به لكان أسهل هو أن الظاهر أن الرجل لا يؤثر حياء نفسه وأبناءه دون أبناءه فهم يدخلون بدلالة النص لكن الظاهر أن الأجداد والجدات أيضا يدخلون بالدلالة اللهم إلا أن يكونوا مفسدين ذوي رأى فيعلم أن الامام لا يؤمن مثلهم فيخرجون عن الأمان ولعل هذا مشترك بينهم وبين الحفدة (و) ينقض (ثانيا) بالبحث بدخوله رأيا ومنتعلا في حلقة لا يصح قدمه في دار فلان) مع أنهم ما غير واضعين القدم في الدار إلا مجازا (كما) يبحث (لودخل حافيا) مع أنه واضع حقيقة فيلزم الجمع (وأجيب) بأنه أريد مطلق الدخول فيتناول العموم بعض أفراد الحقيقة والمجاز (بمعبر الحقيقة عرفا إلى الدخول مطلقا) والحقيقة المبهورة تركل ويترجح المجاز (حتى لا يبحث لواطط طبع خارجها ووضع قدميه فيها) مع أنه واضع حقيقة كذا في فتاوى قاضيان قال في الكشف ناقلا عن المبسوط لو نوى الدخول ماشيا فدخلها راكبا لانه نوى حقيقة كلامه وهذه حقيقة غير مبهورة وعن المحيط لو نوى حقيقة وضع القدم لا يبحث بالدخول راكبا لانه نوى حقيقة كلامه فيصدق قضاءه وديانة وعلى هذا لا يصح هذا الجواب بل يجاب بأن القرينة دلت على أن الهجران لبعض من البيت وهو نفع مطلق الدخول لا وضع القدم فقط وأما إذا نوى فعلى ما نوى لانه حقيقة الكلام فتدبر وقد يقال له حقيقتان عرفيتان الدخول المطلق وهو الأشهر والدخول ماشيا والحقيقة الغوية لوضع القدم متروكة مبهورة ولو نوى الدخول ماشيا لا يبحث لانه نوى الحقيقة العرفية لكن لعدم شهرتها وشهرة الأولى لا يثبت بدون الشبهة فتأمل فيه (و) ينقض (ثالثا) بالبحث بدخول دار سكنه أجرة في حلقة لا يدخل داره) مع أن الاضافة حقيقة في الملك فدار السكنى داره مجازا وبحسب أيضا دار مسكونة ولو كره وهو داره حقيقة فيلزم الجمع (وأجيب بأن الاضافة للاختصاص) المطلق اما حقيقة أو مجازا بدلالة القرينة هي أن الرجل لا يجر الدار الا لتفرقة عن المالك (وهو) أي الاختصاص (بمع السكنى والملك) فحينئذ يتناول المسكونة المملوكة وغيرها بطريق الحقيقة أو عموم المجاز فلا جمع وإذا أراد مطلق الاختصاص (فيبحث بمملوكة غير مسكونة) أي بدخوله فيها لأن له أيضا اختصاصا به (كقاضيان) أي كما يقول به الامام نضر الدين قاضيان (خلاف السرخسي) الامام شمس الأئمة فإنه عنده يتبادر

الواجبات وسقوط الحرج عن الخلق في الحركات والسكنات قبل بعثة الرسل عليهم السلام وتأديبهم بالمعجزات وانتفاء الأحكام معلوم بدليل العقل قبل ورود السمع ونحن على استحباب ذلك إلى أن يرد السمع فإذا ورد نبى وأوجب خمس صلوات فتبقى الصلاة السادسة غير واجبة لا بتصریح النبي بنفيها لكن كان وجوبها منتفيا إذ لا مثبت للوجوب فبقى على النفي الأصلي لأن نطقه بالإيجاب قاصر على الخمسة فبقى على النفي في حق السادسة وكان السمع لم يرد وكذلك إذا أوجب صوم رمضان بقي صوم شوال على النفي الأصلي وإذا أوجب عبادة في وقت بقيت الذمة بعد انقضاء الوقت على البراءة الأصلية وإذا أوجب على القادر بقي

الاختصاص بالسكنى سواء كان مع الملك أم لا بقربة المهيمنان فلا يبحث بالدخول في دارهما لو كانت غير مسكونة فتدبر (و) ينقض (رابعة) بقية عبده في اضافته أي العتق (اليوم) يقدم فلان فقدم ليلًا مع أنه ليس بها حقيقة كما يبحث لو قدم نهاريًا فيلزم الجمع (وأوجب بأن اليوم شائع في مطلق الوقت) فأرديه بذلك وتحقق الجواب أن اليوم شائع في بياض النهار وحقيقة فيه بالاتفاق ويحجب مطلق الوقت فعند البعض فيه حقيقة أيضا وعلى هذا فليس مما نحن فيه فلا يراد أصلا وعند الأكثر محذور في الكشف وهو لا يصح ترجيح الجواز على الاشتراك ثم انه ان وقع طرف الفعل تمتد كالركوب والحلوس أي ما يقدر بالمدّة عرفا يراد به بياض النهار وإذا وقع طرف الفعل غير ممتد لمطلق الوقت فالاعتبار في هذا المظروف دون المضاف إليه كما هو عبارة البعض صرح بذلك في الكشف فالمظروف إذن قربة تعيين المراد بحيث لا ينتقل الذهن معه غير ممتد الا إلى مطلق الوقت وممتد إلى بياض النهار وقد يؤيد بأن تقدير في وجوب الاستيعاب وههنا لما كان في مقدور واجوب استيعابه للمظروف فإذا كان ممتدا فيمكن استيعاب النهار بآه فأمكن المعنى الحقيقي فيحمل عليه للاتصال وأما إذا كان غير ممتد فلا يمكن استيعاب النهار بآه فلا يحمل عليه بل على مطلق الوقت الأعم من أجزائه وأجزاء الليل والعلاقة العموم فان مطلق الوقت عام من النهار وهذا يرشدك أيضا إلى أن العبر لعامله المظروف لما أضيف إليه وعلى ما قررنا لا يتوجه ما أورد المصنف بقوله (أقول الحقيقة المستعملة عنده أولى من المجاز المتعارف) فلا ينفع الشروع فينبغي أن يحل على بياض النهار وذلك لأن أولوية الحقيقة المستعملة عنده اذ لم تدل قربة سوى الشهرة على ارادة المجاز وههنا عدم امتداد المظروف قربة عليها ولا يتوجه أيضا ما أورد الشيخ الهداد وارة كبدل دفعه تكلفات من أن الحل على المجاز لا بد له من قربة صارفة وههنا جازا بنفس الملازمة فان غير الممتد انما يلزمه مطلق الوقت وذلك لا ينافي أن عدم امتداد المظروف قربة صارفة عن ارادة بياض النهار فانهم ولا يتوجه أيضا أن الحقيقة لا تحتاج إلى قربة فلم احتاجوا إلى بيانها وذلك لانهم انما يحتاجون إلى نفي القربة الصارفة عنها وأما الحمل عليها للاتصال فافهم وأذلم هذا الجواب عنده أشار إلى جواب آخر وقال (فالأولى أن يقال (هـ) أي الميمن مسوق (السرور) بتقديم فلان (فلا يختص بالبياض) هذا يختص بهذا المثال وأما إذا قال أنت حر يوم موت فلا سرور فيه إلا أن يقال انما ذكر السرور مثلا لتحقيقه في خصوص هذا المثال والمراد القربة الجزئية مطلقا وههنا ارادة القربة قربة فلا يختص بالنهار فتدبر (و) ينقض (خامسا) بأن الله على صوم كذا بنية الميمن) سواء كان معه نية التذم أم لا (تذم) وعين حتى وجوب القضاء) فدل على كونه نذرا (والكفارة بالمخالفة) فدل على كونه عينا (خلافا لابي يوسف) مع أن الحقيقة نذر والمجاز عين (وأوجب بأن تحريم المباح لازم للتذم لما مر أن الإيجاب الشيء يقتضي تحريم ضده فأراده الميمن بلازم موجب اللفظ لآيه) أي لا باللفظ والنذر أرديه (فلا استعمال) للفظ (فيهما فلا جمع وفيه نظر لان ارادة الميمن) من اللازم (فرع ارادة اللازم والاتصاف بالاختصاص) أي الميمن (من غير تحقق الأعم) أي مطلق التحريم وإذا أراده اللازم وقد أراده النذر به (فيلزم الجمع) بين الحقيقة والمجاز قطعاً (أقول وأيضا ارادة الميمن باللازم لا تنفي المجازية عن المازوم) وهو النذر المستعمل في هذا الميمن المراد (فان اللفظ انما هو له) أي اللازم (اتفاقا) فارادة الميمن منه ارادة معنى مجازي (نعم لو كنّا تصور التحريم لارادة الميمن من غير توسط اللفظ) فلا يكون اللفظ حينئذ مستعملا في الميمن (أو كان مثل شراء القريب) المازوم للعتق فثبت من غير ارادة من انقضى ثبوت الوازم من ثبوت المازوم (اتم الجواب) وليس الامر كذلك فانه لو لم يشترط توسط اللفظ اسكان تصور الميمن و ارادته عينا ولو كان مثل شراء القريب للزم بدون النية أيضا بل مع نفيه فتدبر أحسن التدبر (أقول) في تقرير الجواب عن أصل الاراد (لا يبعد أن يقال الفهم لا يقتضي الارادة والاستعمال) وصيغة

العاجز على ما كان عليه فإذا نظر في الأحكام إما أن يكون في إثباتها أوفى نفيها أما إثباتها فالعقل قاصر عن الدلالة عليه وأما النفي فالعقل قد يدل عليه إلى أن يرد الدليل السمي بالمعنى الناقل من النفي الأصلي فانتقض دليلا على أحد الشطرين وهو النفي فإن قيل إذا كان العقل دليلا بشرط أن لا يرد سمع فبعد بعثة الرسل ووضع الشريعة لا يعلم نفي السمع فلا يكون انتفاء الحكم معلوما ومنها كم عدم العلم بورد السمع وعدم العلم لا يكون حجة قلنا انتفاء الدليل السمي قد يعلم وقد يظن فإنا نعلم أنه لا دليل على وجوب صوم شوال ولا على وجوب صلاة سادسة اذ نعلم أنه لو كان النقل وانتشر ولما خفي على جميع الأمة وهذا علم بعدم الدليل

النذر يفهم منها التحريم اللازم له من غير استعمالها فيه وإرادته منها (فعدم القلب بعد فهم اللازم) وهو التحريم (من اللفظ) وهو الصيغة (جعل عينا فلا يلزم الاستعمال في البين) لأنه تنصرف في المعنى اللازم (ولا عدم توسط اللفظ) فإن المعنى الذي حصل بالتصرف فيه البين يفهم من اللفظ التزاما وان لم يستعمل اللفظ فيه (بل صار) البين (بعد انضمام النية مثل عتق القريب) لا رما للنذر (فأفهم) وهذا غير وافي أيضا لأن التصرف لم يعتبر في التسرع الإجماع بفهم من حاق اللفظ حقيقة أو مجازا كيف لا ولو كان الأمر كذلك لكان التحريم المستفاد من التسمية الأخيرة بعد عقد القلب عينا وكذا التحريم المستفاد من تحريم الصلاة يكون بعد عقد القلب عينا وهكذا من المفسد (وقال) الإمام (شمس الأئمة) أي بد البين بقوله الله والنذر بعلى فلا جمع بل لفظان استعمال في معنيهما (ولا يخفى ما فيه) أما أولا فلا فإنه لا يطردهما إذا لم يقل كلمة الله بل على صوم كذا أو أوجبت على نفسه مراعاة لله وما أشبهه مع أن الحكم عام هذا وأما ثانيا فلا لأن اللام القسم لم يحى إلا في مقام التعجب نحو قول ابن عباس دخل آدم الجنة وقت العصر فنه ما غربت الشمس حتى خرج وأما في غير هذا فالخاصة بمنزونه ويمكن فيه المناقشة بأن التجوز لا يشترط فيه سماع الجزئيات فكيف سماع موارد الاستعمالات وهل هذا الاتهامات فحينئذ لا يمكن أن يقول لا حجة في حسان علماء النخوفان بعد تسليم العلاقة وصحة الانتقال لوجه المنع نعم لو كان بعد ما بحث لا ينتقل إليه الذهن لكان المنع وجه كافى في الاب والابن فتأمل فيه وأما ثالثا فلا في الحاشية بأنه على هذا يجب أن يكون معتادا نفيه لأنه إذا قال مثله طالق وأراد أن لا يكون طلاقا فهي باطلة وكذا ههنا لأن اللام موجود وهذا ليس بشئ لأن دلالة اللام على القسم بالنية لا يستلزم دلالتها مطلقا حتى يكون صريحا كالطلاق بل مبدعاً لأن اللام معنى مجازيا غير شائع يصح بالنية فأفهم فانه دقيق وأجاب صدر الشريعة بأن زيادة النذر بطلت في سورة الاراذتين وبقي إرادة البين ولزم كما إذا أراد البين وسكت عن النذر والنذر إنما ثبت بنفس الصيغة وهذا عما يقتضي العجب عن مثله أما أولا فلا يلزم عليه أن يثبت مع كل معنى مجازي معنى حقيقي أما المجازي فبالنية والحقيقي بنفس الصيغة وأما ثانيا فلا أنه لم لا تبطل إرادة البين مع كونه معنى مجازيا بل هو أولى بالظلال من الحقيقي وأما ثالثا فلا لأن الحقيقي إنما يثبت في الصريح إذا لم يثبت منه معنى آخر وههنا قد ثبت المعنى المجازي فأفهم ويمكن أن يقال قصد البين على سبيل الكناية فكأن التاثير أراد النذر لينتقل منه إلى البين فلا جمع أصلا وإن سمي هذا النحو جمعا يبطل الكناية وفيه أنه على هذا يلزم أن لا يصح النذر فإن المعنى الحقيقي في الكناية غير مقصود وليس مناط صدق وكذب وعقد وفسخ هكذا وقع القيل والقال وههنا البعض المشايخ من المتأخرين الذي بلغ مبلغ السابقين كلام هو أن النذر نوعان نذر بإيجاب شيء فقط ونذر بإيجابه بحيث لو لم يؤد المنذور لكان عليه كفارة البين فهذا القسم الأخير يلزم فيه أداء المنذور فإن أدى فيها والأوجب عليه القضاء للمنذور والكفارة لتقص العهد المؤكد بإيجاب الكفارة وهذا القسم قد يسمى عينا لوجود موجب البين فيه أيضا فالمراد في المسئلة من إرادة النذر والبين إرادة هذا النوع من النذر لأنه نذر من وجه وعين من وجه ومن إرادة البين مع السكوت إرادة أن عليه الكفارة ولم ينو استقلالاً لأن هذا واجب عليه فحينئذ لا جمع أصلا وصورة الجمع ليس إلا ما نوى فيه البين مع نفي النذر يعني إرادة البين من صيغة النذر مجازا فهذه النية نفي النذر سواء نفي صراحة أم لا هذا خلاصة كلامه رحمه الله تعالى فإن قلت فهذا ابتداء تصرف جديد لا بد عليه من حجة من الشارع قلت ليس هذا ابتداء تصرف من عند نفسه بل ما ذون فيه لأن النذر ابتداء عهد كاليمين حتى لو نذر بالتحريم يجب كفارة عين لعدم إمكان الوفاء فيه فإذا أراد تأكد العهد بالزام الكفارة عند عدم الوفاء على نفسه فليس فيه بعد بل نذر في عموم ولو فوأنذروهم هذا غاية التميم لكلامه لكن ليس ينبغي لامثالنا أن يحترى عليه فإنه مخالف لما أطلق المشايخ السابقون عليه وحينئذ النزاع بينهما

وليس هو عدم العلم بالدليل فان عدم العلم بالدليل ليس بحجة والعلم بعدم الدليل حجة أما الظن فالمجتهد اذا بحث عن مدارك الأدلة في وجوب الوتر والاضحية وأمثالهما فراهنا ضعيفة ولم يظهر له دليل مع شدة بحثه وعنايته بالبحث غلب على ظنه انتفاء الدليل فنزل ذلك منزلة العلم في حق العمل لانه ظن استند الى بحث واجتهاد وهو غاية الواجب على المجتهد فان قيل ولم يستحيل أن يكون واجبا ولا يكون عليه دليل أو يكون عليه دليل لم يبلغنا قلنا أما المحجب ما لا دليل عليه فحال لانه تكليف بما لا يطاق ولذلك نفينا الأحكام قبل ورود السمع وأما ان كان عليه دليل ولم يبلغنا فليس دليلنا في حقتنا اذ لا تكليف علينا الا فيما بلغنا فان قيل

وبين أبي يوسف يصير لفظا وهذا أبعد ومن ادعى فلا بد له من شاهد ولو اشارة من كلامهم هذا ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا (مسئلة * الحقيقة المستعملة أولى من المجاز المتعارف عندهم عملا بالاصل) فان الحقيقة أصل فهمها ممكن لا يصح العدول عنه في الحاشية هذا لا ينافي ما سألنا أن التخصيص بالعرف علميا كان أو قوليا يصح وذلك لما سألنا أن العام المخصص حقيقة عند الفقهاء وهذا لا ينافي مبادئنا لا نقول بكونه حقيقة (وعندهما بالعكس) أي المجاز المتعارف أولى من الحقيقة المستعملة (للتبادر الى الفهم فان التعارف يوجب التبادر بل لا ريب ولا تعارضه الاصله لان الاصله انما تقتضي الحمل عليه اذ لم يمنع مانع والتبادر والتعارف مانعان قريبان فافهم فانه أحق بالقبول (وقيل تساوبا) فيتوقف حتى يتعين أحدهما بالدليل (أقول ينبغي أن يكون النزاع فيما لم يكن مبنيا على العرف كالإيمان) لان ما يكون مبنيا على العرف يفهم منه المتعارف بالضرورة (ولهذا أفتوا بعدم الحث عنده في حلفه لا ياب كل لحما كل لحم آدمي اذا كان الحالف مسلما) مع أن العلم حقيقة يصدق على لحم الآدمي قال مطلع الاسرار لاجحة الى التقييد بالاسلام في لحم الآدمي فان الكافر والمسلم سواء فيه ونقل عن الزاهد العتاني أن الفتوى عليه والافيه رواية أخرى في المعصيات كالهداية وغيرها أنه يحنث لكونه لحما في الحقيقة ثم ان ما ذكره غير ظاهر وان كان قبل هذا القول من قبل أيضا لان مسألة الفرات والخطة أيضا في اليمين الذي مبنيا على العرف قال الامام فخر الاسلام ان هذا الخلاف مني على الخلاف في فرعية المجاز فلما كانت الفرعية عندهما باعتبار الحكم كان اعتباره أولى ففي مسألة أكل الخطة لما كان حكم المجاز المذموم شاملا لحكم الحقيقة اعتباره وعندنا لما كان باعتبار التكلم اعتبر التكلم فرج الحقيقة للاصالة وهذا التعديل يدل على أن الخلاف في المجاز المتناول للحقيقة ثم في هذا التعديل نظر لانه لو تم لدل على رجحان كل مجاز متناول للحقيقة سواء كان متعارفا لم ثم ان اعتبار الخطة في التكلم لا يوجب اعتبار الحقيقة وان تشبث بالاصالة فهمي كافية ولا حاجة الى الخلفية في التكلم فالحق ما اشار اليه المصنف أن النبي للخلاف أنه اعتبر الاضالة وهما التبادر (فرج * لا يشرب من الفرات ولا ياب كل الخطة ولا يشرب) لشي من المعنى الحقيقي والمجازي (فعنده انصرف الى الكرع) في الاول (و) الى (عينها) أي عين الخطة في الثاني فانه حقيقة الكلام وهي أسبق (وعندهما الى ما نه اغترافا) في الاول أي الماء المنسوب اليه سواء كان بالاغتراف أو بالواو أو غيرهما بحيث لا ينقطع النسبة اليه في العرف حتى لو اتخذ منه ثم افلا يحنث بالشرب به أصلا لانه انقطع النسبة عنه في العرف (و) بنصرف عندهما (الى ما يتخذ منها) من الخبز وغيره في الثاني ولا يحنث بما يصير بالحمل جنسا آخر فلا يحنث بالسويق لانه غير جنس الخطة ولهذا يجوز بيع السويق بالذقيق متفاضلا عندهما كذا قالوا وتأمل فيه (وبعضهم فرق بين خطة معينة وغير معينة) فقالوا في غير المعينة بأن يقول لا آكل خطة يحنث بالاتفاق بالخبز وغيره لان المتعارف فيه على ما يتخذ وفي المعينة بأن يقول هذه الخطة فعلى الخلاف فعنده لا يحنث بالخبز بل بالعين وعندهما يحنث على كل حال لأن العادة فيه مختلفة (أقول ولك أن تدعي الاشتراك) أي اشتراك المعينة وغير المعينة (في العرف مطلقا) أي في مطلق الاطلاق (وان كان الغالب) في الاستعمال بعض أنحاثهم ما هو (ما اغترف أو اتخذ فينبغي أن يحنث مطلقا) أي في المعينة وغير المعينة فالفرق بحكم ولا يخفى أنه على هذا استدرك قوله وان كان الغالب فان قلت يجوز أن يكون متعلقا بقوله ما أي العرف مشترك في كل العين والمخذ والكرع والاعتراف فينبغي أن يحنث مطلقا بطريق عموم المجاز قلت ظاهر من حيث اللفظ لكنه مختل جدا فان المذكور من قول الصالحين في أصول الامام فخر الاسلام هو هذا كما أشترنا اليه وفي الهداية الاصح أنهم قالوا لان عموم المجاز يحنث مطلقا فحينئذ لا توجه لهذا الايراد علم ما الا أن البعض فهموا أنهم قالوا بالحنث بالمخذ والاعتراف دون العين والعين عنده فكان المصنف نقل أولاهذا القول ثم اعترض فصيح الحث مطلقا هذا وقد

فقدركل عامي أن ينفي مستندا إلى أنه لم يبلغه الدليل قلنا هذا إنما يجوز للباحث المجتهد المطلع على مدارك الأدلة القادرة على الاستقصاء كالذي يقدر على التردد في بيته لطلب متاع إذا اقتش وبالع أمكنه أن يقطع بنى المتاع أو يدعى علبة الظن أما الأعمى الذي لا يعرف البيت ولا يبصر ما فيه فليس له أن يدعى بنى المتاع من البيت فإن قيل وهل للاستصحاب معنى سوى ما ذكرتموه قلنا يطلق الاستصحاب على أربعة أوجه يصح ثلاثة منها الأول ما ذكرناه والثاني استصحاب العموم إلى أن يرتفع تخصيص واستصحاب النص إلى أن يرتد نسخ أما العموم فهو دليل عند القائلين به وأما النص فهو دليل على دوام الحكم بشرط أن لا يرد

ظهر لك من هذا القيل والقال أن الأشبه ما قالوا والامام أيضا غير مستر على هذا الأصل والله أعلم بحقيقة ما عليه عباده الصالحون (مسئلة * الحقيقة ترك لتعذرهما عقلا) كأن ابن لا كبرنا وهذا القسم لا يكاد يوجد عندهما (أو) لتعذرهما (عادة) وإن جاز عقلا (كلأيا كل من هذا القدر) فانه محال في العادة (فلما يحلها) أي فينفع لم يحل القدر والأظهر بحسب (أو) ترك (لتعذرهما) وإن لم يكن متعذرا (كن الشجرة) أي لا يأت كل منها فان أكمل عين الشجرة متعسروا إن أمكن (فلا يحرج) منه (ما كولا) كالتمر والشبرج وإن لم يؤكل شيء منه فعلى غنه (أو) ترك (لهجرها عادة وإن سهل كن الدقيق) أي لا يأت كل منه (فلما) الدقيق متخذ (له) أي لاجله كالخبز وغيره ولو تكلف وأ كل عين الدقيق ففيل لا يحث لانه سقط اعتبارها وفيل يحث لان الحقيقة لا تسقط بحال فعندهم ههنا عموم المجاز قال الامام نفي الاسلام الاول أشبه ثم ان نفي الاسلام أدرج هذه الامثلة في المتعذر فله أخذ معنى أعم من التعسر ونحوه ومثل للهجر بنحو لا يضع قدمه في دار فلان وإذا كان الهجر العادة (فتغيير الحكم بتغييرها) وهو ظاهر (أو) لهجرها (شرعا فان المجهور شرعا كالمجهور عرفا) فان المسلم ليس عرفه الا ما أخذ من الشرع (فلا يحث بالزنا في حلقه لا ينكحن أجنبية) فيحمل النكاح على العقد دون الوطء الذي وضع له في اللغة لانه هجر شرعا (الابنية) لانه نوى ما يحتمله الكلام وليس فيه تخفيف (وقد تعذر ان) أي الحقيقة والمجاز (فلغو كتنى لزوجه الثابت نسبها) أما تعذر الحقيقة فظاهر وأما تعذر المجاز (فلا يقع انطلاقا للنافاة بين تحريم النسب وتحريم النكاح) وهو الطلاق فان الاول تحريم مؤبد مناف للنكاح بخلاف الثاني فانه حادث وأثر من آثاره وأما التحريم المؤبد فليس إثباته في وسعه بخلاف الحرية من ابتداء الملك وانما لا يحمل على التشبيه كأن نقل عن علماء البيان حتى يكون ظاهرا لان كونه تشبيها لا ينبغي أن يقال به فاننا تعلم بالضرورة الاستقرائية أن المقصود من هذا الكلام استعارة أو تجوز في الاسناد والاول قد بطل والثاني لا يفيد فائدة شرعية اذ لا ينافيه من الظاهر ولا الطلاق لدعوى الاتحاد فيه بين البنت والزوجة فغاية ما لزمنه التحريم المؤبد وهو ليس في وسعه بخلاف ما قلنا في هذا ان بنى فان الاعتاق من حين الملك في وسعه فتأمل فيه وأما علماء البيان فليس مقصودهم أنه تشبيه بتقدير أداته كيف وهم يقولون انه تشبيه بليغ وإذا كان الاداة مقدرة والمقدر كالمذكور فلا فرق اذن بينه وبين ما ذكر في الاداة وأيضاً ليس الاعراب باقيا في قرينة على التقدير وهؤلاء ذوالبد الطولي في العلوم الأدبية كيف يقولون مثل هذا القول فانه كما قال الشيخ عبد القاهر ينزل الشعر الى شيء مفسول بل مرادهم أن ههنا مجازا عقليا فاسناد الاسد مثلا الى زيد وادعاء أنه هو هو غلو في التشبيه الذي اعتبر في الذهن لان التشبيه مدلول الكلام فتأمل فيه ولا ترد بالقول أنه لا يصح له معنى من المعاني حتى يرد عليه أنه لا يلزم من بطلان التجوز في الطلاق ونحوه بطلان تجوزات أخر فانه يجوز أن يكون الشفقة ونحوها بل ترد أنه ليس له معنى يترتب عليه حكم شرعي ثم ان الكلام لا يتناول شيء فانه لم يجوز أن يراد به الطلاق بجامع الشفقة في نفس الحرمة واشتهار البنت بالحرمة ألا ترى أن البلادة في البلد من صنف وفي الحمار من صنف آخر مع أنه محجوز له وان تتبع موارد الاستعارات أيقنت أنه ليس يجب الاشتراك في الجائز من جميع الوجوه وفي التعبير به نوع قصد الى المبالغة فينبغي أن يقع طلاقا باثنا ولأننا نقول أيضا ان نوى هذا التحريم المؤبد يجب أن يكون عينا بل ان قصد به التحريم مطلقا فهو عين كافي لتحريم الامة فان تحريم الحلال عين هذا والله سبحانه عليم بأحكامه (أقول لو نوى الطلاق من تحريم الوطء اللازم لموجب اللفظ) المفهوم بتعاله (كاليمين) المنوى (من) لازم موجب (النذر هل يقع أم لا) يقع (فافهم) فانه ان كنى هذه الارادة فالوقوف الطلاق لازم ههنا والأفلا يتم كلامكم هناك وقد عرفت أن الكلام على هذا النحو لا يتم هناك أيضا (مسئلة) لا خلاف في أن الحقيقة الشرعية التي

نسخ كدال العقل على البراءة الأصلية بشرط أن لا يرسم مع غير الثالث استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه كالمالك عند جريان العقد المالك وكشغل الذمة عند جريان اتلاف أو التزام فان هذا وان لم يكن حكماً أصلياً فهو حكم شرعي دل الشرع على ثبوته ودوامه جميعاً ولولا دلالة الشرع على دوامه الى حصول براءة الذمة لما جاز استصحابه فالاستصحاب ليس بحجة الا فيمادل الدليل على ثبوته ودوامه بشرط عدم المغير كدال على البراءة العقل وعلى الشغل السببي وعلى الملك الشرعي ومن هذا القبيل الحكم بتكرار الزوم والوجوب اذا تكررت أسبابها كتكرار شهر رمضان وأوقات الصلوات ونفقات الأقارب عند تكرار

وضعها أهل الشرع كالفقهاء وعلماء الاصول ولا في أن الالفاظ الشرعية لا تحتاج الى القرينة في افادة المعاني الشرعية وانما الخلاف في أن هذه الدلالة لاجل وضع الشارع أو بالاشتهار بين أهل الشرع من المسلمين فاختر المصنف الاول وقال (الحقيقة الشرعية بأن نقلها الشارع) من المعاني اللغوية الى الشرعية لمناسبة (وهو الظاهر أو وضع) الشارع ايها (ابتداء) على ارتجال (واقعة عند الجمهور) والمذكور في المنهاج والمحصول عند المعتزلة (وقال) القاضي أبو بكر (الباقلاني) من الشافعية (و) القاضي أبو زيد (الذوبسي) منا (و) الامام نضر الاسلام (البردوي) من كبار مشايخنا ومن في طبعه كشمس الأئمة والامام صدر الاسلام (و) القاضي (البيضاوي) من الشافعية الحقيقة الشرعية الموضوعية من الشارع للمعاني الشرعية غير واقعة والمستعمل في المعاني الشرعية (بحجاشتهر) وقد ينسب الى القاضي الباقلاني تارة أنها حقائق لغوية في المعاني الشرعية وتارة أنها مستعملة في المعاني اللغوية والزوائد شروط للاعتبار شرعاً ولما كان هذا باطلا بالضرورة للقطع بأنها مستعملة في المعاني الشرعية وهذا الذي ذواليد الطولي في العاوم كيف يتفوه به هذا قال المصنف تبعاً للشارح المختصر (والحق أنه لا ثالث) لهذه المذاهب ولعل القاضي لم ينص عليه والافلا يصح هذا القول (ففي كلام الشارع) ان وردت هذه الالفاظ الشرعية (قبل الاشتهار وعند عدم القرينة) لشيء منها (على أيهما يحمل) فعند القائل بالحقيقة الشرعية يحمل على الشرعي وعند منكره يحمل على اللغوي وهذا فائدة الخلاف (لنا الاستعمال بالقرينة) في الشرعي متحقق وهو أمانة الحقيقة وهذا انما يتم لو ساعد عليه المنكر (و) لنا أيضاً (فهم العجائب) الشرعي (كذلك) أي بالقرينة والفهم بدون القرينة دليل الحقيقة وهذا انما يتم لو ثبت فهمهم قبل الاشتهار من غير قرينة وهذا في غاية الخفاء (و) لنا أيضاً (عدم صحة النفي) أي نفي مسمى الالفاظ الشرعية من المعاني الشرعية (في اصطلاح الخطاب) وهو الشرع فلا يقال للاركان المخصوصة ليست صلاة وعدم صحة النفي علامة الحقيقة وهذا انما يتم لو سلم عدم الصحة قبل الاشتهار وفي خطاب الشارع دون المتسرعة (و) لنا أيضاً (الاستمرار) للشارع (على) المعنى (الثاني) الشرعي (مع ترك الاول) اللغوي (الابديل) كالقرينة وهذا الاستمرار لا يكون الا في الحقيقة (وهذا معنى قول ابن الحاجب لنا القطع بالاستقراء على أن الصلاة مثلاً للركعات) واذا كان غرضه هذا الاستمرار على استعمالها في الركعات (فاندفع ما في التحريم أنه لا يتم لحوازا القطع) فيه (بالشهرة) بين كافة المسلمين وهجر اللغوي (أو) القطع (وضع أهل الشرع) ثم ان الاستدلال بالاستمرار لا يغير كثيراً للاستدلال بالاستعمال من غير قرينة وههنا أيضاً لا تخلو دعوى هذا الاستمرار عن توجه منع (والقول) في الجواب عن هذا الدليل (بانها باقية على اللغة) وهو الدعاء (والزيادات) من القيام والركوع وغيرهما من الاركان (شروط شرعا) لا اعتبار الدعاء (مع أنها لا تعم كالركعة) أي لا تعم مثل الركعة (فإنها لغة التمام وشرعا التاميل المخصوص) لمال مخصوص فهناك تثبت حقيقة شرعية من غير ثبات لهذا العذر والمناقشة فيه بأنها لغة للتطهير أيضاً فهو التطهير للقلب والتاميل المخصوص شرط له أو وسيلة اليه لا تضر كثيراً فانها بعد التمام مناقشة في المثال (رد بأنه) أي هذا القول (يستلزم عدم سقوط الصلاة بلا دعاء) لان المفروض على هذا القول الدعاء بالذات والاركان لاجله (و) الحال أن الدعاء (ليس يفرض كافي الاخرس) بالاتفاق ولنا نقاش أن يقول ان القراءة فرض عندكم فيلزم منه أن لا يتأدى بالقرأة مع أن الآخرس يتأذى منه وان اعتذر أنه أقيم بدله تحريك اللسان للعذر فلن هذا القائل أيضاً يتأذى هذا العذر نعم يتم الاستدلال بهذا النحو من الخنفية فان لهم أن يقولوا يلزم على هذا أن لا تصح صلاة القادر على الدعاء من غير دفء مع أنه تصح ولا يتأذى من الشافعية هذا القول فان الفلحة عندهم فرض وفيها دعاء والحق في الرد أن هذا مكابرة فانه علم من ضروريات الدين أن الصلاة هذه الاركان وأحاديث بيان الصلاة أيضاً محكمات فنه فإن قلت التنية شرط في الصلاة وهي دعاء نفسي

الحاجات اذ افهم انتصاب هذه المعاني اسبابا لهذه الاحكام من أدلة الشرع اما مجرد العموم عند القائلين به أو بالعموم ووجهه من
القرائن عند الجميع . وثلاث القرائن تكرر وتأكيدات وأمارات عرف حجة الشريعة قصد الشارع الى نصبها اسبابا اذا لم يمنع
مانع فالولدالة الدليل على كونها اسبابا لم يجز استصحابها فاذا ان الاستصحاب عبارة عن التمسك بدليل عقلي أو شرعي وليس
واجبا الى عدم العلم بالدليل بل الى دليل مع العلم بانتفاء المغير براء ومع ظن انتفاء المغير عند بذل الجهد في البحث والطلب
الرابع استصحاب الاجماع في محل الخلاف وهو غير صحيح ولترسم فيه وفي افتقار النافي الى دليل مستثنين (مسئلة)

أجاب بقوله (والغية لا تستلزم الدعاء القلبي حتى يكون كلاما نفسيا) وأيضا النسبة خارجة عن الصلاة متقدمة عليها فلا يكفي
كونهم ادعاء الأبن بوجود ادعاء نفسه ما على الأخرس بعد النية وفيه ما فيه (ومنع كون صلاته صلاة شرعا) بل عبادة أخرى أقيمت
مقام الصلاة كالغدية أقيمت مقام الصوم للعذر (كثقل) في حواشي ميرزا جان (يستلزم أن لا يكون) الأخرس (مكافا
بالصلاة) وهو باطل فان قلت لهم أن يسلموا ذلك قلت لعله مخالف للاجماع المنكرون للحقيقة الشرعية (قالوا ونقلها)
الشارع (لهمها العبادة) رضوان الله عليهم أجمعين (فان الفهم شرط التكليف) وهم مكلفون ففهم فاهمون وإذا كانوا
فهموا (فنقل النيات التواتر ولم يوجد) الأحاد فضلا عن التواتر (قلنا التفهيم مشترك) بين كونها حقائق شرعية وبين كونها
مجازات فاهو جوا بكم فهم وجوابنا (على أنه حصل) الفهم (بالبیان النبوي وقد نقل متواتر المعنى) وان لم يكن متواتر اللفظ
(مع أنه قد يحصل) البیان (من غير تصريح كالأطفال) فلم يجز أن يكون الفهم ههنا بهذا الوجه هذا والذي يظهر من
تتبع كلام المحققين أن نقل الدليل بحر فاعلموا كان عليه وحاصله أنه لو كان النقل الشرعي متحققا لفهم العبادة أولا أنها
وضعت لهذه المعاني فان الفهم شرط التكليف وفهم المعاني الوضعية لا يكون إلا بعد العلم بالوضع وأيضا فهم ما هو بوجوه
الدلالات ولو كانوا علماء أو أمهات دولات بوضع الشارع لنقل النيات متواترا كافي أوضاع اللغات لتوفر الدواعي الى نقله ولم ينقل
أحاد فضلا عن التواتر فحينئذ لا يرد الأول فانه غير مشترك الا لزام اذ على المجازية يلزم فهم المعنى بواسطة القرينة وهم قد فهموا
ونقل النيات بخلاف النقل فانه يلزم عليه معرفة الوضع لفهم المعنى وكذا الثاني فانه لم بين النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه
أجمعين وسلم أن هذه الألفاظ موضوعة لهذه المعاني ولم ينقل هذا أحاد فضلا عن التواتر وأما الثالث فله نحو ورودنا يجوز أن
يكونوا علموا بالتجربة ثم من بعدهم كذلك والتصريح ليس ضروريا لكن الامر غير خاف على ذي كياسة فانه ما علم بهذا النحو
أيضا كما هذان الاله مطيع الاسرار الالهية وعما ينيه عليه أنه لو كان كذلك لصرح به أحد ولو في وقت كما صرحوا ببعض أوضاع
اللغة ثم ان دعوى النقل دعوى على الله تعالى فلا بد لاثباتها من قاطع وليس ههنا مارة ظنية فضلا عن القاطع فلا يليق بحال
مسلم أن يجترى على الله تعالى يعلم (وأما قولهم في نفي النقل الشرعي لو كان حقيقة شرعية لسكانت غير عينة لعدم وضع العرب
و (لكان القرآن غير عربي) لاشتماله عليها وقد قال الله تعالى أنا أنزلناه قرآنا عربيا (فقد مر الجواب عنه) في مسألة العرب
(تمة) المعتزلة سمو أقساما من الحقيقة الشرعية (حقيقة دينية وهو ما دل على أصول الدين كالايمان والمؤمن دون
الصلاة والمصلي ولا مشاحة) في الاصطلاح قال في الحاشية لا مشاحة معهم في مجرد التسمية لكن ادعوا أنهم موضوعات
مبتدأة بلامناسبة مع صحة التجوز والنقل واستدلوا عليه بان الايمان يعتبر فيه الاعمال ومحله الكلام (مسئلة) المجاز
بعض شرعا في الألفاظ الشرعية (لعدم وجوب النقل) في التجوز خصوص الألفاظ بل يكفي معرفة أنواع العلاقات وههنا
هذه الأنواع متعققة فيصح التجوز فيها أيضا فان قلت كيف يصح التجوز فيها عند اتباع الامام فخر الاسلام مع أنه لا بد له من
معنى وضعي وههنا ليست المعاني الشرعية وضعية لها قلت هب أنها ليست وضعية لها بوضع الشارع وأما بوضع الشارع فهي
وضعية ثم انه بعد الشهرة بلغت في استعمال المسلمين من أهل اللسان الى أنها تفهم من غير قرينة فصارت مثل الدابة حقيقة
فيها فصح التجوز (قالوا الكفاية بشرط البراءة) أي براءة الاصيل عن الدين (حوالة) وهذا الشرط قرينة عليه (والحوالة)
بشرط عدم البراءة كفاية) بهر براءة هذا الشرط (لاشتركا هما) أي الكفاية والحوالة (في افادة ولاية المطالبة) من الكفيل
والاحتال عليه فتصح الاستعارة من الطرفين كافي الغرة والصحيح (والشراء) يتجوز (في الملك والعكس) لعدم اللفة السببية
والسببية وانما حاز من الطرفين (لتكرار الافتقار) من الطرفين فان الملك حكم الشراء (قالوا الاحكام على ما كية)

لا حجة في استحباب الاجماع في محل الخلاف خلافا لبعض الفقهاء ومثاله التيمم اذا رأى الماء في خلال الصلاة مضي في الصلاة لان الاجماع منقطع على صحة صلاته ودوامها فطريان وجود الماء كطريان هبوب الريح وطلوع الفجر وسائر الحوادث فنحن نستحب دوام الصلاة الى أن يدل دليل على كون رؤية الماء قاطعا للصلاة وهذا فاسد لان هذا المستحب لا يخلو اما أن يقر بأنه لم يقم دليلا في المسئلة لكن قال أنا نافي ولا دليل على النافي واما أن يظن أنه أقام دليلا فان أقرب بأنه لم يدل فسنين وجوب الدليل على النافي وان ظن أنه أقام دليلا فقد أخطأ فانا نقول انما يستدام الحكم الذي دل الدليل على دوامه

أى غائبة فانها فائدة وضع الاسباب فله نوع عليه الشراء وله افتقار والشراء سبب للملك (والاسباب العلل الآلية) فانها آلة لتحصيل الاحكام. واذا صح التجوز فهم من الطرفين (فلو عني بالشراء الملك في قوله ان اشتريته فهو حر فاشترى نصفه وباعه ثم اشترى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف الا قضاء) لانه نوى خلاف الظاهر وفيه ترفه فلا يقبله غير العليم الخبير (وفي عكسه) أى اذا قال ان ملكته فهو حر وعنى الشراء فاشترى النصف ثم باع واشترى النصف الباقي (يعتق قضاء) لانه ليس فيه ترفه (وديانة) لان العليم يحازي على حسب النية (والوجه) في هذه المسئلة (أن الملك يستدعي الاجتماع عرفا) حتى لو ملك شقصان الدار فزال عن الملك فاشقصا شقصا حتى الكل لا يقال له انه ملك الدار (دون الشراء) فانه لا يستدعي الاجتماع في الاول لولم يعن شيئا أو عني معناه حنث لانه وجد شرطه الظاهري أو المنوي أيضا واذا نوى الملك لم يحث لانه ما وجد الشرط وهو التملك بجملة واذا عني الشراء حنث لوجود شراء الكل ولو غير مجتمع (وبصريح) تجوز (السبب للمسبب) فيما لا تكرر الافتقار (فيصير العتق للطلاق) فان العتق ازالة ملك الرقبة وهى سبب لازالة ملك المتعة ككافي الامة (و) يصح (البيع والهبة للنكاح) فانها لاثبات ملك الرقبة وهو سبب لاثبات ملك المتعة (خلافا للشافعي) رحمه الله تعالى (فهما) أى في الهبة والبيع لا لاجل الفساد في التجوز من السبب الى المسبب بل لان هذا الاعتقاد عنده من خصائص الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وأزواجه وأهل بيته وبارك وسلم بالنص خالصة لك ونحن نقول ان الخلو من راجع الى النفي المهر كما يكون في الهبة الحقيقية فالعني والله أعلم اقا أحلنا امرأة مؤمنة وهبت نفسها للنبي أى من غير بدل وأراد النبي أن يتكهنها حال كون الواهبة خالصة لك أيها النبي فانها لتغيرك لا تحل من غير بدل أو راجعة الى مطلق أزواجه المطهرات أى أحلنا أزواجه حال كونهم خالصة لك من دون المؤمنين فانهم أمهاتهم لا تحل لهم وأما تخصيص المحازلشأن النبي كما يقوله الشافعي رضى الله عنه فملاوجه له فتدبر ثم ان كون هذه الامثلة مما نحن فيه غير ظاهر لان الهبة والبيع عقدان مخصوصان بسيان ملك الرقبة والنكاح عقد مخصوص سبب ملك المتعة وليس أحدهما سببا للآخر بل هما سببان في واحد فان النكاح سبب لملك المتعة والبيع والهبة أيضا سببان الا أن النكاح بالذات وهما بالعرض وكذلك الاعتاق تصرف من المعتق في المملوك بوجوب العتق والتطليق تصرف من الزوج في الزوجة بوجوب زوال ملك المتعة فليس أحدهما سببا للآخر فهذه الامثلة خارجة عما نحن فيه من اطلاق السبب على المسبب فلا يخلص الآن نعم السببية بأن يكون سببها أو سببها موضع ذلك الشيء فالبيع والهبة سببان لما وضع النكاح له وكذا العتاق سبب لما وضع الطلاق له وهو زوال ملك المتعة وهذا ويمكن أن تجعل هذه الامثلة استعارات فاستعمل البيع والهبة في النكاح لمشابهة النكاح اياهما في افادة ملك المتعة ولا يجوز العكس أى استعمال النكاح فيهما لعدم افادة النكاح ملك الرقبة المفاد بهما هذا والطلاق أيضا مشابه للعتق في ازالة ملك المتعة وأما العكس فسيجي عاله مشروحا ان شاء الله تعالى (ولا يجوز بالمسبب) المحض الغير العلة (عن السبب عند الحنفية خلافا له فصح عنده الطلاق للعتق دونهم) أى دون الحنفية فانهم لا يجوزون ذلك (لهم أن التجوز) لصحة التجوز (الاعتبار نوعا) أى علاقة اعتبر نوعها من الواضع (ولم يثبت) نوع التجوز (بالفرع عن الاصل بل) ثبت التجوز (بالاصل عن الفرع) فلا يصح بالمسبب الذي هو الفرع عن الاصل (اذ لم يحجز والمطر للسماء بل) حوزوا (العكس) أى السماء للمطر (الآن يختص) المسبب (بالسبب) أى يكون له خصوصية عرفية موجبة للانتقال لاعتني أنه يوجد فيه ولا يوجد في غيره حتى يرد عليه النقص بقوله تعالى انى أراى أعصر خيرا الا انخر مسبب غير مختص بالجنب على أن كونه من هذا القبيل ممنوع بل هو مجاز باعتبار ما يؤل (حينئذ) يصير المسبب (كالمعلول بجوز) فيه

فالدليل على دوام الصلاة ههنا لفظ الشارع أو إجماع فان كان انقطاعه فلا بد من بيان ذلك اللفظ فلعلة يدل على دوامها عند
العدم لا عند الوجود فان دل بعمومه على دوامها عند العدم والوجود جميعا كان ذلك تسكبا بعموم عند القائلين به فيجب اظهار
دليل التخصيص وان كان ذلك باجماع فالاجماع منعقد على دوام الصلاة عند العدم أما حال الوجود فهو مختلف فيه ولا
اجماع مع الخلاف ولو كان الاجماع شاملا حال الوجود لكان المخالف خارقا للاجماع كما أن المخالف في انقطاع الصلاة عند
هبوب الرياح وطلوع الفجر خارق للاجماع لان الاجماع لم ينعقد مشروطا بعدم الهبوب وانه قد مشروطا بعدم الماء فاذا وجد

التجوز (من الطرفين) من المسبب السبب وبالعكس (كالنبت للغيث وبالعكس) ولعل الشافعية لا يقنعون بهذا بل لا يسلون
عدم ثبوت هذا النوع ويتهمون الاستفراء وخصوص عدم اجازة المطر للسماء وتحوير العكس لا يصلح حجة لجواز أن يكون
هناك مانع آخر والمثال الجزئي لا يكفي لتصحيح القاعدة الكلية هذا ولنتكلم في فرعية مسئلة الاعتناق فاعلم أن تقريرهم عدم
حصة تجوير الطلاق للعناق باعتبار علاقة المسببة لا يوجب عدم الصحة لعلاقة أخرى فانه يجوز أن يكون استمارة لاشتراكهما
في كونهما ازائنين للملك وتصرفين لازمين غير مؤثر فيهما الهزل والجواب عنه من وجهين الاول ما أفاده الامام فخر الاسلام أنه
لا يكفي الاشتراك في مطلق الاوصاف كيف والاصح السماء الارض والاسد لكسب لاجل الاشتراك في الشبهة والحيوانية
بل لا بد من الاشتراك في المعنى المشروع كيف شرع وليس ههنا فان الاعتناق شرع لاثبات القوة المخصوصة والطلاق لازالة
العقد ولا اتصال بينهما فالتصحيح الاستعارة وما عن الامام أن الاعتناق ازالة الملك حتى يتجزأ بتجزئ الملك فالمراسمة أن
التصرف الصادر منه هذا لأن الاعتناق هذا كيف والالفاظ الشرعية اعتبرت فيها الأوضاع القوية ويرد عليه أن الانسلاخ لا بد
لاستعارة من الاشتراك في وصف شرع لاجله بل لا بد لها من الاشتراك في وصف ما وههنا الطلاق والعناق قد اشتركا في
أوصاف كاللزم وعدم تأثير الهزل واغادة حزمة الفرج وغير ذلك وهذا موجود في الطلاق والعناق فينبغي أن تصح الاستعارة
بينهما وتلوح آثار رضا مطلع الاسرار الالهية بهذا وجوابه أن مراد هذا الخبر أن لا بد ههنا من الاشتراك في المعنى المشروع
كيف شرع لا في أي وصف كان مطلقا وذلك لان الاستعارة مبناه على المشاركة في أخص الاوصاف المشتهرة بحيث يصح
الانتقال وهذا الوصف ههنا أي في الشرعيات ما شرع لاجله فان التصرفات الشرعية اشتهرت بأحكامها فغير الاشتراك
فيها وههنا ليس الاشتراك في المعنى المشروع لأجله اذ الاعتناق تحدثت بقوة شرعية وبالطلاق يرتفع قيد النكاح فابن هذا من
ذلك هذا ما عندى ولعل الله يتحدث بعد ذلك أمرا واعترض في التلويح بأن الانسلاخ أن الاعتناق اثبات القوة بل هو ازالة الملك
ومن ادعى فعلية البيان ولا يكفي كون المعنى المنقول عنه مراعى في المنقول بل نقول لا نقل ههنا فان الاعتناق في اللغة لازالة
الملك لا غير وأما اثبات القوة فلا يفهمه الا الأفراد من الفقهاء ومعنى الاعتناق يفهمه كل أحد ههنا قال مطلع الاسرار
الالهية ناقلنا عن جدى المولى الشهيد قطب الملة والدين انه لا نقل بل في اللغة الاعتناق لاثبات القوة فان كل أحد يعلم ويحكم
بأن الرقيق ضعيف والعقيق قوى والفقهاء انما يعرفون كنه هذه القوة لا غير فقد ظهروا قد ادعوا ان اثبات القوة لا يعرفه الا
أحد من الفقهاء والدليل على كونه موضوعا بازاء هذا المعنى أن العقيق في اللغة القوى والعق القوة فاذا جعل أفعالا
يكون اثبات القوة فان معنى المجرى محفوظ في أبواب المزيد ومن ادعى النقل في ازالة الملك فعليه البيان اذ الظاهر عدمه لانه
خلاف الأصل وكذا لا يخلص عن البيان لمن ادعى أنه في اللغة لهذا المعنى فان الظاهر أيضا عدمه والازم الاشتراك هذا ثم بقي
كلام أورده صدر الشريعة وهو أن يجعل الطلاق مستعارا لازالة الملك لا لاعتناق فينبغي أن يقع العناق وأجيب بأن الاعتناق
تصرف شرعى لا بد له من لفظ يدل عليه حقيقة أو مجازا وازالة الملك يدل عليه مجازا لاطلاقا لاسباب على المسبب وأما الطلاق
المستعار لازالة الملك فلا يدل على الاعتناق أصلا وأورد أنه يجوز أن يقع العناق بالذلة الالتزامية وأجيب بأن ازالة الملك ليس
ملزوما للعناق فانه يكون بالتبع ولذا لا يعتق بقوله لملك على عليل بل لا بد من صبغة الاعتناق وليس ههنا الا اذا قصد بازالة الملك
العناق فيلزم التجوز في التجوز وتعب عليه المطلاع على الاسرار الالهية بأن ازالة الملك لا إلى مالا ملزوم العناق وأما قوله
لاملك في اخبار عن عدم ملكه فان وجد مالك آخر فله والا كان حرا لاصل بخلاف ما نحن فيه وأيضا بارادة الاعتناق من ازالة
لا يلزم التجوز في المجاز بل يجوز أن يكون على طريق الكناية البيانية هذا * الوجه الثاني أن استمارة القوى للضعيف محكية

فلا إجماع فيجب أن يقاس حال الوجود على حال العدم المجمع عليه بعلامة جامعة فأما أن يستحب الإجماع عند انتفاء الإجماع فهو محال وهذا كما أن العقل يدل على البراءة الأصلية بشرط أن لا يدل دليل السمع فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع وهما انعقد الإجماع بشرط العدم واثني الإجماع عند الوجود أيضا فهذه الدقيقة وهي أن كل دليل يصادف نفسه اختلاف فلا يمكن استصحابه مع الخلاف والإجماع يصادف نفسه الخلاف إذ لا إجماع مع الخلاف بخلاف العموم والنص ودليل العقل فإن الخلاف لا يصادف فإن المخالف مقر بأن العموم تناول بصيغته محل الخلاف إذ قوله صلى الله عليه وسلم لا يصيام لمن لم يبيت الصيام من

دون المعكس فلا يقال لا يسد زيد بل بالعكس وهما الاعتناق أقوى في إزالة المالك من الطلاق فلا يصح استعارة الطلاق للعتاق وأورد صاحب التلويح بأن الاعتناق فاصر في إزالة المالك لأنه بقي أثر من الولاء وأيضاً ليس ضرورياً في التشبيه كونه أقوى وجوابه أن الاعتناق يجعل الرقبة قوية بعدما كانت ضعيفة بالملك فله تأثير قوي في الإزالة من الطلاق فإنه لا يزال ضعف المالك أصلاً بل يرفع قيد ملك النكاح وهو ملك ضعيف فازالته إزالة ضعيفة والولاء ليس أثر المالك بل الحصة كحكمة النسب وبين ضروريات العربية أن الاستعارة للبالغية وهو في استعمال الأشد في الأضعف دون العكس هذا والله أعلم بأحكامه (مسئلة) قال الإمام الزاوي (المجاز انما يكون في اسم الجنس) فقط (وأما الفعل المشتق فيوجد فيه ما بالبتعية) أي بتبعية المشتق منه (وأما الحرف والعلم فلا يوجد فيهما) أصلاً بالذات ولا بالتبع (وقيل بوجوده في الحرف أيضاً بالتبعية) أي بتبعية المتعلق الذي يعبر عنه المعنى الحرفي كما يقال الباء اللصاق فالمجاز يقع أولاً بالذات في اللصاق وبتبعية في الباء (وهو الحق) فإن الاستقرار شهد بأن في الحرف مجازاً كما سيظهر إن شاء الله تعالى (وقال) الإمام حجة الاسلام (في المستصفي) قد يدخل المجاز في الاعلام أيضاً إذا وجد علاقة معصية لا انتقال (وهو الحق تقول هذا سيئ به) استعير المتعبر في النحو (ولكل فرعون موسي) أي لكل مبطل بحق هذا (مسئلة) كل منهما أي الحقيقة والمجاز (باعتبار تبادل المراد وعدمه ينقسم إلى صريح وهو ما ظهر المراد منه (وحكمه ثبوت الحكم) الذي جعل الصريح سبيله (بمعنى الكلام) من غير توقف على النية (كصنيع العقود) التي لا تعتبر فيها الرضا (والفسوخ) كانت طالق وأنت حر والصير فيه وإن كان كناية على ما قالوا لكن الطلاق صريح في معناه المراد والحق أن الصير الموقوف بالقرينة صريح أيضاً (ومنه المشترك المشتهر في أحدهما والمجاز المتعارف) الذي هجرت حقيقة والمجاز المقرون مع القرينة كهذا (و) ينقسم (إلى كناية) وهي ما استمر المراد منه (ولا يشتر الحكم) فيها (الابنية أو قرينة) دالة على تعيين المراد (ومنه أقسام الخفاء) من الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه (والمجاز الغير المشتهر) الخفي القرينة (وهما فوائد الأولى قالوا الوجري على لسانه غلطاً أنت طالق) عند ارادة التسييح أو غيره (يقع) الطلاق ويفهم من بعض الفتاوى أنه يقع ديانة وقضاء (ولو أراد الطلاق من وفاق) وهو المعنى الأصلي (فهو زوجته ديانة) ولا يقع الطلاق الاقضاء لأنه كما بالظاهر لا بالسرائر قال الشيخ إن الهسم (والحق في الكل) أي الخطأ وإرادة الطلاق عن الوثائق (الوقوع قضاء فقط) لأدبائه (الآثرى) أنه لا يثبت حكم البيع والشراء مع الهزل لعدم الرضا بالحكم دون السبب فإن الهائل يتلفظ الكلام بالقصد والرضا ولا يقصد وقوع الحكم (فبالسبب أولى) أي بعدم ثبوت الحكم بعدم الرضا بالسبب أولى كما في الغلط هذا وفيه شائبة من الخفاء فإنه لا يصح قياس الطلاق ونحوه على بيع الهائل بهذا النحو فإنه مع فارق لأن المراضاة في البيع شرط وتختلف حكمه عن السبب وبطل الانفساخ بخلاف الطلاق فحينئذ لقاتل أن يقول فقدان الرضا لعدم ثبوت الحكم في البيع لا في الطلاق ونحوه (و) ألا ترى أنه (لا كفارة في عین جرى على لسانه من غير قصد اليه كلاً والله وبلى والله) فكذلك الطلاق ونحوه لقوله تعالى لا يؤخذكم الله باللغو في أيمانكم قالت أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها زلت في قول الرجل لا والله وبلى والله ورواه البخاري ولعل القائل بوقوع طلاق الغالط يلزم وجوب الكفارة في الميمن من غير قصد ولا بعد فيه أيضاً فإنه لا يخلو عن قلة تثبت في تعظيم اسم الله عز وجل وشبايحنا يؤثرون اللغو بالميمن على الماشي بظن الصدق وهو أيضاً منقول عن بعض الصحابة قال الإمام مالك هذا الذي وجدت عليه السلف هذا (وكيف) يقع طلاق الخاطئي (ولا فرق بينه وبين النائم عند العلم بالخير) في عدم القصد وإذا لم يقع طلاق النائم فلا يقع طلاق الخاطئي وهذا القياس جيد (نعم لا يصدق غير العلم بالخير) بل يقول كذبت في الاخبار عن الخطأ (وهو القاضي عملاً بالظاهر)

الدليل شامل بصيغته صوم رمضان مع خلاف الخصم فيه فيقول أسلم شمول الصيغة لكنني أخصه بدليل فعليته الدليل وهما
الخلاف لا يسلم شمول الإجماع محل الخلاف أذ يستحيل الإجماع مع الخلاف ولا يستحيل شمول الصيغة مع الدليل فهذه الدقيقة
لا بد من التنبيه لها . فان قيل الإجماع يحترم الخلاف فكيف يرتفع بالخلاف قلنا هذا الخلاف غير محرم بالإجماع وإنما يمكن
المخالف خارج الإجماع لان الإجماع إنما انعقد على حالة العدم لا على حالة الوجود في الحق الوجود بالعدم فعليته الدليل . فان قيل

لوجود العقل والإدراك فيقع قضاء (ولا يرد الحديث ثلاث جدهن جذوهن لهن جد النكاح والطلاق والرجعة) رواه الترمذي
فإنه يدل على أن لا اعتبار للقصد في هذه العقود أصلاً . وعدم الورود (لان الهازل راض بالسبب) . وإيقاعه (لأن الحكم) فالدليل
يدل عليه الحديث أن لا اعتبار للقصد في الحكم (والفاظ غير راض بشئ منهما) . فلا يكون في حكمه هذا * الفائدة (الثانية)
قيل هذه اللفاظ أي الصيغ الشرعية من العقود والفسوخ (أسباب خارجية للإحكام) (على مثال سببية القتل للوثة في التلويح
وإنما يقصد وقوع) الحكم (المقصود بالإنشاء منها بطريق قصد أثر مخصوص خارجي عن سبب خارجي) لا بطريق أن يقصد ما فيها
المؤثرة في الأحكام (فهذه اللفاظ ليس لها معنى) يعتبر عند الإيقاع (بل أنفسها معان خارجية يمكن أن يقصد الدلالة
باللفاظ الأخرى عليها) قال في الحاشية قد نقل هذا القول بعض تلامذة المحقق الشهيد قطب الدين السهلي قدس سره وإن لا يلزمه
ببعد عن مثله . والله أعلم بالصواب اهـ (أقول ذلك شئ يجب فانه حينئذ كيف يصح التجوز عنها) فانه لما يمكن للمعنى في
أي شئ يتجوز إلى شئ (وكيف تصح) هذه اللفاظ (بالحقيقة) لانها من اللفاظ الدالة (وكيف يلزم الجمع بينهما) أي بين
الحقيقة والمجاز مع أنهم يأنزونه في مواضع ويستخلصون عنه (وكيف يقبل التعليق) فانه من خصائص المعاني (وكيف
يصدق ديانته) إذا أريد خلاف الظاهر فانه لما يمكن للمعنى صارت الأريادة باطلة ولا تظاهر حتى يرد خلافه (الذي غير ذلك من
المعاني يدل الحق أن الاعتبار للعنى أو لوالذات) في سببية الحكم (وهو الكلام النفسي ثم لطفه أدرك الحكم على دليله)
وهو اللفظ (وجوداً وعدماً) فان الأمر الخفي لا يبين عليه الحكم لتقدير (كرخصة السفر والمناطة) للرخسة (حقيقة
هو المشقة) لكن لما كانت غير مضبوطة والمعتبر منها قدر حتى أدرك الحكم على دليله هذا قال مطلع الاسرار لا الهية لتوجيه
المقام من اللفاظ ما لا يكون سبباً للحكم بل هو ثابت في نفسه ومتصف كالأخبار فانه لا يلزم الأحكام بل يدل على الصلح
وهو محقق في نفسه بسببه ومنها ما هو سبب لحكم خارجي ولا تالك اللفاظ لم يكن هناك للمولى المحقق لا ينكر اعتبار
المعاني رأساً بل يقصد قدس سره أن هذه اللفاظ من القبيلة الثانية وانها بعد اقامتها مقام المعاني ومن حيث دلالتها
عليها أسباب خارجية لأحكام خارجية مثل سببية القتل للوثة لان شأنها شأن الأخبار وليس لها معان . فتصنف في الخارج كما
في الأخبارات بل هي أنفسها معان يمكن أن يخبر عنها ويدل عليها وإنما يقصد بهذه اللفاظ وقوع آثار خارجية لا فائدة معان
ذهنية ولم يقصد هذا المحقق قدس سره أن هذه اللفاظ أنفسها من حيث هي أصوات أسباب كيف وحينئذ يلزم وقوع طلاق
المعتود عنده ولم يقبل هو به وهذا كلام متعين غاية المثانة لكن بقي فيه إلى الآن نوع من الخفاء فان صيغ العقود والفسوخ
كما سيجي أخبارات فهي إنما تدل على طلاق واقع بسببه الذي هو تابع من الزوج ثابت اقتضاء مثلاً لخال هذه الصيغ وحال
الاقارير سواء في عدم كون شئ منها أساساً أم يصح هذا على قول من يقول بكونها أنشآت إلا أن يقال لعل أن الأمر
كذلك إن شدد لكن لما كان سبب وقوع الأحكام المخبر عنها بهذه العقود مدلولاً لهذه الصيغ اقتضاء ولا يمكن حصول العلم
بتحقق الإبهة الصيغ فأثبت هذه الصيغ مقامها فالأثر الحاصل به حاصل بها فقيل قد قصد منها آثاراً خارجية وهذا بخلاف
الاقارير فانه إنما تدل على الخبر عنه الثابت بسبب يمكن العلم به من غير وساطة هذه اللفاظ هذا غاية الكلام في هذا المقام
ولا يبعد أن يقال إن الذي وقع في عبارة المولى المحقق أن سببية الاعتقاد لا تثبت القومق مثل سببية سبب خارجي للأثر الخارجي
فيمكن أن يراد به أن ألفاظ العقود والفسوخ التي لا تؤثر فيها الهزل والأكراه ولا يشترط فيها الرضا بسببها كسببية أسباب
خارجية لا تأثرها الخارجية وذلك لان وقوع طلاق الهازل والخاطي عرف أنه غير متوقف على الرضا والقصد إلى المعنى
كافي البيع وأنه أقيمت هذه اللفاظ الظاهرة في المدلول على مدلولاتها فتأثر آثارها الخارجية لأجل هذه الإقامة ولا يلتفت إلى
المعاني الأخرى إذ لم تعتبر السببية من أنفسها كما إذا أريد بها معان أخرى غير ظاهرة كرفع القيد وهذه اللفاظ ليس لها معنى

فالدليل الدال على صحة الشروع دال على دوامه الى أن يقوم دليل على انقطاعه قلنا فلننظر في ذلك الدليل أهو عموم أو نص
يتناول حالة الوجود أم لا فإن كان هو الاجماع فالاجماع مشروط بالعدم فلا يكون دليلا عند الوجود فان قيل هم تنكرون على
من يقول الاصل أن كل ما ثبت دام الى وجود قاطع فلا يحتاج الدوام الى دليل في نفسه بل الشبوت هو الذي يحتاج الى الدليل كما
أنه اذا ثبت موت زيد وثبت بناء دار أو بلد كان دوامه بنفسه لا بسبب قلنا هذا وهم باطل لأن كل ما ثبت جاز أن يدوم وأن

موجود اعتبر بسببه وأنيط الحكم به بل هي معان يمكن التعبير عنها هذا وبعد لا يخاف عن قلق والله أعلم بمراد عبده الكرام
الفائدة (الثالثة) كتابات الطلاق نحو أنت بائن وغيره أو أنت عندنا لا عليك الزوج الرجوع اليها الا بشكاح جديد الآن راد الابانة
العليلة بايقاع ثلاث فحينئذ لا عليك الشكاح الجديد (الا اعتدى بالنص) فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم طلق أم المؤمنين
سودة بهذا اللفظ ثم بعد الاستشفاع راجعها وفي حكم هذا اللفظ استبرئ رجل وأنت واحدة قال مطلع الاسرار الالهية
ان الاحاديث الصحاح المروية في كتب الحديث تدل على أنه لم يطلقها وإنما أراد التطلق حتى استشفعت ووهبت فوبتها لام
المؤمنين عائشة ونذمت لاجل أن تحشر في زمرة الأزواج فأمسكت عن طلاقها وفصل الاحاديث ومن شاء فليرجع اليه الآن
يراد بالطلاق الابانة بايقاع الثلاث في الاحاديث المروية في كتب الحديث وهو بعيد هذا ثم لا يحتاج في اثبات كونها رجعت
الى تعقب كثير فان اعتدى وأمثالها لا تدل على اليئونة أصلا فلا تكون مثبتة أيها (و) كتابات الطلاق (رواجع) يصح للزوج
الرجوع اليها من غير تجديد نكاح (عند الشافعي لأن المراد) من هذه الالفاظ اذا تعين صار كالصريح في افادة الطلاق وفي
الصريح تقع رجعة فكذلكها (لأن اليئونة باقية على معناها) لأنها صارت بمعنى الطلاق (والاستتار) في المراد
(باغتبار التلق) أي تعلق اليئونة بأي شيء (فلا يعلم أبان من الخبر أو من الشكاح) فصارت كناية من هذا الوجه (فإذا
تعين بالنسبة) في المنع أن الشكاح (على بحقيقة اللفظ) وهو اليئونة عن الشكاح (فيقع البائن) ولا نسلم أنها بعد
تعين المراد صار كصريح الطلاق ومفيدا للمعناه هذا ولطالع الاسرار الالهية قدس سره ههنا تحقيق هو أن الطلاق كما قد مر عبارة
عن رفع قيد الشكاح وهو اليئونة ثم التصرفات انما تقع على حسب ما اعتبره الشارع ألا ترى أنه لا يقع ألف طلاق وكذا
طلاق بائن لا تحل الا بعد التحليلين من الزوجين وقد عقب الشارع الرجعة بقوله تعالى الطلاق من ران فامساك بمعروف
أو تسريح بإحسان وهو مجرد رفع قيد الشكاح بأي لفظ كان فثبت الرجعة بعد الطلاق بأي لفظ كان ما لم يكن فيه مال لعدم
تعقبه بالرجعة وما كان دون الثلاث وحينئذ لا يخفى ما في الاستدلال فان غاية ما يلزم أن مدلول الكتابات اليئونة وهذا
مسلم ولا يلزم منه الوقوع بذلك أي على وجه اليئونة وعدم صحة المراجعة الابداعا اعتبار الشارع هذا النوع من التصرف ولم
يعتبر كما هذنا اليه الكريمة وكان قدس سره بالغ فيه وقد سمعت مكررا من لسانه الشريف أن الطلاق البائن الخفيف ليس
بشيء عندى سوى ما أبدله المال هذا وهذا العبد مع الاعتراف بالقصور في أمثال هذه المعارف يبرز ما تعلق بالباطل أن حاصل
الكريمة أن الطلاق المشروع تطليقة بعد تطليقة وحكمه الامساك بالمعروف بالرجعة أو التسريح بإحسان بتركه أو بالطلقة
الثالثة على الاختلاف وعدم حل الأخذ الا عند النشور ولو لم يقصد الطلاق بالمشروع لانحصار الطلقات في التكرير ولم يقع
الانثان أو الثلاث دفعة والمراد بالتكرير أن يكون في طهرين كما بين في الحديث وحينئذ نقول لا يلزم تعقب الرجعة الا في الطلاق
المسنون فإنه طلاق واحد رجعي بالاتفاق وإنما الكلام في أنه هل يقع طلاق بائن عند الايقاع وان كان غير مشروع فلم يلزم ثم
أنه لا بد من التخصيص أيضا بما لم يكن على مال فيصير حجة ظنية فيصح الزيادة عليه والتخصيص نعم بقي مطالبة الدليل على اعتبار
الشارع هذا النوع من التصرفات فأقول وبالله التوفيق ان الله تعالى أباح الخلع وجعله سببا لوقوع الفرقة في الحال وعدم صحة
الرجعة وهو طلاق كما بين في أصول الامام غفر الله تعالى وسجى فقد علم أن في ملك الزوج طلاقا موجبا للفرقة
في الحال يصح أخذه المال عليه وإذا كان في يده ذلك بالعوض فكذلك يكون في يده من غير عوض بل أولى لأن رذ المعطى نوع
دناءة هذا ما عندى والله تعالى أعلم بأحكامه الفائدة (الرابعة) قالوا كتابات الطلاق مجاز لاجل دفع ما أورده الشافعي رحمه الله
أنها لما كانت كناية عن الطلاق فيكون حكمها حكمه فيقع رجعتان (فقيل) في تحقيقة انها ليست كناية حقيقة (لأنها
عوامل بحقائقها) فلا تكون كناية (وفيه أنه لا تنافي) بين كونها عوامل بحقائقها وبين كونها كتابات فانها تكون

لا يدوم فلا بد واما من سبب ودليل سوى دليل الثبوت ولولا دليل العادة على أن من مات لا يحيا والدار اذا بنيت لا تهدم مالم تهدم أو يطول الزمان لما عرفنا دوامه بعينه ثبوته كما اذا أخبر عن قبور الأمير وأكله ودخوله الدار ولم تبدل العادة على دوام هذه الاحوال فاننا لانقض بدوام هذه الاحوال أصلا فكذلك خبر الشرع عن دوام الصلاة مع عدم الماء ليس خبرا عن دوامها مع الوجود فيقتدر دوامها الى دليل آخر * فان قيل ليس هو مورا بالشرع فقط بل بالشرع مع الاتمام فلناتمم هو مورا بالشرع مع

حقيقة ومجازا (وقبل) ليست ككنايات (لانها ليست مستقرة المعاني) فان معانيها الوضعية وهي البينونة معلومة (والتردد) انما هو (في) أمر (خارج) من معانيها وهو متعلق البينونة فلا يدري أي بائنة من الخير والنكاح أو شيء آخر فلا يوجب هذا الاستتار كونها ككنايات (وفيه أن الكناية باعتبار استتار المراد المستعمل فيه) وهو حاصل ههنا وان كان من جهة التردد في المتعلق (وان كان المعنى الوضعي معلوما كالشتركة والخاص) المستعمل (في فرد معين) فغرفة المعاني الوضعية لا يخرجها عن كونها ككنايات ثم انه يرد على هذين القولين أنه اذا لم تكن ككنايات ينبغي أن تكون صراحة حقيقة فلا يشترط فيها البينة ويلزم الحكم بعين الكلام ولم يقل به أحد وأيضا انكار الكناية لا ينفع في الجواب عن إيراد الشافعي رحمه الله أنه يقول ان هذه الالفاظ بمنزلة صريح الطلاق لانها صريحة فيه أو كناية فيه وعلى التقديرين يكون مناهيا للطلاق فتقع رجعيات فهل ينفع انكار الكناية في شيء (وقيل) في التحرير (التجوز في الاضافة) أي اضافة الكناية الى الطلاق والعصم حقيقة أنها ككنايات الفرقة البتة البائنة (فان المفهوم منها) ظاهرا (أنها كناية عن الطلاق) وفي معناه (وليس كذلك والواقع رجعيان فان الواقع بلفظ الطلاق رجعي). وهذا صحيح وكاف في الجواب ودفع الإيراد فتدبر * الفائدة (الخامسة في الكناية) قصور ظاهر و(خفاء صريح) كما ينادي عليه حده (ففيه شبهة العدم) أي عدم ما قصد به فانه يجوز ان كان قصد غيره من المعنى وكذا فيه شبهة احتمال آخر (فلا يثبت به ما يندري بالشبهة) وهي الحدود والالزام ثبوته مع منافيه (فلا يبعد مصدق القاذف) أي القائل للقاذف صدقت من غير ذكر المفعول فانه يحتمل ارادة أن يدنك الصدق كما يحتمل أنك صادق في القذف (ولا المعترض به) أي بالقذف والتعريض هو ان يتلفظ بكلام دال على معنى قصده معنى آخر (كلمت بران) فانه دال على نفي الزنا عن المتكلم والقرض منه النسبة للمعاطب مثلا بالزنا وهذه الارادة أمر خفي في حكم العدم فلا يعتد به وفي هذا خلاف الامام أحمد بن حنبل (تمة في مسائل الحروف) التي علم امداد المسائل الفقهية ونشده الحاجة اليها (اعلم أن حقا قهرا وابط جزئية) يرتبط هاشيان (ومعان تعبية) في الملاحظة (فلا تستقل بالعقولة ولا تكون ركنا في الكلام الامع ضمنية) فانها لا تستقل استقلالها ولا تلاحظ الاتباع كما عرفت (وهي أقسام منها حروف العطف * مسألة الواو والجمع مطلقا) سواء كان بالعبية أو بالترتيب أو بالعكس (في التعلق) بما يتعلق به الاول كما في عطف المفرد على المفرد (أو التحقق) في نفس الامر كما في عطف الجملة على الجملة (وقيل للترتيب) خاصة ونقل واشهر عن الشافعية ونسب الى الشافعي لكن الامام غفر الدين الرازي شديد التكبر عليه (ونسب) هذا القول (الى) الامام (أبي حنيفة) كما ينسب اليهما المعية لقوله ان دخلت الدار (فطالق وطالق وطالق لغير المدخولة تين واحدة) أي بطلقه واحدة وبلغوا ثلثا عنده (وعندهما) تين (بثلاث فتوهم أنه) أي الخلاف في هذا الفرع (بناء على ذلك) الخلاف في الواو فعندهما لما كان للترتيب تعلقت الطلقات الثلاث مرتبة فوقعت كذلك والحل اذ هو غير صالح لوقوع المرتبات من الطلقات بانث بالاولى فقط ولغت البواقي وعندهما لما كان الواو للعبية تعلقت الكل معا فوقعت كذلك لصلوح المحل لغير المرتبات (وليس) الامر (كذلك) بل لا خلاف في أنه للجمع المطلق فلا يصح هذا البناء (بل) انما اختلفوا في هذا الفرع (لان موجب العطف عنده تعلق المتأخر) أي المعطوف (بواسطة المتقدم) أي المعطوف عليه فثبت الترتيب في التعلق (فبترتيب مرتبات) كذلك لان المعطوف بالشرط ينتج عنده على نحو ما تعلق به فاذا ن موجب هذا الكلام الوقوع من تباو لا يدخل فيه للواو فثبت كذلك بعد وجود الشرط والحاصل أن موجب هذا الكلام المعطوف بالواو ذلك ولا دخل فيه لكون الواو للترتيب فلا بد أن الترتيب انما جاء لكون الثانية متعلقة بواسطة الاولى والوساطة جاءت من الواو فصارت لها دخل (وقالا) التعلق وان كان مرتبا لكن قد اشتراك الكل في التعلق ولا ترتب في المتعلق (والتزول بعد الاشتراك في التعلق فتزول) الطلقات (دفعه) وانما

العدم وبالاتمام مع العدم ما مع الوجود فهو محل الخلاف فغا الدليل على أنه أمور في حالة الوجود بالاتمام فان قيل لانه منهي عن ابطال العمل وفي استعمال النماء ابطال العمل قلنا هذا الامر انحرار الى ما جردناكم اليه وانقاد الحاجة الى الدليل وهذا الدليل وان كان ضعيفا في بيان ضعفه ليس من حجة الاصولي ثم هو ضعيف لانه ان أردتم بالاطلاق احباط ثوابه فلا نسلم أنه لا ثواب على فعله وان أردتم أنه أوجب عليه مثله فليس الصحة عبارة عما لا يجب فعل مثله على ما قررناه من قبل فان قيل الاصل أنه

يلزم الترتيب في الوقوع لو كان في المتعلق وليس كذلك فان التعلق مرتب لا غير وقوله المعلق بالشرط يتصور على نحو ما لم يلق عنوع ان أراد تغييره على نحو التعلق اللفظي من جهة الاعراب وان أراد تغييره على حسب ما انصف المعلق من المعية والترتيب في الوجود فلا ينفع فان الترتيب ههنا في نفس الارتباط اللفظي من غير ترتيب في وجود المرتبط (كجافي) صورة (تأخير الشرط) ان تقع فيها السلاسل بالاتفاق وفوق الامام بانه اذا كان في الكلام معني يتوقف أوله على آخره فيتوقف الكل ههنا على الشرط فيتعلقن كلهن دفعة واحدة فتأمل فيه (لنا النقل عن أئمة اللغة) أنها الجمع المطلق (ومنهم سيبويه) وقد تكبر ومنه (حتى نقل الاجماع) منهم الناقلي والاجماع السيرافي والسهملي والقارسي ونوفسي فيسب به بقدر مخالف ثعلب وقطرب وهشام وأبو جعفر الدينوري وأبو عمرو والزهدي في بعض شروح المنهاج ولهذا أورده المصنف بصيغة المجهول ولعل الناقلي أراد اجماع الاكثروا عليهم اعتمد ادخاله من خالف لكون الامر جليا غير قابل للنقاش فتأمل (و) لنا أيضا (عدم صحت في الجزاء) ولو كانت الترتيب لصحت في الجزاء (كالفاء) فاتها لما كانت للترتيب صحت في الجزاء (ومنع الملازمة) كفي التحرير (مستند ائمه) فانه للترتيب ولا يصح في الجزاء (أقول مدفوع فان التراخي في الواو (لم يقبل به أحد) فلو كان فيه الترتيب (وأما بلامه) أو مطلقا) عن المهلة وعدمها (فيلزم أن يصح) في الجزاء ولا يكون كتم اذ فيه مهلة متنافية لجزائية وهذا غير وافي اذ لا يلزم من كون الحرفين بمعنى كونهما متساويين في صحة الضم وبان تقاع الاستناد بهم لا يرتفع المنع فتدبر (واستدل) على المختار (بلزوم التناقض في تقديم السجود على قول سطة) كفي سورة البقرة واذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة (وبالعكس) أي تقديم الحطة على السجود كفي سورة الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا (مع اتحاد القصص) في السورتين فلو كان الواو للترتيب لم اختلف قطعنا (وبما يتبع تقاض زيد وعمر وجماع زيد وعمر وقيله) أي استدلال باحتناع هذين التركيبين على تقدير كون الواو للترتيب والالزم التضاد وهما صحتان قطعنا الواو ليس للترتيب بل للجمع المطلق (والسكرار في بعده) أي واستدلال بلزوم السكرار في مثل جاء زيد وعمر وبعده على تقدير كونه للترتيب ولا بعده هذا تكرار افضل انه ليس للترتيب (وأجيب) عن الوجوه الثلاثة (بجواز التجوز) في الواو فانه للترتيب في أصل الوضع وهما استعمال في الجمع مجازا (قلنا) المجاز (خلاف الاصل فلا مصر) اليه (الابديل) دال على أن الموضوع له شيء غيره (وليس) دليل كذلك فلا يحتمل التجوز (فثبت) الوجوه (وأورد نقضا) على كون الواو مطلق الجمع (أولا قوله لغير المدخولة طالق وطالق تبين بواحدة عندنا كما) اذا كان (بالفهم) ولولم يكن الترتيب مستفادا من الواو لما تبين بواحدة (والجواب) أن البيونة بواحدة ليست لاجل الترتيب المستفاد من الواو بل (ذلك لفوات المحل قبل الثانية لتعاقب اللفظين ولا مغير) حتى يتوقف الأول على الثاني بل يثبت حكم اللفظ الاول حين تلفظه وفان المحل ثم لو ثبت حكم الثاني ثبت حين تلفظه وزمانه بعد زمان الاول الذي فات فيه المحل فبلغوا ولا دخل فيه الواو وذلك لان الاصل في الانشاء عدم انفصال الحكم عنه أصلا الا لما منع كالشرط ونحوه من المعيرات فان قلت قدروى عن الامام محمد أنه انما يقع بعد الفراغ عن الاخير فليس التماقب في الوقوع للتعاقب في التلفظ بأجاب بقوله (وما) روى (عن) الامام (محمد) أنه يقع بعد الفراغ عن الاخير فعمول على العلم به) أي بالوقوع فانه مالم يفرغ احتمال المعبر قائم فلا يحصل العلم (ولهذا) أي لاجل أن الوقوع في الانشاء لا يتخلف عن التلفظ (ببطل نكاح) الامة (الثانية في قوله هذه حرة وهذه عند بلوغ تزويج فصول أمته من) رجل (واحد) في عقد لصيرورة الاولى حرة ونهاذا نكاحا قبل الثانية فبطل النكاح الموقوف للثانية من الاصل (لاستتباع) نكاح (الامة) على الحرية) وقد يناقش بان امتناع نكاح الامة على الحرية انما هو في ابتداءه لا في البقاء كيف ولتزوج أمتين بعقد واحد ثم اعتقت احدهما لا يبطل نكاح الاخرى وفي الابتداء ان اعتبر حال الانشاء والتوقف في تلك الحال كتابها أمتان وان اعتبر حال

لا يجب بئى بالشك وجوب استئناف الصلاة مشكوك فيه فلا يرتفع به اليقين قلنا هذا بعارضه أن وجوب المضي في هذه الصلاة مشكوك فيه وبراءة اليقين بهذه الصلاة مع وجود الماء مشكوك فيه فلا يرتفع به اليقين ثم نقول من وجوب الاستئناف بوجبه بدليل يغلب على الظن كإرفاع البراءة الأصلية بدليل يغلب على الظن كيف واليقين قد يرتفع بالشك في بعض المواضع غالباً بل فيه معارضة وذلك إذا انتهت ميتة بعد كاه ورضيعة باجنبة وما طاهر عما نجس ومن نسي صلاة من خمس صلوات

النافذة فيها كلها ما حرمنا فلا وجه للفساد. والثالث أن نقول إن النكاح حقيقة هو النافذ فإن الموقوف في عرصة أن يكون نكاحاً كيف ولا يجعل به ما شرع النكاح لأجله فهو نكاح من وجبه دون وجبه فإذا اعتقب الأولى نفذ نكاحها وهي حرة قبل أن ينفى الآخرى بفساد إنشاء النكاح بل لحققت بالمحررات ما دامت أمة وهذه الحرة تحت قبض العقد الموقوف فلا ينفذ بطوق الحرية لأن ما بطل لا يعود. ثم ينفى أنه على هذا ينبغي أن لا يبطل نكاح الثانية عند الانكاح من غير إذن الزوج والتوقف على إجازة فإن نكاح الأولى أيضاً موقوف وهو لا يخرج من المحل ولا يبطل الموقوف الآخر وبفعل ويقال يبطل نكاح الثانية إن أجاز الزوج قبل نكاح الزوجين الثاني الأول والأول يظهر من التيسير التزامه فإنه قال إذا لم يتم بهذا الاعتناء نكاح الأولى بقي موقوفاً على إجازتها أو إجازة وليها ما بطل نكاح الثانية لكن لا اعتداد به في الالتزام فإنه قال الإمام نكاح الإسلام في بيان صورة هذه المسئلة فإطلاق العام زوج أمتين من رجل بغير إذن مولاها ما بغير إذن الزوج اهـ وقال في الكشف ولو أعتقه ما في كلمتين من فضلتين أو مصلتين بطل نكاح الثانية ويبقى نكاح الأولى موقوفاً على إجازة الزوج ولا تبطل هذه المسئلة حق الانضاح إلا إذا فهمت ما نص عليه من أن نكاح الحرة ولو موقوفاً يخرج الأمة عن محليسة إنشاء النكاح بل صارت من قبيل المحرمات لكن إلى حين وما ليس يجعل لإنشاء العقد ليس بجلا لإجازة والنفاذ لان لها أسوة بالإنشاء أذهباً يتحقق ما لأجله شرع النكاح هذا غاية الكلام فتأمل فيه (و) أورد نقضاً (ثانياً) قوله أجزت نكاح فلانة وفلانة عند انكاح فضولى من قبل الزوج (أخمين في عقدين) ولو كان في عقدنا توقف بل بطل عن أصله (منه) أى من الزوج فله إجازة عقد واحد على البدل لأثنين معاً لا بصير جامعاً بين الاثنين وإنما رد هذه الصورة نقضاً (حيث يبطل نكاحهما كما لو قال أجزت نكاحهما) فاذن علم أنه للمقارنة ولا يصح نكاح الأولى دون الثانية (والجواب) أن هذا ليس لأن مدلول الواو المعية بل (أن الكلام موقوف على آخره فإن وجد في آخره (مغير) الأول (من معنية إلى فساد شي لا ولو) كان مغيراً (بالضم) عمل بالمغير ويكون الكلام كله مغيرة كلام واحد (والا) يكن مغير (بفتح) حكم الكلام من حين وجوده كما هو في مسألة الطلاق وفيما نحن فيه نكاح الثانية مغير لنكاح الأولى من جهة إلى فساد فتوقف أول الكلام على آخره وبشأن حكمهما معاً فصار أجزت نكاح هذه وهذه بمنزلة أجزت نكاحهما لهذا لا لاجل دلالة الواو على المقارنة (أقول) إذا قررنا هكذا (فأدفع ما في التمرير أن المفسد الضم الدقيق) كترجيحهما وأجزتهما) ولم يوجد ههنا (لا للضم المرتب لفظاً) وإن وجد (لأنه مفرغ التوقف) أى لأن الفساد يفرغ التوقف وهو ممنوع فلا فساد ووجه الدفع أن الضم الدقيق لازم لأنه مفرغ توقف الأول على الآخر وهما توقف لأن الآخر إذا كان بحيث لو غير الأول ولو بالضم تغير وهما بالضم يتغير لأنه يصير جعاً وفي الحاشية أن هذه العبارة أى لأنه مفرغ التوقف كما أنه من التمرير يحتمل كونه من الكتاب لبيان وجه الدفع وقد شرعنا هذا ثم هذا غير وافي فإنه يمنع التوقف لأن الآخر غير مغير أصلاً فإن المذهب في التعاقب فساد نكاح الأخيرة أذهى منشأ الجمع فلا فساد في الأولى ولا يندفع هذا فإنه يضم الأخيرة إلى الأولى لا يصير جامعاً بينهما حتى يلزم التغيير ولو بعد الضم فتدبر ثم ههنا وجه آخر من الإرداه أن التغيير نوعان تغيير دلالة اللفظ كتغيير الشرط والاستثناء والمصفة والخصص ونحوها وتغيير حكمه الشرعي مع بقاء الدلالة بحاله بأن يكون المعنى المستفاد من دون ملاحظة الأخير مستفاداً معها لكن لا يصح شرعاً أى لا يفيد حكمه المسبب فتوقف أول الكلام على آخره المغير بالتغيير الأول مستلزم واضح بل من ضرورات العزيمة وأما توقفه على الآخر المغير بالنوع الثاني من التغيير كما في ما نحن فيه في محل المنع لا بد من دليل ولم يظهر إلى الآن ولعل الله يحدث بعينه ذلك أمراً قالوا الترتيب (قالوا أو لا قال) الله (تعالى) أركعوا واسجدوا) ووجب الترتيب بينهما مع العطف بالواو فلعلم أنه للترتيب (قلنا) لأنهم أنه فهم الترتيب من هذه الكريمة (بل فهم من قوله صلى الله عليه وسلم) وآله وأعماله (صالحاً) كإرادته في أصله) فهذا الأمر هذا إلى وجوب الترتيب ثم إن الأمر جلي لكن

احتجوا بان الله تعالى صوب الكفار في مطالبهم للرسل بالبرهان حين قال تعالى تريدون ان تصدونا عما كان يعبد آباؤنا فانا نؤتي
بسلطان مبين فقد اشغل الناس بالبراهين المعيرة للاستصحاب قلنا لانهم لم يستحبوا الاجماع بل النفي الاصل الذي دل
العقل عليه اذ لا يصل في فطرة الادعي أن لا يكون نبيا وانما يعرف ذلك بآيات وعلامات فهم مصيبون في طلب البرهان ومخطئون
في المقام على دين آباؤهم بمجرد الجهل من غير برهان (مسئلة) اختلفوا في أن النافي هل عليه دليل فقال قوم لا دليل عليه

دلالة هذا الحديث على وجوب الترتيب بين الركوع والسجود محل تأمل فتأمل فاذا نال الأصل التمسك بما قد وقع في حديث
الاء ابي الذي ورد لبيان حقيقة الصلاة بكلمة ثم (و) قالوا (ثانيا) قال الله تعالى (ان الصفا والمروة من شعائر الله) مع ان
الترتيب بينهما واجب وفهم من الواو كيف (و) قد قال عليه وآله وأصحابه (الصلاة والسلام ابدؤا بعباد الله به قلنا انه) مفيد
(لذ) أنه (علينا) وانما كان علينا لفهم من الكريمة وليس الامر كذلك بل فهم من الحديث ولو كان الواو للترتيب لما احتاجوا
في السنة (على أنه) لو سلم الترتيب فلا يصح ههنا كيف (و) لا ترتيب في الشعائر فلا يصح الاستدلال بشئ لا يصح فيه الترتيب
عليه (و) قالوا (ثالثا) امره الخصب قل ومن يعص الله ورسوله) عند ما خطب ومن يعصهما وعاونه عليه وقال بش الخطيب
أنت فلو لم يكن للترتيب فلامعنى للعتاب على الاتيان بصيغة التثنية والامر بآثار الواو والعاطف (قلنا) لانسلم أن العتاب كان
لفقدان الترتيب المفهوم في العاطف بل للتعظيم كيف (وفي الافراد تعظيم وتحويل) فلذا أمر به (قيل) ويدل عليه (أى
علي أن الامر بالافراد للتعظيم لا للترتيب (أن معصيتهم ما لا ترتيب فيها) فان معصية الرسول هو بعينه معصية الله فلا وجه
سبب (أقول يجوز التقدم عقلا) بين معصية الله ورسوله (فأفهم) وأنت تعلم أن التقدم لا يتصور اللهم بالاعتبار أن
معصية الله ممنوعة بالذات ومعصية الرسول لكونها معصية الله فأفهم (و) قالوا (رابعا) انكارهم على ابن عباس تقديم العروة
على الحج في القرآن (بقوله) تعالى (وأتموا الحج والعروة لله) فقد فهموا الترتيب مع الواو (قلنا) لم يكن انكارهم لفهم
تقديم الحج على العروة بل (ذلك لان الواو للاعم) من تقديم العروة وتقديم الحج أى الجمع المطلق (فالتعيين) أى تعيين تقديم العروة
(تحت) هذا (وهنا فتاوى) الفائدة (الاولى العطف على الفريب اولى) من العطف على البعيد (فعلقت الحرية
بالدخول في قوله ان دخلت فانت طالق وعبدى حر) اذ الجزاء اقرب والعطف عليه اولى فلا يصار عنه الى البعيد فنتعلق
بالجاءية ايضا بالدخول (الالصارف) عن القريب الى البعيد فحينئذ يعطف عليه (نحو وضرتك طالق) فان اظهار الخبر
قربة على أنه لم يقصد العطف على الجزاء والاكفى وضرتك (ومنه وأولئك هم الفاسقون) فانه يعطف على الجملة البعيدة دون
القريبة لاجل صارف تعدد مخاطبين (لان الخطاب في المعطوف عليه) لوعطف على القريب (وهو فاجلدوا ولا تقبلوا
اللائنة) بدين صيغة الجمع (دون المعطوف) فان الخطاب فيه للنبي صلى الله عليه وسلم وتعدد الخطاب في المعطوف والمعطوف
عليه وان جاز اذا كان الخطاب في أحدهما بحرف الخطاب لكنه لا شك في عدم أولويته وهذا القدر كاف لنرجع العطف على ما اذا
يعطف عليه يتحدد المخاطب فايراد صاحب التلويح بان اختلاف الخطاب جائز وواقع في كلام الفصحاء اذا كان الخطاب
في أحدهما بالحرف طامح لا توجه له فيما نحن بصدده فتدبر الفائدة (الثانية في عطف) (المفرد) على المفرد (انتسب
الثاني) المعطوف (بعين ما انتسب اليه الاول) المعطوف عليه (ان أمكن) هذا الانتساب لأنه أصل في العطف فلا يترك
الالصارف (ففي) قوله (ان دخلت) الدار (فطالق وطالق تعلق بالدخول) المذكور في الشرط (بعينه لا بعينه) المقدر
(كقولهم ما فاية عدد الشرط ولا البين) خلافا لما قال أحدكمما خلفت فامرأى طالق فقال هذه الكلمة تطلق واحدة
لان البين واحد وعندهما ثنتان لانه وجد البينان وقال في الحاشية ان كان البين واحدا وقع طلاق واحد وان تعدد يقع طلاقان
وهكذا يشير اليه بعض المعبرات ايضا ولا يظهر له وجهه وقد وجهه بأنه اذا كان الشرط واحدا تعلق الثاني بواسطة الاول بعد
تعلقه فيقع كذلك ولا يحل الثانية بعد وقوع الاولى بخلاف ما اذا تعدد الشرط فان اكل تعلقا بالشرط استقلا لا فلا وساطة فيقعان
معان عند وجود الشرط والحق أن هذا غير وافي فان تعلق الثاني وان كان بواسطة الاول فالتعقيب فيه لا يستلزم التعقيب
في الوقوع كالمس وأبضاق صورة تعدد الشرط أيضا في التعلق ترتيب لان الاول تعلق أولافي زمان التكلم به والثاني بعد بل
التقدير ليس الا لاجل العطف فالوسيلة والتعقيب في التكلم لازمة فان كان النزول على حسب التعلق ينبغي أن لا يقع في صورة

وقال قوم لا بد من الدليل وفرق فريق ثالث بين العقليات والشرعيات فأوجبوا الدليل في العقليات دون الشرعيات * والمختار أن ما ليس بضروري فلا يعرف الا بدليل والنفي فيه كالاتبات وتحقيقه أن يقال للثاني ما ادعت نفسه عرفت انتفاءه وأنت شاك فيه فان أقرب بالشك فلا يطالب الشاك بالدليل فانه يعترف بالجهل وعدم المعرفة وان قال أنا متيقن للنفي قيل يقينك هذا حصل عن ضرورة أو عن دليل ولا تعد معرفة النفي ضرورة فانا نعلم أن الثاني لجهة بحر أو على جناح نسر وليس بين أيدينا نبيل

التعدد الا واحدة والحق أنه لا خلاف لهما مع في هذا وانما كانا أوردنا نظيرا ففهم منه أنهم قائلان بتعدد الشرط المذكور والتفريع سابقا ليس في موضعه ومن فرع قائما فرع على سبيل التقدير يعني أنه لو كان الخلاف المذكور هكذا فالمتفرع عليه كذا في التحرير (وقبلا لا يمكن) الانساب بعين ما انتسب اليه هذا الاول (يقدر المثل) وينسبه (نحو جاهد) زيد وعمر (لا يمكن فيه اسناد المجيء الاول بعينه الى الثاني) (فان مجيء زيد غير مجيء عمرو وال) أي وان لم يكن مجيء زيد غير مجيء عمرو (لزم قيام عرض يحمل وفيه نظر ظاهر لان المجيء المطلق يصح انتسابه الى متعدد) بان يقوم فرد منه زيد وآخر بعمر ولا استحالة فيه (أقول) ليس المجيء المستند مطلقا بل (اعتبار النسبة الى فاعل مخصوص في مفهوم الفعل) كما هو التحقيق (يفيد شخصية المجيء) فيلزم قيام المجيء المنسوب الى زيد بعينه لعمر (فتقدير) وهذا غير وافي لان النسبة المعتبرة في الفعل ليس الى فاعل مخصوص بعينه بل مخصوص أي مخصوص كان واحدا وكثيرا على سبيل الوضع العام الا ترى أنه يصح اسناده الى التنفية والجمع فكذا يصح اسناده الى المتعدد المعطوف بعينه على بعض فافهم فانه ظاهر جسد (فرع اذا قال لفلان على ألف ولفلان فلنكل) واحد (منهما خمسة) ويشتركان في الالف لان التشريك هو الاصل (بخلاف) قوله (هذه طالق ثلاثا وهذه اذ طلقتا) أي كل منهما (ثلاثا لا اثنتين) وكان الظاهر هذا لان انقسام الثلاث عليهما تطلق كل طلقة ونصفا ويكمل النصف فيصير ثنتين لكن لا يشتركان (لظهور القصد الى ايقاع الثلاث) لان التخصيص على العدد والتقديم على المعطوف يدل على كمال الوحشة وقصد الابانة (وفيه ما فيه) فان التخصيص والتقديم كما أنه قرينة لرواية الثلاث كذلك العطف قرينة الاشتراك بل هذه القرينة أرجح لانه الاصل كما لا يخفى هذا والحق أن ههنا صارفا آخر عن التشريك فان مقتضاه اصابه كل طلقة ونصفا وغير خفي على النصف أن هذا النوع من التطلق لا يخطر ببال أحد وان كان بكل شرعا اللهم الا عند اللعب والهزل أو على الندرة فعلم أنه ما قصد التشريك بل استقلال كل بالثلاث وهذا وجه وجب لا رد عليه شيء الفائدة (الثالثة) نقل (عن البعض أن عطفها) مستقلة على جملة أخرى كذلك (يقضي الاشتراك في الحكم فلا زكاة في مال الصبي لقوله تعالى اقبموا الصلاة وآتوا الزكاة) والاول مخصوص بالبالغ فكذا الثاني (قلنا) نحن نساعدكم على أن لا زكاة على الصبي لكن الطريق الذي ذكرتم فاسد فان تخصيص الاول للضرورة لا يوجب تخصيص الثاني كمال (خص الاول بالعقل لانه بديني) والصبي ضعيف البدن في الإيجاب عليه جرح عظيم (بخلاف الزكاة فانها مالية تتأدى بالنائب) فلا جرح في إيجابها عليه (فلا يلزم) فيه التخصيص فتدبر فان قلت وحيث يلزم تعدد المخاطب في المعطوف والمعطوف عليه وقد أبيت من قبل قلت لأبأس في الجمل المستقلة وانما الكراهية عنه فيما له محل من الاعراب كالتقبول أو اؤثلك فافهم الفائدة (الرابعة) واوالحال مستعاره عن (او) (العطف) لانه لو كان حقيقة في الحالية أيضا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل (وهو) أي العطف (أكبر) من الحال (فان أمكننا نحو أنت طالق وأنت مريضة وجب العطف قضاء) لانه حقيقة الكلام وفي العدول عنه ينتفع به الزوج فلا يسعه القاضي وأما ديانة فان نوى الحال فهو كما نوى لانه محتمل لفظه (وان تعذر) العطف (نحو أد) الى ألفا (وأنت حر لكال الانقطاع) فان الاولى انشائية طلبية والثانية خبرية كما سيجي وأما انشائية غير طلبية فتعذر العطف (فالحال) أي فتعين الحال فلا يعتق ما لم يؤد الالف لان الاصل في الحال مقارنة العامل فيجب أن يقارن العتق الاداء واعترض عليه بأن الحال ربما وجد وبقى الى زمان العامل فحينئذ لأحد أن يقول يجوز أن تثبت الحرية في الحال وتبقى الى زمان الاداء والامر بالأداء فربما قلته عليه فانه لم يثبت على الاداء والمأمور بالاداء لا يصلح الآخر ولا جرح دفع هذا قال البعض أنه حال على القلب أي أنت حر وأنت مؤد للالف فتعذر الحرية بالاداء واليه أشار بقوله (على القلب) لكن هذا خلاف الظاهر لا بد له من قرينة القرينة القصد بهذا الكلام تعليق الحرية بالاداء عسرا فلا بد من القول بالقلب وقال بعضهم

ولا تعد معرفة الشيء ضرورة وان لم يعرفه ضرورة فاعلمنا عن تقليده أو عن نظره فالتقليد لا يفيد العلم فان الخطأ حائر على المقلد والمقلد معترف بجهل نفسه وانما يدعى البصيرة لغيره وان كان عن نظره فلا بد من بيانه فلهذا أصل الدليل ويتأيد بضرورة إشكالين بشيئين على إسقاط الدليل عن الثاني وهو أن لا يجب الدليل على نافي حدوث العالم ونافي الصانع ونافي النبوات ونافي تحريم الزنا والحر والمنية ونكاح المحارم وهو محال والثاني أن الدليل اذا سقط عن هؤلاء لم يهز أن يعبر المثبت عن مقصود إثباته بالنفي فيقول بدل

لقلبه ههنا بل المعنى وأنت مقدر الحرية فيجب الادام سابقاً ونقول ان مقارنة الاداء والحرية ضرورة ظاهرة من هذا الكلام وأما الحرية قبل فلم يوجد تصرف وجبها فيجب انتفاؤها فلا يقع العتق قبل الاداء وهذا أشبه واليه أشار بقوله (أو على الأصل في فرع ملحق ولك ألف) الواو فيه (عندهما الحال) فيجب الألف عند تطبيق الزوج (للتفاهم في الخلع) أي أمثال هذه التركيبات انما يفهم منها المعاوضة واذا وقعت في الطلاق يفهم منها الخلع (وعنده العطف وقوله ولك ألف عدة) فلا يجب عليها المال عند تطبيق الزوج بل عليها في الديانة أن تبقى وعندها وانما جعل على العطف (تقدماً للعقوبة) على الجواز وان كان متعارفاً والحالية انما تتعين عند ضرورة المعاوضة (والمعاوضة غير لازمة) فان الطلاق لا يجب فيه العوض (بخلاف الاجارة) فان المعاوضة فيها لازمة فتتعين فيها الحالية (نحو اجله ولك درهم) وهذا والفرق بين مسألة الطلاق والعتاق مشكل وفيه قد جاولوا على الحالية فلا تقطع وتر كوا حقيقة العطف والاتقطاع ههنا أيضاً متحقق لان ملحقاً بحالة انشائية طلبية ولك ألف خبرية كما كان في العتاق والعرف أيضاً غير فارق في فهم المعاوضة هذا (مسئلة الفاء للترتيب على سبيل التعقيب) من غير مهلة وتراجع بعد في العرف مهلة وتراجها (ولو) كان الترتيب (في الذكر ومنه) أي من الترتيب في الذكر (عطف المفصل على الجملة) نحو قوله تعالى فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما عما كانا فيه (وهو) أي التعقيب (في كل شيء بحسبه كزوج قولده) فيصح اعتبار التعقيب وان كانت المدة بينهما قريبة من السنة لانه لا يمكن أقرب فيه عرفاً من هذا فلا يعد هذا التراخي تراخي عرفاً واذا كانت للتعقيب (فدخلت في الاجزاية والمعلولات) فانها تكون عقب الشرط والعلة (وكثيرا ما تدخل العلة) قيل اذا كانت تدوم بعد المعلول لوجود نحو من التأخر وقيل لان المعلولات غايات للعلة مقدمة عليها في التعقل وفيه شيء فان دخول الفاء عليها ليس لافادة تراخي العلة عنها في العقل بل لافادة عليتها قال مطلع الاسرار الالهية الاولى أن يقال الفاء كما أنها تستعمل للتعقيب تستعمل للتعليل (ومنه) أي بموافقه الفاء داخلة على العلة نحو (أذفانت حر) أي لانك حر (وازل فانت آمن) أي لانك آمن (فيثبت به العتق والامان في الحال) وهذا لان المتفاهم في أمثالهما هو هذا المعنى وقريبة كمال الانقطاع أيضاً موجودة (واختلف في الطلقات المعطوفة بها معلقة) نحو ان دخلت الدار فطالقي فطالقي لغير المسوسة (فقيل كالأوف على الخلاف كما مر) فعنده تقع واحدة وعندهما ثلاثا (والاصح الاتفاق) بين اثنتي الثلاث (على) وقوع (الواحدة) فان الفاء توجب الترتيب في المعلق فيجب أن تنزل مراتب تراخي بعضها عن بعض بخلاف العطف بالواو اذ لم يكن هناك ترتيب في المعلقات (ويستعار) الفاء (للواد) لوجود العلاقة بينهما (في محوله على درهم فدرهم فيلزم أنان) معاً (اذ لا ترتيب في الاعيان) فلا يصح معنى الفاء (وقيل) لا يلزم منه أن لا يصح معنى الفاء أصلاً (بل يراد أن وجوبه أسبق من وجوبه) وهذا القدم الترتيب كاف لصحة الفاء (فسرع يتضمن القبول) أي قبول البيع (قوله فهو حر في جواب بعته بالف) لان الفاء للتعقيب فيقرر ما سبق ويجعل عقبه ما بعده فكانه قال قبلت البيع فهو حر فيجب الألف ويعتق (لا هو حر) أي لا يتضمن القبول هو حر (بل هو رد لايجاب) لانه اخبار عن الحرية المنافية للبيع ولا تقر برفيه للعقد فكانه قال كيف تباع وهو حر لا يقبل البيع (وضمن الخياط نوباً قال له مالكه أي كفي في قصا قال) هذا الخياط (نعم قال) المالك (فاقطعه فلم يكفه) بعد القطع وانما ضمن لان اذن المالك انما كان بالقطع مقبداً بالكفاية لان كلمة الفاء للتعقيب فكانه قال اذا كان بكفني قصا فاقطعه فلم يتناول اجازته لهذا النحو من القطع فقطع من دون اذن المالك فيضمن (لا في اقطعه) أي لا يضمن الخياط في قوله اقطعه لانه اجازة مطلقة (مسئلة ثم التراخي) في الحكم مع مهلة (وجاء) ثم (ليسان المتزلة) كما يقال صلى الله على محمد ثم أبي بكر ثم عمر

قوله محدث أنه ليس بقديم وبطل قوله قادر أنه ليس بساجز وما يجري مجراه (وله في المسئلة شهبان) الشبهة الأولى قولهم أنه لا دليل على المدعى عليه بالدين لأنه نافي. والجواب من أربعة أوجه الأولى أن ذلك ليس لكونه نافيا ولأن الدلالة العقل على سقوط الدليل عن النافي بل ذلك بحكم الشرع لقوله صلى الله عليه وسلم البينة على المدعى واليمين على من أنكر ولا يجوز أن يقاس عليه غيره لأن الشرع إنما قضى به للضرورة إذ لا سبيل إلى إقامة دليل على النفي فإن ذلك إنما يعرف بان يلازمه عدد التواتر من

ثم عثمان ثم على رضي الله عنهم (وشاع في الانتقال من مطلب إلى مطلب قالوا يقع الثلاث في الحال معاني المدخول بها في) قوله (أنت طالق ثم) طالق (ثم) طالق (لأن حكم الانشاء لا يتأخر عنه) فلو اعتبر ههنا التراخي والمهلة يلزم تخلف الحكم عن الانشاء المخبر هذا خلف فبطل المهلة (واعتبر أوجيفه رضي الله عنه التراخي في التكلم) في كلمة ثم فكانه تكلم بالمعطوف عليه أولاً ثم سكت ثم تكلم بما بعده ثم وهكذا (إذا علق بالشروط مقدما) كان المعلق (أو مؤخرًا فلم يتعلق به) أي بالشروط (حقيقة) إلا الملاصق به) فإذا قال لغير المدخولة أن دخلت فطالقي ثم طالقي ثم طالقي يتعلق الأول بالشروط ويقع الثاني حالا ويلغو الثالث وفي تأخير الشرط يقع الأول حالا ويلغو الأخير وان قال للمدخولة يقع الأول والثاني ويتعلق الثالث في تأخير الشرط ويتعلق الأول ويقع الثاني والثالث في تقديم الشرط وهذا لأنه عنده كالسكوت وفيه لا يتعلق بالشروط إلا الملاصق فكذلك ههنا إلا أن غير المسوسة لا تصلح للوقوع الواحدة وما بعدها يلغو في تقديم الشرط يتعلق الأول والثاني ولا يبطل محلبة التحيز فيقع الثاني وبه يبطل المحلبة فيلغو الثالث ويبقى الأول معلقا حتى لو تزوج نائبا وبعد الشرط وقع وفي تأخير الشرط يقع الأول وبه فأت المحل فيلغو الثاني المخبر والثالث المعلق هذا في غير المسوسة وفيها ظاهر (و) هما (علق به فيما) أي في المسوسة وغيرها (فيقع عند) وجود (الشرط في غير المدخولة واحدة للترتيب) في الوقوع وبالأول فأت المحل (و) يقع (فيها) أي المدخولة (الكل مرتبا) لصالح المحل أيها قال المصنف (وهو) أي قولهما (الاشبه) وشيد أنه مطلع الأسرار الإلهية في شرح المنار بأن التراخي في التكلم إن كان فاما أن يكون مفاد كلمة ثم وهو بديهي البطلان فإنه لا دلالة له الأعلى التراخي أما أنه في التكلم فلا يفهم وأما أن يكون لازما لهز وما خارجا هو أيضا باطل لأن الوصل موجود بالضرورة وأما أن يكون لازما ذهنا عرفيا أو عقليا فذلك أيضا باطل فإنا نسمع بالاستسنة كلمة ثم ونفهم مدلوله ولا يخطر بالبال التراخي في التكلم أصلا وأما أن يكون لازما شرعا يجعل الشارع هذا الوصل كلا وصل ورتب عليه أحكام التراخي فلا بد من إتيانه بدليل صاف عن غوائل الشبهات هذا ووجه بعضهم قول الامام بأنه إنما أهدر الاتصال التكملي قولاً بكمال التراخي وهذا غير وافي فإن هذا النقص من الكمال أي جعل الموجود الثابت هدرًا لا يساعده العرف في كلمة ثم ووجه صدر الشريعة بأنه إنما قال ذلك لتلاشي تراخي حكم الانشاء عنه وبالأصل عدم التراخي وهذا أيضا غير وافي لأن كلمة ثم مانعة عن الوصل في الحكم كما يكون الشرط مانعا عما حكم بعضهم بأنه على تقدير جواز تخصيص العلة يتم هذا بإبداء المانع وأما على تقدير عدم جواز تخصيص العلة فلا بد من هذا القول أي التراخي في التكلم لأنه لو تراخي الحكم فقط عن التكلم به لزم تخصيص العلة وهو التكلم قال مطلع الاسرار الإلهية رحمه الله في بعض كتبه أنه إن سلم بطلان تخصيص العلة فلا يتم أيضا فإنا لا نسلم أن الانشاء علة لوجود الحكم بالفعل بل على حسب اقتضائه فإنت طالقي إذ معناه طالقي في الحال صار سببا لوقوع الطلاق في الحال وإذا زد عند الدخول صار علة لوقوع عنده فيجوز أن يكون إذا زد كلمة ثم يكون سببا لوقوع متراخيا عن الأول على أن نقول فيه مثل ما يقول مانعوا تخصيص العلة عند تخلف الحكم للمانع إن العلة منتفية لأنه مع عدم المانع علة فكذلك ههنا الانشاء فقط ليس علة بل هو مع عدم المانع وههنا كلمة ثم مانعة ثم في سؤال آخر هو أنه لو سلم التراخي في التكلم ينبغي أن تقع الطلقات متراخية مع مهلة وأنتم لا تقولون به بل أبطلتم التراخي والمهلة سابقا فيما نجز فيه فلا يلزم التراخي عن السبب فأى حاجة إلى اعتبار التراخي في التكلم فإنه لا يلزم تراخي حكم الانشاء عنه مع بقاء الوصل في التكلم وحينئذ فاعتبار التراخي في التكلم لتلازم التراخي في الانشاء بعد القول ببطلان التراخي لذلك غير معقول ولا يستطيع هذا العبد أن يتصوره فضلا عن التصديق به هذا ولم لا يجوز أن يبطل التراخي بأصله وقيل في توجيهه تقوية كلام الامام أن اعتبار التراخي مشكل للفتى في الحكم فإنه لاحد بخلاف التراخي في التكلم فإنه يمكن اعتباره بقدر ما يمنع الاستثناء وغيره وهذا أيضا غير وافي فإنه مشترك بينهما لا يجوز أن يعتبر في الحكم أيضا أقل ما بعد

أول وجوده الى وقت الدعوى فعمل انتفاء سبب الزوم قولاً وفعلًا بمراقبة المحطات فكيف يكلف إقامة البرهان على ما يستحيل إقامة البرهان عليه بل المدعي أيضاً لا دليل عليه لأن قول الشاهدين لا يحصل المعرفة بل الظن بحجربان سبب الزوم من اتلاف أو دين وذلك في الماضي أما في الحال فلا يعلم الشاهد شغل الذمة فانه يجوز رآته بأداء أو إبراء ولا سبيل للخلق الى معرفة شغل الذمة وإبراءها الا بقول الله تعالى وقول الرسول المعصوم ولا ينبغي أن يظن أن على المدعي أيضاً دليلاً فان قول الشاهد انما صار دليلاً بحكم الشرع فان جاز ذلك فيمن المدعي عليه أيضاً لازم فليكن ذلك دليلاً والجواب الثاني أن المدعي عليه يدعي علم الضرورة

في العرف تراخا ثم انه قد تقدم أنه تسقط المهلة في الانشآت فلا تعسر على المقي أصلاً هذا (مسئلة بل في المفرد للاضراب) أي الاعراض (فيصد الامر والاثبات) يكون بل (لأثبات الحكم لما بعد جعل الاول) المعلق عليه (كالسكوت عنه) لا كما زعم في بعض الكتب انه يجعل الاول باطل الحكم فانه مخالف للاستعمال وضراغ الثقات (ومنه) أي من بل التي للاضراب (بل الترفي) فكأنه أعرض عن التساوي وجعله مسكوتاً وأثبت الاولوية لثاني (و) بل (مع لا قيل نص على الثاني) عن الاول (و) بل (بعد التهيؤ والنفي لأثبات الضد) لما بعده (مع تقرير الاول) في كونه منضياً أو منتهياً (وقيل) هو (كالاثبات) في كونه لأثبات نفي الحكم عما بعده مع جعل الاول مسكوتاً (ورد بأنه مخالف للعرف) فانه شاهد بالاول (و) بل (في الجملة) يكون (للابطال) أي لا بطلان الجملة الأولى وتقريراً بعدها (قال) الله (تعالى بل عباده مكرمون) يكون في الجملة (للاقتتال) من غرض الجملة الأولى (في غرض آخر) فهو للاعراض عن الغرض الاول (قال) الله (تعالى بل تؤثرون الحياة الدنيا وما قيل) بل هذه (ليست بعاطفة) بل ابتدائية وذهب اليه ابن هشام من القصة واختاره في التعرير (فمنوع) لا بد من إقامة دليل عليه (بل) قام الدليل على خلافه لانه يجب الاشتراك في العطف والابتداء (و عدم الاشتراك خير) كما مر بل هو حقيقة في الاعراض وهو متنوع نارة يكون يجعل الاول مسكوتاً أو مقرراً ونارة باطل الاول نفسه أو غرضه هذا (فرع) قال (الامام زفر) يلزم ثلاثة في قوله (له) على (درهم بل درهمان) لكن (لانه) أي بل درهمان (باطل) الاول وليس في وسعه ابطال الاقرار فيلزم الثاني مع الاول فلزم ثلاثة دراهم (كأقيل) فان هذا غير صحيح لان بل في المفرد لا يكون لا باطل (بل لان الاعراض عن الاقرار لرد) و رجوع غير صحيح وههنا يريد المقرآن بضرب بكلمة بل ويجعل الاقرار بدرهم بمنزلة المسكوت وليس هذا في سعة فيلزم اقرار الدرهمين مع الاول فيلزم ثلاثة (وليس) هذا (كالاستثناء) فانه اذا قال له على ثلاثة الاواحد يلزم اثنان (لانه تكلم بالباقي) بعد الاستثناء فكانه لم يتكلم بالاقرار اثنان (وهذا) أي بل درهمان (اضراب بعد التكلم قلنا) مسلم انه اضراب لكن المتعارف في أسماء العدد الاضراب عن صفة الانفراد فالحصل ليس درهما منفرد بل درهمان فيقر بالزائد (في الزيادة) تسليم المز يدعيه فلا يبطل بهذا الاضراب (الاقرار) فيصح وربعا يورده ههنا أن الاضراب عن الانفراد فرع انضمامه من العدد وحينئذ يلزم القول بمفهوم العدد وقد بينا عنه والجواب أن الانفراد قد يكون بان يكون الغير مسكوتاً عنه وليس من ضروريات الانفراد الحكم بعدم آخر فان مفهوم الانفراد لا يوجب انضمام مفهوم فيضرب في المثال المضروب عن انفراد الدرهم بالاقرار ويجعل معه غير مذكور بمقرابه وقد يجاب بان ما بينا عن فهم المفهوم بواسطة القرائن والاضراب ههنا قرينة لانضمام المفهوم فتدبر (وقياسه) أي قياس زفر (على الانشاء نحو طالق واحدة بل ننتين حيث يقع ثلاث) لان الاضراب عن الواحد لا يصح قياس (مع الفارق لان الاقرار اخبار على الاصح) فلا يثبت شيئاً (فلا تفرع) فيه (على اللقط) ليحكم فله أن يعرض عن خبر كان أخبر به ويخبر بله بخبر آخر بخلاف الانشاء اذ به يثبت الحكم وليس في يده بعد ثبوته أن يعرض عنه ولما قيل أن يقول الانشاء والاقرار سواء لانه لا يخص او اما أن يكون الاضراب في الاقرار عن مجرد الانفراد والمقصود أن ليس له واحد بصفة الانفراد بل معه غيره فكذلك في الانشاء يجوز أن يكون الاعراض عن صفة الانفراد والمقصود أنها ليست طالقة بطلاق واحد فقط بل معه واحد آخر فهي طالقة ننتين واما أن يكون الاعراض عن نفس الاقرار بالدرهم فبني أن لا يصح الاعراض عنه لانه رجوع وهذا لا يسمع لانه تطبق به حق التفسير كما أن الرجوع في الانشاء لا يجوز اذ ليس في يده فاذن لا فرق بينهما وجوابه والله التوفيق انه اعراض عن الواحدة بصفة واحدة وأثبت لها مع غيرها بخبر آخر وهو بل ننتين وهذا في سعة لانه انما لا يصح الرجوع في الاقرار لما أنه ظهر منه حق الغير وبالرجوع يبطل حق الغير والرجوع بكلمة بل لا يبطل الحق أصلاً

بإراءة ذمة نفسه اذ يتبين أنه لم يتلف ولم يلزم وبمعز الخلق كلهم عن معرفته فإنه لا يعرفه إلا الله تعالى والثاني في العقلات ان ادعى معرفة النبي ضرورة فهو محال وان أقر بأنه مختص بمعرفته اختصاصا لا يمكن أن يشاركه فيه إلا الله فعند ذلك لا يطالب بالدليل وكذلك أنه اذا أخبر عن نفسه بنى الجوع ونفى الخوف وما جرى مجراه وعند ذلك يستوى الاثبات والنفي فإنه لو ادعى وجود الجوع والخوف كان ذلك معلوما له ضرورة ويعسر على غيره معرفته والعقلات مشتركة النبي منها والاثبات والمحسوسات أيضا يستوى فيها النفي والاثبات الثالث ان الثاني في مجلس الحكم عليه دليل وهي العين كما على المدعى دليل

بل يؤكده لأنه انما يرجع لظهور ذلك الحق مع الزيادة وهذا بخلاف الانشاء لانه اذ قد تلفظ بطلقة واحدة فقد وقعت بصفة الواحدة لان الانشاء لا يتأخر الحكم عنه وجعل نفسه على الحكم فليس في وسعه أن يبطله أصلا ولا أن يبطله بهذه الصفة ويثبت به كلام آخر بصفة أخرى لان الواقع لا يرتفع فاذا أراد بذلك الاعراض عن الاول والابقاع بكلام آخر لم يبطل ما أعرض عنه لوجود علتها ووقع ما يقتضيه هذا الكلام الآخر فلم يوجبها وبطل الاعراض بهذا الوجه شرعا لأنه لا يصح الارادة من الكلام لغة هذا والله أعلم بأحكامه (فرع آخر اذا قال لغير المسوسة ان دخلت فطالق واحدة بل ننتين يقع عند الشرط ثلاث) لانه لما جاء بكلمة بل فقد اربط بالاول الواحد بالشرط والاعراض عنها واقامة الاخر بين مقامها بدلها (لان بل لا يبطال حكم الاول واقامة الثاني مقامه) في تعلقه بما تعلق به الاول وهذا لان الاعراض في الانشاء آت بابطال (وابطال الاول ليس في وسعه) فان حكم الانشاء تنجيها أو تعلقا لا يرتفع (فارتبط ولم يبطل) باطلاله وكان في وسعه اقامة الثاني مقامه فارتبط كالاول (فصار الخلف بينين) والشرط فيها واحدا اذا الجزأ أن ارتبطا به من غير ترتيب فاذا وجد الشرط وقع الجزأ آن الواحد والثنتان فيقع الثلاث وهذا نظير وتنبية وليس المقصود أن الشرط مقدّر في بل ننتين كما ظن فلا يتوجه مؤاخذه صاحب التلويح ان التقدير ممنوع بل حرف العطف يربط المعطوف بعين ما يرتبط به المعطوف عليه وهذا (بخلاف العطف بالواو) كما اذا قال ان دخلت فطالق واحدة وننتين فعند الامام تقع الواحدة لان في العطف بالواو يرتبط المعطوف بواسطة المعطوف عليه فيكون تعلقه بعد تعلق الاول كما هو ولا يكون قائما مقام الاول (فتدبر) ثم يهنا كلام هو أنه قد سبق أن أول الكلام يتوقف على آخره ان كان هناك مغير كالاستثناء والشرط ونحوهما ويعتبر الاول مع الآخر كلاما واحدا فيعمل بمجموع الكلام ولا شك أن كلمة بل مغيرة للحكم الذي قبله فيتوقف أول الكلام على آخره. وأيضا انه غير مستقل فلا بد من كلام يرتبط به فيتوقف عليه وقد نص الشيخ ابن الهمام أن في نحو ما جاء رجل بل رجلا ولا رجلا في الدار بل رجلا قوله بل رجلا من مخصوص والمخصوص يتوقف على المخصص والايلازم المناقاة في الاخبار بشئ ثم الاضراب الى الاخبار آخر نحو سني سبعون بل تسعون واذا ثبت أن الاول يتوقف على الآخر في العطف يسئل فلا يفيد قوله طالق واحدة حتى ينضم اليه بل ننتان وكذا لا يرتبط بقوله ان دخلت بل اذا انضم اليه بل ننتان حينئذ يصح اعراضه عن الواحدة وابقاع الثنتين بدلها مجزا كما في الفرع الاول أو معلقا كما في الثاني فإنه أن يرجع عالم بوقعه ولم يعلقه بل نقول ان لابقاع الثنتين وتعليقهما بعبارة بل أو قصر فقد يعبر بعبارة أطول بأن يذكر شيئا أو لا ثم يضرب عنه ويذكر المقصود ثم ينسب اليه الحكم زيادة لاهتمام شأنه وهذا هو التغيير بل فليس ههنا استناد الى الاول بل انما جئ به ليضرب منه الى المستند اليه فلا يقع ولا يتعلق الاما بعد بل فافهم هذا ما عندى ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا (مسئلة) لكن خفيفة وثقيلة للاستدراك وهو رفع التوهم الناشئ عن السابق وشرطه أي شرط استعمال لكن (الاختلاف كيف) أي اختلاف الكلام السابق واللاحق بالاجاب والسلب (ولو) كان الاختلاف (معنى) جاء لكن (لأن كيد) أيضا (في نحو لوجه لا كرمته لكنه لم يجئ) واذا ولى لكن (الخفيفة جلة فخر ابتداء) وحينئذ لا يكون للاستدراك المفسر (أو) اذا ولى (مفردا فاعاطفة) وشرط العطف الاتساق أي عدم كون محلى النفي والاثبات متحدين (وهو) أي العطف (الاضل فيعمل عليه ما أمكن فصم) قول المقر له (لكن غضب في جواب) اقرار (المقر له على مائة قرصا) ولا يكون قول المقر له الاقرار بل انكارا للسبب الذي بينه وهو القرض وبيان سبب آخر بكلمة الاستدراك وهو الغضب ولم يكن هناك استدراك بل كان ظاهر الرد للاستدراك بيان تغيير فلا بد من الوصل ولا يقبل مفصولا (بخلاف من بلغه تزويج أمته بمائة) صورته تزويج فضولي

وهو البينة وهذا ضعيف اذا لم يجر أن تكون فاجرة فأى دلالة لها من حيث العقل لولا حكم الشرع نعم هو كالبيئة فان قول الشاهدين أيضا يجوز أن يكون غلطاً وزوراً فاستماله من هذا الوجه صحيح كما سبق أو يقال كما وجب على النافي في مجلس القضاء أن يعضد جانبه بزيادة على دعوى النبي فلهب ذلك في الأحكام فهذا أيضا له وجه الرابع ان المدعى عليه دليل على نفي ملك المدعى وهو ضعيف لان السيد تسقط دعوى المدعى شرعاً والافتاد قد تكون عن غصب وعارية فأى دلالة لها (الشبهة الثانية) وهي انه كيف يكلف الدائيل على النبي وهو متعذر كإقامة الدليل على براءة الذمة فنقول تعذره غير مسلم فان النزاع

أمة رجل بمائة من غير اذن المولى فبلغه (فقال لأجير النكاح) بمائة (لكن بمائتين) كافي أصول الامام فخر الاسلام والبديع (فيحمل) قوله لكن بمائتين (على الاستئناف بإجازة نكاح آخر مهمماتان) وهذا الان الكلام غير منسوق لوجهل معطوفاً اذا انتفاء الإجازة قد بطل الاول والباطل لا يعود حتى يصح بالإجازة قال الشيخ ابن الهمام لو قال السيد لأجير النكاح لكن بمائتين لا ينسقى الكلام لان اتحاد موردى الإيجاب والسلب لا انتفاء أصل النكاح بنفسه ثم ابتدأه بقدر آخر بعد الانفساخ بخلاف لأجير بمائة لكن بمائتين فان الاستدراك في قدر المهر لأصل النكاح وهذا منافق للكلام الامام فخر الاسلام والبديع وغيرهما من الكتب المعتمدة فلا بد من تصحيح النقل عن يعارض نقله نقل هؤلاء الاخبار ثم ان الفرق أيضا غير وافي لان الامم ههنا يكون حينئذ للعهد اذ هو السابق في الاعتبار فالمعنى لأجير هذا النكاح الذي بمائة لكن بمائتين ثم يدعى أصل الكلام أن عدم الاتساق ممنوع لجواز ورود النبي على المهر رأى لأجير النكاح بمهر مائة لكن أجير هذا النكاح بعينه بمهر مائتين ويؤيده أن مناط الحكم المقيد انما يكون القيد فان كان نفي المقيد لا أصل الحكم وكذا في الانبات فحينئذ المقصود بنفي الإجازة هو القيد فوردا الإيجاب والنفي اختلافاً والجواب أن المقصود بالإجازة وعدمها انما هو ما كان موقوفاً على الإجازة والموقوف عليها النكاح الذي عقده الفضولي وهو النكاح المقيد بمهر مائة فانتفاء الإجازة قد بطل هذا الموقوف وان كان المقصود بنفي الإجازة هو القيد فانما يكون مقصوداً في ضمن نفي المقيد لأن المقيد ثابت والقيد منتهى وهو تهافت ولأنه ثابت في مقيد آخر اذا بدله من جهة وظاهر أن ههنا نكاحاً واحداً موقوفاً على إجازة السيد وقد بطل فلا يمكن إجازته بمائتين فهو استئناف ولو قيل ان مقصوده عدم الرضا بهذا القيد والتقييد بمهر مائتين فهو الزام أمر لم يلزمه الزوج الآن يقال المقصود الإجازة تعليقاً أى لكن أجير هذا النكاح مقيداً بمهر مائتين ان قبل الزوج وهذا لأيساعده اللفظ وبالجملة ان الموقوف كان هو المقيد وقد ارتفع بانتفاء الإجازة فلا يعود وليس هناك عقداً آخر حتى تلحقه الإجازة فلا بد أن يكون استئنافاً لإجازة نكاح آخر هذا والله أعلم بأحكامه (فرع) اذا أقر رجل له على ألف فقال المقر له ما كان لي لكن لفلان حينئذ (قول المقر له ما كان لي لكن لفلان ظاهر في الرد) أى رد الاقرار (ويجوز التحويل) لفلان عليه فصار هذا الدين وألا فقر له ثم صار لفلان تحويله (ولما كان) التحويل (تفسيراً) لظاهر الكلام (يصح اذا كان) قوله لكن لفلان (موصولاً للتوقف) أى لتوقف أول الكلام على آخره وهذا مغيره فيصح موصولاً ولا يصح مفصلاً لان بيان التغير لا ينفصل ولا يتوقف الكلام على ما هو منفصل عنه وهذا وفرض الامام فخر الاسلام المسئلة في العبد وفيه قول المقر له ما كان لي لكن لفلان وعلى هذا لا يصح التحويل بل التقرير الاول أن كلامه ظاهر في الرد ويحتمل أن يكون مقصوده أن العبد والدين وان اشترأ أنه عبدي أو ديني لكنه في الحقيقة لفلان فصار بعد قبول اقراره لنفسه اقراره لغيره ولكن لفلان قرينة عليه فان كان موصولاً لا يكون رداً وان كان مفصلاً لا يتم الرد ولا يسمع قوله لكن لفلان فتدبر (مسئلة * أولاً حد الامر بن) أى لواحد من الامر بن (فيم في النبي دون الانبات كالنكرة) فإنه في المعنى مثلها فأعطى حكماً فان نفي المهر لا يكون الابتنى جميع الافراد عرفاً وان جاز عقلاً نفيه في ضمن النبي عن البعض وما قيل انه أى التحميم من قبيل الاستعارة فلا تظهر له وجه (الابديل) صارف عن مقتضاها (بخلاف الواو) فإنه يعم في الانبات دون النبي لانه للجمع والنفي سلبه فيكون لسلب الاجتماع (الانقرينة) صارفة عن مقتضاها قال مطلع الاسرار الالهية القياس يقتضى أن تكون الواو أيضاً عامّة في النبي لانها المطلق الجمع فان ورد عليه النبي اقتضى اشتراك المعطوف عليه والمعطوف فيه كافي الانبات ولهذا قيد صدر الشريعة الحكم بما اذا كان للاجتماع فيه تأثير ومقصوده بما اذا كان قرينة سلب الاجتماع وانما ذكره لانه مضبوط دون غيره لكن القوم ما قالوا به سبيل استمراره على أن

أما العقلية وإما في السرعات أما العقلية فيمكن أن يدل على نفيها بأن اثباتها يفضي إلى المحال وما أفضى إلى المحال فهو محال لقوله تعالى لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا ومعلوم أنهم لم يفسدوا ذلك على نفي الثاني ويمكن إثباته بالقياس الشرطي الذي سمجناه في المقدمة طريق التلازم فإن كل إثبات له لوازم فانتفاء اللازم يدل على انتفاء الم لازم وكذلك النعدي ليس نبيا لأن لو كان نبيا لكان معه معجزة إذ تكليف المحال محال فهذا طريق وهو الصحيح الطريق الثاني أن يقال للثبوت لو ثبت ما ادعيته لعلم ذلك بضرورة أو دليل ولا ضرورة مع الخلاف ولا دليل فيدل ذلك على الانتفاء وهذا فاسد فإنه ينقلب على الثاني فيقال له لو أننى الحكم

الأصل فيه في النفي سلب الاجتماع لا الصارف فلعلهم وجدوا الاستعمال كذلك وبهذا يدفع ما في التلويح والتعريض بأن سلب العموم قد يكون فيما لا يكون للاجتماع تأثير فافهم (فقوله لا أقرب ذى أذى) مشيرا إلى زوجته (إيلاء منهما) فأثبتهم لا يقربها أربعة أشهر بانت لأن أوفى النفي يفيد التعميم (وفي) قوله لا أقرب (أحدا) كما يكون الإيلاء (من أحدهما) لأن أحدا كما معرفة فلا تعم في النفي ولما كان اشتهر في علم المعاني أن أوفى الخبر للشك أو التشكيك أراد أن يشير إلى أنه ليس على ظاهره فقال (وليس) أو (في الخبر للشك أو التشكيك) كما اشتهر (لأن المتبادر) من أو (إفادة النسبة إلى أحدهما) والتبادر دليل الحقيقة فالحقيقة في أحدهما لا في الشك أو التشكيك فانهما لا يتبادران (وانما ينتقل اليهما لأن سبب الإيهام غالبا أحدهما) فيقع المخاطب في شك وإن كان مع علم المتكلم التعيين علم أن إرادته التشكيك والأفالشك فدلالتيه على الشك أو التشكيك من قبيل الدلالة الالتزامية على اللازم العرفي بلا استعمال فيه (فيحوز في أنه لأحدهما) أى يقال بالمجاز أنه للشك أو التشكيك ويراد أنه لأحدهما (كما) يحوز في (أنه للتخيير والإباحة في الإنشاء) وليس كذلك بل فيه أيضا لأحدهما (وانما يعلم) خصوص التخيير والإباحة (بالأصل فإن كان) الأصل (المنع فتخيير فلا يجمع) لأنه يحوز أحدهما بالإنشاء ولا يحوز الجمع بالأصل وهو التخيير (أو) كان الأصل (الإباحة فيحوز الجمع) بالأصل فإن قيل قال الله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم جزى في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم وهو يقتضى أن يكون الامام مخيرا في جميع قطع المارة كما هو مذهب عطاء وسعيد بن المسيب ومجاهد والضحك والنخعي وأبي نوري وداود الظاهري ونقل في كتبنا عن مالك وأحمد لا تقولون به بل مذهبكم جزاؤهم القتل ان كانوا قتلوا أو الصلب ان قتلوا أو أخذوا المال والقطع ان أخذوا المال فقط والنفي أى الحبس الدائم ان خوفوا من غير أخذ وقتل بل أو خيفة الامام رجه الله يقول في القتل والاخذ خيرا لمامين أن يصلب فقط أو يقطع ويصلب أو يقطع وقتل قال (وفي آية الحارثية يلزم) من تخيير الامام بين الاجزىة (مقابلة أخف الجنايات بالأغلظ) من الاجزىة فإنه يحوز له حينئذ أن يصلب ان خوف فقط (وبالعكس) أى مقابلة أغلظ الجنايات بأخف الاجزىة كما إذا قتل وأخذ يحوز للامام أن ينفي أى يحبس ولم تعهد هذه المقابلة في الشرع (فقلنا بتوزيع الاجزىة على الجنايات) كما بينا (قوله تعالى وجزاؤهم سيئة مثلها) وبمثل روى أبو يوسف الخبر أيضا وشهدت به الآثار أيضا والامام انما خير في القتل والاخذ وغير حكم الكريمة بهذه الآية وبصفة العرينين فانهم قطعوا وقتلوا الآن المثلة المروية فيها نسخت (واسعير) أو (لغاية والاسبتنا في مثل لأرمنك أو تعطيني حتى) أى إلى أن تعطيني أو الآن تعطيني حتى (وقيل) في أصول الامام نفي الاسلام (منه) قوله تعالى وما النصر الا من عند الله العزيز الحكيم ليقطع طرفا من الذين كفروا أو يكبتهم فينقلبوا خائبين ليس للثمن الامر شئ (أو يتوب عليهم) أو يعذبهم فانهم ظالمون أى حتى يتوب عليهم قال الشيخ ابن الهمام بتقليد صاحب الكشف وغيره أنه عطف على يكبتهم فيما قبل وقوله جل وعلا ليس للثمن الامر شئ اعتراض بين المعطوف والمعطوف عليه وأدعواؤه زعمانهم أنه أسلم من التكلف وقال المصنف والاول أقرب بحسب المعنى ويرى هذا العبد أنه لا يصح ما في الكشف فإنه آية أخرى نزلت متفرقة عن الاولى وسيقت لغرض آخر فلا ارتباط روى البخارى في التاريخ والترمذى وأحمد والنسائي والبيهقي في الدلائل عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم يوم أحد اللهم العن أباسفيان اللهم العن الحارث بن هشام اللهم العن سهيل بن عمرو اللهم العن صفوان بن أمية فزلت هذه الآية الكريمة ليس للثمن الامر شئ أو يتوب عليهم أو يعذبهم فانهم ظالمون فنصب عليهم كلهم وروى البخارى والترمذى ومسلم وابن أبي شيبة والبيهقي في الدلائل عن أنس أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كسرت رباعيته يوم

لعلم انتفاؤه بضرورة أو بدليل ولا ضرورة ولا دليل ولا يمكنه أن يتسلل بالاستصحاب بان يقول مثلاً الاصل عدمه فان فن
ادعاء فعلية الدليل اذ لا يسلم له أن الاصل عدمه بخلاف البراءة الاصلية فان العقل قد دل على نفي الحكم قبل السمع من
حيث دل على أن الحكم هو التكليف والخطاب من الله تعالى وتكليف المحال محال ولو كلفناه من غير رسول مصدق بالمعجزة يبلغ
الناتك فيه كان ذلك تكليف محال فاستندت البراءة الاصلية الى دليل عقلي بخلاف عدم الاله الثاني وأما قولهم لو ثبت الاله فان
لكان لله تعالى عليه دليل فهو تحكم من وجهين أحدهما أنه يجوز أن لا ينصب الله تعالى على بعض الاشياء دليلاً ويستأثر

أحد وشيخ في وجهه حتى سال الدم على وجهه فقال كيف يفلح قوم فعلوا هذا بنبيهم وهو يدعوهم الى ربهم فأمر الله ليس لك من
الامر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم فانهم ظالمون وبعضهم جعلوا معطوفاً على شيء اسم ليس أي ليس لك من الامر شيء أو
توبتهم أو تعذبهم من قبيل عطف الخاص على العام ولا يخفى ما فيه من التعسف (فرع) اختلف في هذا أحرأ وهذا (وهذا)
يحتمل أن يكون معطوفاً على مدخول أو فالله في هذا أحرأ وهذا (و) يحتمل أن يكون عطف الجملة على الجملة أو المفرد على مفهوم
أحدهما المأخوذ أي أحدهما حر وهذا (فقل) وعليه زفر لا عتق الا بالبيان كهذا أو هذان (رجوعاً الى الاحتمال
الاول) وقيل وعليه الجمهور (وهو ظاهر الرواية) (يعتق) الاخير ويتخير في الاولين لأنه كان أحدهما حر (وهذا) رجوعاً
الى الاحتمال الثاني وينبغي أن يكون النزاع فيما لا ينسب له والافعال على النسبة (ورج) القول الثاني (بان) التغير ههنا
ضروري بترانخي حكم الانشاء عنه (وهي) مندفعة بتوقف الاول على الثاني حتى يصير مع كلاهما واحداً مفيداً للحكم موقوف
على خيار السيد (فقط) من دون توقفه على الثالث والضرورات تتقدر بقدرها فلا يتوقف عليه فافهم وفيه شائبة من
الغفاء فان كون التغير ضرورياً غير ظاهر بل التغير وضعي لان وضع أو يقتضي أن ما بعده مع ما قبله كلام مفيد لا يقع
الحكم في الواحد المبهم وههنا يجوز أن يكون ما بعده هو الثالث معاً وأيضاً الكلام في قدر الضرورة فإنه لو كان معطوفاً على
ما بعده أولزم الضرورة في توقفه على الثالث فتدبر (والترجيح) يلزم تقديم التنبيه خبراً (على) الاحتمال (الاول)
في المعطوف مع كونه في المعطوف عليه مفرداً كما قال صدر الشريعة (ليس بشيء) فلان سلم الزوم) ونقول التقدير هكذا هذا حر وهذا
حر وهذا حر وفيه أن فيه كثرة التقديرات والقلة فيها أولى فتأمل (ولا) نسلم (بطلان) الاثر) فإنه يجوز التخالف في الخبرين
المعطوف والمعطوف عليه وهو شائع ذائع بل انما يجب اتحاد المادة فقط وأنت خبير بأن حكم الواو وحكم أو واحد في تعلق
المعطوف بعين ما يتعلق به المعطوف عليه أن أمكن والابقدر المثل في عطف المفردات وفي ضرورة التخالف عطف الجملة على الجملة
وههنا من قبيل عطف المفردات ولو تزلنا قلنا الاشك في أولوية الاتحاد وهذا القدر كاف للترجيح فتأمل (مسئلة) * حتى
لغاية ولو) كانت (باعتبار) التكلم بحومات الناس حتى الانبياء وقدم الحاج حتى المشاة) فان موتهم ليس غاية بل في الوسط
وكذا قدم المشاة ليس غاية لقدم الحاج لكن المتكلم اعتبر جانباً أعلى وجانباً أدون واعتبر ابتداء الحكم من الادون
منتهياً الى الاعلى كما في المثال الاول أو اعتبر بالعكس كما في المثال الثاني (واعتبار ذلك الاعتبار) من المتكلم (ليس) يتكلف كما قيل
في التحرير (بل) تحقيق (العرف) فان الثقات نقلوا عن أصحاب اللغة هذا الاعتبار في حتى فلا بد من القبول (وتكون) حتى
(جارية وعاطفة والشرط) فيهما (البعضية) أي يكون ما بعده اداً خلافاً فيما قبلها الا أنه داخل في حكم ما قبلها فان فيه خلافاً
في الجارة (وابتدائية) بعدها جملة) مذ كورة الطرفين كما عند البصري أو أعظم منها وما قدر أحدهما كما عند علماء الكوفة
(والشرط) في الابتدائية (أن يكون) الخبر من جنس المتقدم) اما أن يكون نفسه أو نوعاً من أنواعه أو لازماً وابعاله ولو عرفاً
(ومنه) قول امرئ القيس

(سريت بهم حتى تكل مطيهم) * وحتى الجياد ما يقدرن بارسان

(وصحح بالوجه) الثلاثة (أ) كانت (ب) يمكن حتى رأسها) الجر والنصب ظاهر والرفع بتقدير خبر أي حتى رأسها ما كقول
وفي خلاف البصريين (وفي) دخول ما بعده ما قبلها) حال كونها (جارية) مذهب) أولها الدخول مطلقاً وهو مذهب
ابن السراج وأبي علي وكثير من المتأخرين من أهل النحو ونائبها عدم الدخول مطلقاً واليه ذهب الجمهور من أهل النحو
(والثالث) ان كان جزءاً) صالحاً لتناول الحكم (دخل) والا وهو مذهب المبرد والفراء وعبد القاهر (وزانها) لا دلالة

بعلمه الثاني انه يجوز أن ينصب عليه دليلا ونحن لا نتنبه له ويتنبه له بعض الخواص أو بعض الانبياء ومن خصص بحجاسة سادسة وذوق آخر بل الذي يقطع به أن الانبياء يدركون أموراً نحن لا ندركها وأن في مقدورات الله أمور ليس في قوة البشر معرفتها ويجوز أن يكون لله تعالى صفات لا تدرك بهذه الخواص ولا بهذا العقل بل بحجاسة سادسة أو سابعة بل لا يستحيل أن تكون السيد والوجه عبارة عن صفات لانفهمها ولا دليل عليها ولولم يرد السمع هم المكان نفهمها خطأ فاعل من الصفات من هذا القبيل ما لم يرد السمع بالتعبير عنه ولا فيناقوه ادراكها بل لولم يخلق لنا السمع لانكرنا الاصوات ولم نفهمها ولولم يخلق لنا ذوق الشعر لانكرنا تفرقة صاحب العروض بين الموزون وغير الموزون فيايدى بنا أن في قدرة

على شيء من الدخول والخروج (الابقرينة) دالة على أحدهما وهو منسوب الى ثعلب واختاره ابن مالك (وليس) هذا المذهب (باحداً الاولين) من الدخول وعدمه (كافي التحرير لانهم من قسم الدال) فالاول الدلالة على الدخول والثاني الدلالة على الخروج وهذا ليس بدلالة على شيء منهما ثم حاسل المذهب الثالث اما الاشتراك والجزئية وعدمها قرينة تعيين أحد المعنيين وذلك بعيداً عنه خلاف الاصل من غير ضرورة ملحثة واماً تعين كل منهما بالقرينتين من غير أن يكون وضع لهما فاما أن يكون الوضع لواحد منهما فقد آل الى أحد الاولين أو لا يكون الوضع لواحد فهو عين الرابع وعبرة التحرير يمكن ارجاعها الى أحد هذين الاحتمالين أيضاً والله أعلم (والاتفاق على الدخول في العطف والابتدائية واستعيرت) أي حتى اذا لم تستقيم الغاية (للسببية) أي سببية ما قبلها لمابعدا (نحو أسلمت حتى أدخل الجنة) وفي التحرير سببية أحد هما للآخر ومثل سببية الثاني للاول ربحت حتى التجرت وهو مطالب بتصحيح استعمال مقبول في العربية ولا تكفي الامثلة الفرضية الآن يقال لا يلزم في المجاز سماع الجزئيات فكيف يجوز سببية الاول يجوز عكسه وأشار الى بيان العلاقة بقوله (فان السبب يظهر تمامه بالمسبب فكأنه منتهى به) فانه به يظهر أيضاً تمام ذى المنتهى (وهذا معنى ما في الكشف ان العلاقة) بين السببية والغاية (الاشتراك في انتهاء الحكم) فالمراد به الاشتراك في ظهور تمام الحكم (كيف لا ولو كان الانتهاء حقيقة) عنده (لكان الغاية حقيقة) فتستقيم الحقيقة فلا يصح المجاز وقد كان بصدد اثبات المجاز (هذا خلف) واذا تعين مراد صاحب الكشف (فلا يرد ما في التلويح أن الدخول ليس منتهى الاسلام) فلا يطرده نحو أسلمت حتى أدخل الجنة وبما يجب أيضاً بان علاقة الاستعارة لا يجب اطرافها في جميع الافراد وبعض افراد المسبب يكون غاية فلا يضر التخلف في المثال المذكور ولا يلزم كونها حقيقة في السببية مطلقاً أيضاً فافهم (وما اخبره) في التلويح (انها مقصودية ما بعدها مما قبل) وهو مشترك بين الغاية والسببية (فتنقوض بحجتي رأسها) فانه غير مقصود من كل السمكة وفيه أن اطراف العلاقة في جميع افراد المستعار منه غير واجب لكن ينقلب فاطرافها في افراد المستعارة أيضاً غير واجب (وال تخصيص بحدوث الاسلام وأساسلام الدنيا) لاطراف الغاية في المثال المذكور (كافي التحرير) في دفع ايراد التلويح (تسكف) مستغنى عنه كيف لا والحدوث آتى لا يصلح أن يقع مغايباً شيء فلا يكون الدخول غاية له واسلام الدنيا منتهى بالمتى فلا يصلح الدخول غاية له فافهم (وان لم يصلح للغاية أو السببية فيجوز للعطف لطلق الترتيب) الذي هو أعم مما كان مع التعاقب والتراخي فان قلت ليس هذا معنى اللفظ فان حرفاً لموضع لطلق الترتيب أعم من التعقيب والتراخي قلت ليس من شرط المجاز أن يكون المستعارة مدلول اللفظ مطابقة بل يكفي أن يكون مدلول التزائماً أو تضمنياً بل يجوز أن لا يدل عليه لفظ أصلاً باحدى الدلالات ومن أنكر فليأت بالحنة ونقل عن كشف المنار أنه مستعار لمعنى الفاء (ومن ههنا حوز الفقهاء تجوزاً حاضراً حتى عمرو) أي بعده عمرو ومخالفة النحاة في هذا وقولهم انه لم يجز في كلام العرب لهذا العطف نظير لا يعتبر في مقابلة المجتهدين فانهم متقدمون في شخص اللغات فلا يعارض قولهم وأما الجواب بأنه لا يشترط سماع الجزئيات في التجوز فليس بشيء فان السماع وان لم يكن شرطاً لكن يجب أن لا يظهر المنع كافي اطلاق الاب على الابن وههنا ممنعون هذا النحو من الاستعمال فيما زعم النحاة (فرع) قال ان لم أتك حتى أتعدى عندك فكذا اذ لا يصح ههنا اعتبار الغاية وهو ظاهر وكذا لا تصح السببية فان اتيناه لا يصلح سبباً للتعدى من نفسه وهو لا يصلح جزاء الاتيان فتعذر السببية أيضاً فحمل على العطف بمجرد الترتيب (فيشترط للبروجود الفعلين) من الاتيان والتعدى (ولو مترادفياً) الى آخر العرفي غير المؤقت الى آخر الوقت الذي يسببه في الوقت فان حتى بمجرد الترتيب

الله تعالى أنواعا من الحواس لو خلفها لنبالدر كتابها أمورا أخر نجن نفعها فكان هذا انكارا بالجهل وربما في العجاية أما الشرعيات فقد تصادف الدليل عليهما من الإجماع كتنفي وجوب صوم شوال وصلاة الفجر أو انص كقوله صلى الله عليه وسلم لا زكاة في الحي ولا زكاة في المعالوفة أو من القياس كقياس الخضراوات على الرمان والبطيخ المنصوص على نفي الزكاة عنه كقول الراوي لا زكاة في الرمان والبطيخ بل هو عفو وعفا عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد لا يساعد مثل هذا الدليل فنبحث عن مدارك الأثبات فإذا لم نجد رجعا إلى الاستصحاب للنفي الأصلي الثابت ببديل العقل وهو دليل عند عدم ورود السمع وحيث أوردنا في تصانيف الخلاف أن النافي للدليل عليه أردنا به أنه ليس عليه دليل سمعي أذ كفيه استصحاب

(الآن ينوي الاتصال) فيجب حينئذ للبر الاتصال هذا ويتأتى من جعلها بمعنى الفاء أن يشترط الاتصال نوى أو لم ينو والله أعلم بأحكامه

(مسائل حروف الجر * مسألة الباء للاتصاف) وهو معنى مشكك يصدق على كل ما استعمل فيه الباء كما أشار إليه بقوله (ومنه الاستعانة والسببية والظرفية والمصاحبة) وليس الأمر كما زعم بعض النحاة أن الباء مشتركة فيها بأوضاع فأنه خلاف الأصل وليس الأمر أيضا كما توهم البعض أن إطلاقها على الاتصاف حقيقة وفيما وراءها من المعاني مجاز كنف وهو خلاف الأصل فلا يصار إليه من غير ضرورة بل انما يستعمل فيها لانها من أفراد الاتصاف وقد وضع لأفرادها الجزئية موضع واحد كما هو شأن الحروف وبما قررنا ظهر لك اندفاع ما يورد من أن التجوز لازم قطعاً فإن استعمال الباء في هذه المعاني مقطوع به وهي وإن كانت أفراد الاتصاف لكن إطلاق العام على الخاص من قبيل المجاز وله وجه آخر من الدفع فإن إطلاق العام على الخاص من حيث أنه هوليس مجازاً فتمل فيه وظهر أيضاً اندفاع ما يورد من أن الباء لو كانت موضوعاً للاتصاف الكلي صارت اسماً لان معاني الحروف روابط جزئية فهي موضوعات للاتصاف الخاص وفي الاصابات الأخر تكون مجازاً فافهم (وباء المقابلة) التي تدخل الأثمان (أشبه بالاستعانة) بل نوع منها (فإن الأثمان وسائل يستعان بها على المقاصد) وهي المبيعات وربما يقال إن البيع كما يكون مقصوداً عند المشتري كذلك الثمن يكون مقصوداً عند البائع فلا وجه لجعل باء المقابلة بقاء الاستعانة والحق غير خفي على ذي بصيرة فإن المقصود أن الأثمان انما وضعت لان تجعل وسيلة إلى تحصيل شئ ولهذا أثبتت على الذمة وهذا لا ينافي كونها مقصودة عند البعض وإذا كان وضع الأثمان لذلك التزم استعمال بقاء الاستعانة داخله عليها وإذا ثبت أن الأثمان تكون مَدْخُولَةً الباء (فصح الاستبدال) بالبيع ونحوه (بالكسر من الحنطة قبل القبض في اشتريت هذا العبد بكذا حنطة موصوفة) فإنه عن لدخول بقاء المقابلة والاستعانة عليه (والاستبدال فيه) قبل القبض (جائزون العكس) أي لا يجوز الاستبدال فيما إذا قال اشتريت كراماً من حنطة موصوفة بهذا العبد (لأنه سلم حينئذ) لكون الكرام الذي في الذمة مبيعاً يتعلق الشراء به وهذا العبد عند دخول الباء عليه وهو حقيقة السلم وإذا كان سلباً فلا بد من شروطه من الاجل وغيره (ولا بد فيه من القبض) أيضاً فلا يصح الاستبدال قبل القبض هذا وقرر في التحرير هذه الفرية على أن الباء بقاء الاستعانة ومدخوله يكون ثمناً وكان أورد عليه أن هذه الباء البدلية ولا نسلم كونها بقاء الاستعانة وقررها المصنف بحيث اندفع هذا السؤال (وقول الشافعية انها للتبعيض في وائمهوا برؤسكم) فقد (أنكره محققو العربية حتى قال ابن رمان) منهم (من زعم أن الباء للتبعيض فقد أتى على أهل اللغة بما لا يعرفونه) فلا يصح في هذا القول أصلاً ولا ياتفت إلى كلام أمثال صاحب القاموس فإنه يمد مكاره ثم انه لو ثبت فهذا معنى آخر عندهم غير الاتصاف كما يشهد به كلامهم لأنه لا يكون منه كما توهم صاحب التحرير (وما قال في المنهاج) في الجواب عنه (انه شهادة على النفي) فلا يسمع (مدفوع) حال كونه (على وجهه) أي موهوناً في نفسه (بأنه) أي قول النحاة وإن كان شهادة على النفي أكنه (كشهادة حصر الورثة) فانها شهادة بنفي عنهم ووارث آخر وهي مقبولة لأنه لو كان لأحاط به علمهم كذا هذا شهادة على عدم علمهم بالتبعيض فتقبل لأنه لو كان لأحاط بعلمهم به ووجهه أنه ليس شهادة أصلاً بل استقرار صحيح لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه كقولهم الفاعل لا يكون منصوباً والاستمراء في نفي استعمال أمثال هذه الحروف التي لا تخلو عنها كثر التركيبات فيفسد القطع بعين ما يذكر المصنف في مفهوم المخالفة ولا يقبل الأحاديث إثباته بخلاف النفي فلا يقبل قول أبي علي في إثبات التبعيض فتدبر قالوا قد استعمل الباء فيه في قول الشاعر

البراءة الأصلية التي كنا نحكم بها لولا بعثة الرسول وورود السمع فان قيل دليل العقل مشروط بانتفاء السمع وانتفاء السمع غير معلوم وعدم العلم به لا يدل على عدمه ولا سبيل الى دعوى العلم بانتفائه فان ذلك لا يعلم قلنا قد بينا أن انتفاء تارة يعلم كإتيان انتفاء وجوب صوم وشوال وصلاة الفحى وتارة يظن بأن يبحث من هو من أهل البحث عن مدارك الشرع والظن فيه كالعلم لأنه صادر عن اجتهاد اذ قد يقول لو كان لوحدة فاذالم أجده مع شدة بحثي دل على أنه ليس بكائن كطالب المتاع في البيت اذا استقصى فان قيل أليس الاستقصاء غاية محدودة بل للبحث بداية ووسط ونهاية فبي يخل له أن ينفي الدليل السمي المغير

شربت بماء الدخرين فأصبحت * زوراء تنفر عن حياض الدبل

أجاب بقوله (وشربت بماء الدخرين غير مثبت) للتبعض (الاحتمال الزيادة والتضمن) والدخرض ماء وماء آخر ماء وشيع وقيل ماء بنى سعد وقيل بلد والدخرضان ثنية الدخرض كالقمرين والزوراء المائلة والدبل قوم من الترك شبه بهم أعداءهم وقيل أرض (فرع * يلزم) للبر (تكرار الاذن في ان خرجت الاباذني) فأنت طالق (لأنه) استثناء (مفترغ) لان الساء لا بد لهما من متعلق وذلك هو الخروج فالعنى ان خرجت بأى خروج كان الاخر وجا ملصقا باذني (فلم يخرج) من المنع خروج (خارج الاملصقا به) أى بالاذن والخروجات الغير الملتصقة بالاذن ممنوعة داخل تحت البين فبشرط الاذن لكل خروج (بخلاف) ان خرجت (إلا أن أذن لان الاذن غاية تجوزا) وليس باستثناء والمعنى ان خرجت الى الاذن به (لعمدرا الاستثناء) لعدم دخول الاذن تحت الخروج واذا كان غاية (فيتحقق البر بالمره) الواحدة من الاذن لعدم تحقق الشرط وهو الخروج قبل الاذن فان قلت في أين لم تكرار الاذن في دخول بيوت النبي صلى الله عليه وسلم مع أنه قال الله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم قال (ولزم تكرار الاذن في دخول بيوت النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه الصلاة و) (السلام انما هو بالتعليل) وهو قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذى النبي ولابد ان النبي صلى الله عليه وسلم حرام في كل وقت لا بلفظ النهى (أقول حذف حرف الجر ههنا) أى مع أن (قياس) فلم لا يقدر وبصير الاصل الابان اذن فيصير مثل الاباذني (والمصدر) استعماله (العين) أيضا (شائع) كثير فلم لا يجوز ان يكون العين والمعنى الا وقت أن اذن فيصير الاستثناء من عموم الاوقات وعلى هذين الوجهين يلزم تكرار الاذن في كل مرة (فماوجه الترجيح) لما قلتم على هذين الوجهين وفيه أن الوجه موافقة الاصل من الاباحة وبرائة الذم من وجوب الاذن في كل مرة فان الخروج كان مباحا انما منع بهذا المنع فلا يخرج بالشك فالاولى أن يقال ان هذين الوجهين شائعان شيوعا كثيرا وكون الابعمى الغاية قليل جدا فالج على الشائع اولى هذا (مسئلة * على الاستعلاء ولومعنى) أى ولو كان الاستعلاء معنويا (فيعلم اللزوم كالدين) فان فيه استعلاء معنوي يقال ركه الدين (واستعير في المعاضات المحضة) أى العقود التي لا تنعقد بالامعاء والمال (كالسكاح والاجارة والبيع والاصاق) بمعنى بقاء المقابلة بالاتفاق كاجلته على عشرة أو بعثك هذا العبد على عشرة أو رزجت على عشرة (و) استعير (في الطلاق للشرط) أى ليكون ما بعده معلقا بقبوله (عنده) ففي طلقتي ثلاثا على ألف لاشئ له واحدة) أى لاشئ للزوج بايقاع واحدة (لعدم انقسام الشرط على الشرط) فان حاصل التعليق أن المشروط ثابت على تقدير تحقق الشرط وأما أن كل بعض منه ثابت على تقدير كل بعض من الشرط فلا فلو ثبت ثبت من غير مقتض فلا يثبت ولعل هذا امر ادمن قال انه لو انقسم لزم وجود جزء الشرط قبل الشرط والا فريد ورود اظها را أنه كما وجد بعض الشرط وجد بعض الشرط فعلى تقدير انقسام أجزاء الشرط على أجزاء الشرط يكون كل جزء من الشرط مشروطا بجزء من الشرط فلا لا استحالة وأيضا الاستحالة في تقدم جزء الشرط على الشرط انما المحال تقدم نفس الشرط على الشرط (وعندهما) يستعار في الطلاق (للاصاق عوضا فينقسم) أجزاء العوض على أجزاء المعوض (فله الثلث) للالف في طلاق واحد (أقول ترجحهما كما في التحرير بأن الاصل فيما علمت مقابلته بمال العوضيه) والطلاق مما يقابل بمال فيعمل فيه على العوضيه (ضعيف لان ذلك) أى كون العوضيه أصلا (فيما لا يحتل الشرط المحض) أصلا كالبيع ونحوه لا في كل ما يقبل المعاوضه في الجملة هذا وقد يدفع بدعوى الاستقراء والله أعلم (كترجيحه) أى كأن ترجيح قول الامام ضعيف (بانه) أى على (بحار في الاصاق حقيقة في الشرط) فيعمل عليه عند مكانه (كأن كره شمس الأئمة) وانما كان ضعيفا (لانه) أى كونه حقيقة في الشرط (بممنوع

فلنأمرهم بالرجوع رجع إلى نفسه فعلم أنه بذل غاية وسعه في الطلب كطالب المتاع في البيت فان قيل البيت محصور وطلب اليقين فيه ممكن ومدارك الشرع غير محصورة فان الكتاب وان كان محصوراً فالأخبار غير محصورة وربما كان راوي الحديث مجهولاً فلنا ان كان ذلك في ابتداء الاسلام قبل انتشار الاخبار ففرض كل مجتهد ما هو جهده رأيه الى أن يبلغ الخبر وان كان بعد أن رويت الاخبار وصنفت الصحاح فادخل فيها محصور عند أهلها وقد انتهى الى المجتهدين وأوردوها في مسائل الخلاف وعلى الجملة فدلالة العقل على النفي الاصلية مشروطة بنفي المغير كما أن دلالة العموم مشروطة بنفي المخصص وكل واحد

قيل في الاستناد (لان الاصلاق) المحقق (في العوض حقيقته) أي حقيقة على (فانه من أفراد الزوم) اذ هنالك يلزم العوض في الذمة (أقول الزوم انما يتحقق بعد التعلق) الذي يكون في المعاوضة (لانه يوجب المقابلة والمقابلة توجب الزوم) فالتعلق يوجب الزوم (والكلام في أصل التعلق) انه حقيقة فيه ام لا (بعد) فالحق أن الاصلاق والشرطية كلاهما غير الزوم فهو فهم ما يجاز هذا ومن ادعى أنه حقيقة في الشرط لم يقل بأنه باعتبار اللغة حقيقة بل يقول صار في العرف حقيقة بمعنى أنه لا يحتاج في الانفهام الى قرينة أصلاً وهو غير ظاهر الفساد لكن يلزم عليه البيان (ثم أقول لك أن ترجمه) أي قول الامام (بأن تعلق المجموع) من الألف (بالمجموع) من الطلقات الثلاث (صوناً عن الانقضاء ضروري) سواء كان التعلق شرطياً أو الصاقياً (وانقسام البعض على البعض زائد بلا دليل) فانه ان كان للشرط فظاهر أنه لا انقسام وان كان للاصاق (فان الطلاق يحتل الامرين) بعوض المال وبغير عوض المال ولا قيمة في ذاته أصلاً حتى يقسم عليها الا بالشرط والرضا وقد وقع بتقويم المجموع لا الاجزاء (بخلاف البيع ونحوه) فان للعوضين قبة في ذاتهما فلا بد أن تقع في مقابلة الاجزاء التي هي أموال أجزاء من العوض الآخر والالزام ببقاء المال بلا عوض واذا كان مقابلة الاجزاء بالاجزاء بلا دليل (فلم يثبت * فرع * في) قول رجله (على ألف يلزم الدين) ويكون اقراره لكونه حقيقة في الزوم وهو كونه ديناً (ولو وصل وديعة تعين المجاز) لوجود الصارف (وهو وجوب الحفظ * مسألة * من اختلف فيه فكثير من الفقهاء) قالوا (انهما التبعيض) فقط (و) قال (نفر الدين للتبيين و) قال (جمهور أئمة اللغة لابتداء الغاية) أي الشيء ذي الغاية (زماناً) كان (أو مكاناً على الصحيح) لا كما زعم البعض انه لابتداء الغاية المكانية (وأرجعوا ما عانها) واقعة في الاستعمالات (الى ما ذهبوا اليه) والحق أن التبعيض والتبيين في نحو آجرت من شهر كذا الى شهر كذا والابتداء في نحو أخذت من الدراهم تعسف) أما الأولان في المثال الاول فلانه من البين أن الغرض في الاجارة هذا الكلام العديد من ابتداء الشهر وأما الاخير فلان الاخذ ليس بمستداحي يتحدد (بل) كلمة من (مشتراك) بين المعاني (للتبادر) أي لان الكل يتبادر في مواضعه فلا احتمال لكونه مجازاً في أحدهما وحقيقة في الآخر فاما أن يكون موضوعاً بازاء القدر المشترك أو بازاء كل والاول باطل والالتبادر منه فتعين الثاني فان قلت لا احتمال هنالك القدر المشترك فان وضع الحروف لمفهومات جزئية ملحوظة بوجه كلي قلت مع أنه لا يضرب المراد أن يكون موضوعاً لأفراد القدر المشترك بوضع واحد أو بازاء افراد كل مما ذكرنا من المفهومات الثلاثة باوضاع والاول باطل والالتبادر الافراد باعتبار الاشتراك في هذا القدر المشترك فتعين الثاني فتدبر وهذا أولى بما في التحرير واستقراء مواقعها فيفيد أن متعلقها ان تعلق مسافة كسرت وبعث فلا ابتداء الغاية وان افادتنا ولا كأخذت وأكلمت فلا يصاله الى بعض مدخوله ثم ساق الكلام فانه يرد عليه انه لا يلزم للبعض أن يكون متعلقه مفيد التناول كما في قوله تعالى وكانت من القانتين فتدبر (مسألة * الى لانهما حكمهما مقابلهما) الى ما بعدها وهو الغاية (وفي دخول ما بعدها) فيما قبلها (مذهب كحقي) أي كما في حتى مذهب من الدخول وعدمه والدخول ان كان من جنس ما قبلها وفي غيره عدمه وعدم الدلالة على شيء من الدخول وعدمه (لكن الأشهر في حتى) مذهب (الدخول وفي الى) مذهب (عدمه) والتفصيل يتناول الصدر) لولا الغاية لها (كالرافق) فانه لولاه لتناول وجوب الغسل للرافق بل لما بعدها ولذا فهم بعض الصحابة في التيمم اليد كله الى الابط كالحكي في الكشف ناقلاً عن المبسوط (فيدخل) الغاية حينئذ في الحكم لانه كان داخلاً فلا يخرج (ويسمى) هذا غاية الاسقاط و) التفصيل (عدمه) أي عدم تناول الصدر لولا الغاية (كالدليل) فانه لولاه لما دخل في الصوم فانه امسك في النهار (فلا) يدخل في الحكم لانه كان خارجاً في ذلك (ويسمى غاية المدحس) خبر لقوله والتفصيل (وقد تأيد) هذا التفصيل (باتفاق أكثر أئمة الفقه وأجلة

من المخصص والمغيرة يعلم انتفاؤه وتارة يظن وكل واحد دليل في الشرع * هذا تمام الكلام في الاصل الرابع وهو منتهى الكلام في القطب الثاني المشتل على اصول الادلة المثمرة التي هي الكتاب والسنة والاجماع والعقل

(خاتمة لهذا القطب يبين أن ثم ما يظن أنه من اصول الادلة وليس منها).

وهو أيضاً أربعة شرع من قبلنا وقول الصحابي والاستحسان والاستصلاح فهذه أيضاً لا بد من شرحها

(الاصل الاول من اصول الموهومة) شرع من قبلنا من الانبياء في ما لم يصرح شرعنا بسنخه ونقدم على هذا الاصل

الفتحة قال صاحب الكشف ناقلاً عن المبسوط قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله لا تدخل الغاية في مدة الخيار لانها جعلت غاية والاصل ان الغاية لا تدخل في الصدر لا بدليل ولهذا سميت غاية لان الحكم ينتهي اليها دل عليه الصوم الى الليل والاكل الى الفجر ولهذا الوأجر الى رمضان أو باع بأجل الى رمضان أو حلف لا كلمه الى رمضان لم يدخل رمضان تحت الجمل لانه غاية ولا يلزم علينا المرافق فانها دخلت تحت الجمله لان ذلك ثبت بالسنة فان النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وأزواجه وسلم حين علم الوضوء الذي لا يقبل الله الصلاة الا به غسل المرافق هكذا حكى الحاكم الوضوء انتهى وهذا يدل دلالة واضحة انهم اختار عدم الدخول وأما الامثلة التي أوردناها لعدم الدخول ففيها غاية غاية المد لإمسألة الحلف فان فيها تفصيلاً فان الليل غير داخل في حكم تمام الصوم ذكر أولم يذكر وكذا الفجر في قوله تعالى وكلاوا واشربوا فان صيغة الامر لا توجب التكرار فانه لو لم يذكر الغاية لا يتناول الامر ايها وكذا في الاجارة فانها تملك المنفعة وهي تصدق بملك المنفعة ساعة وكذا الاجل في غن المبيع لانه تأخير عن وقت وجوبه وهو يصدق بالتأخير ساعة فهذه الغايات لمدا الاحكام المغيبة فلا يلزم من عدم الدخول فيه عدمه في غايات الاسقاطات ولا يلزم منه أن يدخل في الخيار فان الغاية فيه غاية المدعنده لان الخيار المؤ بدغير صحيح فلا يقيد المطلق عن التقيد بالغاية الاخبار ساعة غير معينة فذكر الغاية لمدا الخيار الى تلك المدة ولذا يفيد العقد بالخيار المطلق اتفاقاً فانه يوجب الجهالة المقضية الى المنازعة فلا بد من المد الى الغاية مطلقاً عندهما والى ثلاثة أيام عنده وأمسألة الحلف بالغاية تدخل فيه في رواية الحسن فلا تصلح حجة هذا واعترض القاضي الامام أبو يزيد على التفصيل بأن الكلام اذا اقرن في آخره غاية أو شرط يتوقف عليه ويستفاد من المجموع الحكم المغيا والمعلق فليس ههنا حكم الصدر عا مافسطة الغاية بعدها وغير عام فذه الى الغاية فلا يصح التفصيل المذكور والحق ما قاله كيف ومسألة البين لازمة على طريق الامام أبي حنيفة اذا الاعتماد على رواية الاصل دون رواية الحسن انتهى منقولاً منه في الكشف والجواب عنه أنه ليس حاصل التفصيل أن هنالك حكماً عاماً أو خاصاً مفاداً من أول الكلام ثم الغاية أسقطه أو مدم حتى يرد عليه ذلك بل المقصود أن الغاية لو كانت بحيث لو لم يذكر وبلفظ بما قبله أفاد شمول الحكم الغاية وما بعدها وسميت هذه لغاية غاية اسقاط لأن هنالك اسقاط حكم موجود وان كانت بحيث لو لم يذكر لم يشمل حكم ما قبله لها لم يدخل وتسمى غاية المد لأن هنالك حكماً ثابتاً امتد بالغاية وليس هذا منافي لتوقف أول الكلام على الغاية وحاصل التعليل المذكور أن هيئة الكلام لو لم تذكر الغاية معه اقتضت الشمول فلا تغير الغاية التي شئت في خروجها وتغييرها وكذا في الشق الثاني أن هيئة الكلام بدون ذكر الغاية ما اقتضت الشمول فلا يجعله الغاية مقتضياً بل نقول ان اقران الكلام الذي يقتضي الشمول بالغاية يدل على أنها الاسقاط ما وراءها استقراء وكذا اقرانها مع الكلام الذي لا يقتضي الشمول يدل على مدا الحكم اليها استقراء وأما هي نفسها بقيت كما كانت وأمسألة الحلف فان سلت فالتخلف فيه لعله لقربة أخرى أو يعرف خاص ان ثم واذا دريت ما صورته وعلت حقيقة الامر فاعلم أنه ليس الامر كما زعم البعض من أن معنى غاية الاسقاط أن متعلق الى فعل الاسقاط المقدر والمعنى اغسلوا أي بكم مسقطين الغسل الى المرافق وكيف يكون هذا التأويل صحيحاً مع أنه لا يخطر بالبال أصلاً وينبغي لك أن تحمل ما في الكشف أن المتعلق باغسلوا لكن المقصود منه اسقاط ما وراءها على ما قلنا يعني أن الى وان كان متعلقاً باغسلوا ويكون هذا غاية للغسل لكن الغاية ربما يجاه بها الاسقاط ما وراءها وهو المقصود وقد يجاه للمدا الى الغاية في الاول تدخل وههنا القسم الاول فتدخل فقد آل الى التفصيل المذكور فلا يرد عليه أنه ان أراد أن المقصود منه اسقاط الواجب فإوراء الغاية خارج ليس واجباً حتى يسقط انما الواجب غسل اليدين

مسئلة وهي أنه صلى الله عليه وسلم قبل مبعثه هل كان متعبدا بشرع أحد من الانبياء فمنهم من قال لم يكن متعبدا ومنهم من قال كان متعبدا ثم منهم من نسبه الى نوح عليه السلام وقوم نسبوه الى ابراهيم عليه السلام وقوم نسبوه الى موسى وقوم الى عيسى عليهما السلام والمختار أن جميع هذه الاقسام جائز عقلا لكن الواقع منه غير معلوم بطريق قاطع ورجح الظن فيما لا يتعلق به الآن تعبد على المعنى له فان قيل الدليل القاطع على أنه لم يكن على ملة أنه لو كان لا فتخبره أولئك القوم ونسبوه الى أنفسهم ولكن يشتهر تلبسه بشعارهم وتوفر الدواعي على نقله قلنا هذا يعارضه أنه لو كان منسجنا عن التكليف والتعبد

من الانامل الى المرافق وان أراد اسقاط ما وراءها فما وراء الغاية خارج البتة لكن لا يلزم منه دخول المرافق فان الى لا يدل على شيء فالواجب ليس الا غسل اليدين الى المرافق وبقى المرافق على الاصل غير واجبة واذا قدرت صحة التفصيل بشأن الصدور وعدمه تم الفرع من دخول المرافق من غير كلفة وقد وقع ههنا في تبيين الفرع أقوال آخر من دون بناء على التفصيل المذكور منها أن الى معنى مع ويرد عليه أن هذا الاطلاق يجوز فلا بد له من باعث وما أورد عليه في التحرير من أنه صار المعنى حينئذ اغسلوا أيديكم الى المناكب مع المرافق فان البدع عبارة عما من الانامل الى المناكب فقد أفر د بعض آخر المدعى الحكم وأفراد بعض الأفراد من العام لا يوجب انتفاء الحكم عما عداه فيلزم وجوب الغسل الى المناكب هذا خلافه فالجواب عنه أن لهذا القائل أن يقول ان سقوط غسل ما وراء المرافق ليس لأفراده من الحكم بل لانه ثبت بالنقل المتواتر أنه عليه وآله وأصحابه وأزواجه الصلوة والسلام وأصحابه ومن بعدهم انما اغسلوا في الوضوء اليد الى المرافق فهذا أسقط ما وراء المرافق وبقى هو دخلا لكونه الى بمعنى مع فافهم ومنها أن وجوب غسل المرافق ضرورة وجوب غسل اليد اذا لا يتم غسله من دون غسله لتشابك عظمى الذراع والساعد فغسل الذراع لا يتم من دون غسله وهذا معزى الى المحيط وفيه ان هذا موقوف على افتراض مقدمة الفرض وهو افتراض تبعية بمعنى انه افتراض في الحقيقة لذى المقدمة وانما ينسب اليها النسبة بالعرض كما هو وغسل المرافق ليس من هذا القبيل كما يظهر من كتب الفقه وما أورد في التحرير أنه لم يجب غسل الذراع حتى يجب غسل لازمه بل الواجب غسل اليد الى المرفق فلا يلزم غسل جزء الذراع وجزء العضد المتعلقين فساقط لانه لا يخفى عليه أن غسل اليد الى المرفق لا يتم الا بغسل الجزء منه الملاصق للمرفق وهناك العظماء متشاكبان قطعا فلا يتم غسل اليد الى المرافق الا بغسله فافهم ومنها ما قيل الغاية قد تدخل وقد لا تدخل فوق الشك في الدخول وعدمه فصار الآية مجملة وفعله عليه وآله وأصحابه الصلوة والسلام مينا وهذا انما يتم لو ثبت اشتراك الى في الدخول وعدمه وهو ممنوع عند الخصم بل يقول الى لا يدل على شيء ففي المرفق على العدم الاصلى اللهم الآن يستعان بكونه مقدمة الواجب ومنها أنها تارة تدخل وتارة لا فتدخل احتياطا وفيه أن الاحتياط انما يوجب لو كان الاصل الوجوب كصوم ثلاثين من الشهر المبارك لا كصوم الشك وأصاله الوجوب ههنا ممنوعة بل هو اول المسئلة ثم ان حديث الاحتياط لا يوجب كون الحكم مستفادا من الشرع والكلام فيه فافهم ومن هنا اندفع أيضا ما في التحرير الاقرب أن يقال ان المواظبة على غسل المرافق قد ثبت فأورث شبهة الايجاب فأوجبنا احتياطا وأيضا منقوضا بكثر السنن ثم ثبت المواظبة أيضا مشكلا فانه لم ينقل الابكلمة الى وهي توجب عدم الدخول عنده وما روى الامام محمد أنه أدار الماء على المرفق فغسله لا يوجب المواظبة فافهم هذا كله ما عندي وهذا المبحث على هذا التفصيل لعله من خصائص هذا الكتاب واعل الله يحدث بعد ذلك أمرا (فرع * في له على من درهم الى عشرة قال زفر يلزم ثمانية لعدم دخول الغايةين) عنده المبدل والمنتهى وحاجه الاصمعي وقال ما قولك في رجل قال سني ما بين سنتين الى سبعين أي يكون ابن تسع سنين فخير زفر هذا انما يتم عليه لو كان حكما بين ومن واحد وتخير ليس دليل عليه كما قيل ان تخيره كان لعدم مطابقة الاعتراض بذهبه لان قوله كان في من وهذا في بين (وعنده) يلزم في الاقرار المذكور (تسعة لدخول المبدل بالعرف) وعدم دخول المنتهى لانه غاية مئذ لا لولها لتناول الاقرار العشرة وهذا وقد استدل لدخول المبدل أن وجود الثاني مستلزم لوجود الاول لما بينهما من التضاييف الموجب لوجودهما معا ولا لوجود اللذين الا بالوجوب في الذمة ويرد عليه ورواها أن الثاني معروض للثانية ولا يلزم من دخوله ووجوده في الذمة ووجوده مع هذا المعارض حتى يلزم وجود مضاييف آخر بل هذه الاوصاف يعتبرها الذهن ويجعل معنوياتها واقعة في الخارج فلا يلزم من وجوده معنونه أحد ههنا وجوده معنونه الآخر وأخش من هذا ما قيل ان وجوب التاسع

بالشرائع تظهر نخالفة أصناف الخلق وتوفرت الدواعي على نقله ويشبه أن يكون اختفاء حاله قبل البعث بمحنة خارقة للعادة وذلك من عجائب أموره وللخالف شهبان الأول أن موسى وعيسى دعوا إلى دينهما كافة المكلفين من عباد الله تعالى فكان هو ذا خلاصت العموم وهذا باطل من وجهين أحدهما أنه لم ينقل النبأ على التواتر عنهما عموم صيغة حتى تنظر في خواه فلا مسند لهذه الدعوى إلا المقايسة بدين نبينا صلى الله عليه وسلم والمقايسة في مثل هذا باطل وإن كان عموم فعله استثنى عنه من ينسخ شريعتهم الثاني أنه ربما كان زمانه زمان فترة الشرائع واندراسها وتعدى القيام بها ولا جله بعث صلى الله عليه

يستلزم وجوب العاشر أيضاً كما أن وجوب الثاني يستلزم وجوب الأول عنده لأن تاسعية التاسع بازا ما تحتها لا بازا ما فوقه حتى يستلزمه فافهم (وعندهما) يلزم هنالك (عشرة أذ) العشرة غاية و (العدوم لا يكون غاية) لموجود ولا وجد الشيء من دون غاية فلا بد من وجوده (ووجوده انما يكون لوجوبه) لأنه دين (فيجب) العاشر فتحب عشرة لهذا الصارف عما هو أصل الغاية (قلنا) ليس العاشر غاية في الخارج بل (يكفي التعقل للتجديد) وجعله غاية والحكم على ما هو محدود في التعقل يلزمه في الذمة فافهم (مسئلة) في الظرفية حقيقة وهي الزمانية أو المكانية (ونحو الدار في يده مجاز فلزماي) قول المقر (غصبت ثوباً في منديل) لأن العجب في المنديل انما يتحقق بغصب المنديل بخلاف غصب الفرس في الاصطبل لأن العقار لا يكون مغصوباً بعند الشئيين وبخلاف غصبت ثوباً بمن منديل فان المتبادر منه الابتزاع وبعد المناقشة فيه مجال فالأولى أن المنديل ناسع والمتبادر من غصب المتبوع في التابع غصهما (ولزم عشرة في) قول المقر (على عشرة في عشرة لبطان الظرفية) فان الدرهم لا يكون ظرفاً لدرهم آخر وكذلك عدد لعدد آخر وهذا أولى من الاستدلال بأنه يلزم ظرفية الشيء لنفسه فانه انما يستحيل في المعين وأما المطلق فلا نحو ثوب في ثوب (الا ان قصده المعية فعشرون) لازم حينئذ لأنه قصد المجاز وفيه تشديد عليه فيصديق قضاء وديانة (ويشكل) بما (إذا أراد) المقر (عرف الحساب) فينبغي أن يلزم مائة لأن العشرة المضروبة في عشرة مائة وليس كذلك عندهم (حيث قالوا يلزم عشرة الا في رواية) رواية الحسن وهو قول زفر رحمه الله وما أوردوا لبيان ذلك أن الشرب لا يفيد زيادة في المضروب نفسه وانما يفيد تكثير الأجزاء واللكان الفقير غنيا بضرب ما في يده من المال في الألف بل الأول فغاية ما لازم بارادة عرف الضرب والحساب صيرورة أجزاء العشرة مائة فلا يلزم المائة الكاملة ففهم ما ورد في فتح القدير أن الكلام فيما إذا أراد عرف الحساب ولا شأن أن في عرف الحساب يفهم من مثل هذا التركيب المائة فيلزم المائة قطعاً ونحن لا ندعي أن بالضرب ازداد العشرة وصارت مائة حتى يتوجه ما قلتم بل المدعى أن هذا اقرار بالمائة لأنه مفهوم كلامه بانضمام هذه النية ومثله مثل من تكلم بلغة هندية أو فارسية وأقربها فيلزم ما يكون مفهومه في تلك اللغة فافهم (وتقديره يفيد الاستيعاب) عنده بخلاف ذكره (الفرق) الظاهر (عرفاً ولغة بين صمت سنة وصمت في سنة) يفهم من الأول استيعاب الصيام السنة دون الثاني وقال البعض في بيانه ان تقدير في يوجب تعلق الفعل بالظرف بنفسه فيوجب استيعابه وذكره لا يوجب ذلك كما في الفعل المتعدى والمنسب بواسطة حرف الجر فتأمل وبخالف هذا (خلافاً لهم ما فلم يصدق قضاء) عنده (في نية آخر النهار في) قوله أنت (طالق غدا) لأنه نوى خلاف حقيقته الظاهرة وفيه تخفيف فانه يفيد استيعاب انصاف المرأة بالطلاق تمام الغد وذلك بالوقوع في أول أجزاءه (بخلاف في غدا) فانه يقبل فيه نية آخر النهار لعدم اقتضائه الاستيعاب فان قلت فلم يوقع في أول الأجزاء عند عدم النية قال (وانما يتعين أول الغد مع عدم النية لعدم المزاحم) هنالك بخلاف الأجزاء الباقية فان الأول مزاحم لها فالوقوع فيها دونه رجحان من غير مرجح فافهم هذا حكم القضاء أو ماديانه فيقبل نية آخر النهار في صورتين (فرع) قالوا لو قال أنت طالق في مشيئة الله تعالى يتعلق بها ولا يقع لان المشيئة غير معلومة بخلاف طالق في علم الله لأنه انما يتعاقب وجوده ونقصه بطالق في قدرة الله فأجيب بأن المعنى في تقدير الله فهو كوني مشيئة الله فلا يقع ورد بأنه يجوز أن يكون المعنى في مقدور الله تعالى ومقدوره متحقق فينبغي أن يقع والمصنف قرر الكلام بحيث لا يتأتى هذا القيسل والقال فقال (لم يقع في) قوله (طالق في مشيئة الله) قوله طالق (في قدرة الله) لعلهما بطرفي النقيضين) فلا يتعين فيه الوقوع وهذا غير ظاهر في المشيئة فان المتى لله تعالى واقع بالضرورة فالأولى أن يقرر هكذا ان المتبادر من هذا الشرط وهو يستقيم في المشيئة فالعنى ان شاء الله فطالق والشرط غير معلوم الوقوع وفي القدرة لا يستقيم

وسلم فن إن يعلم قيام الحجة على تفصيل شريعتيها الثانية من شبههم أنه صلى الله عليه وسلم كان يصلي ويحج ويعتمر ويتصدق ويذبح الحيوان ويحجب الميتة وذلك لا يرشد إليه العقل قلنا هذا فاسد من وجهين أحدهما أن شيئا من ذلك لم يتواتر بنقل مقطوع به ولا سبيل إلى إثباته بالنقل الثاني أنه ربما ذبح الحيوان بناء على أنه لا تحريم إلا بالسمع ولا حكم قبل ورود الشرع وترك الميتة عيافة بالطبع كترك أكل الضب عيافة والحج والصلاة أن صح فعله فعلمه تركها بنقل جملته من أنبياء السلف وإن اندرس تفصيله ونرجع الآن إلى الأصل المقصود وهو أنه بعد بعثته هل كان متعبدا بشريعة من قبله والقول في الجواز

الاستراط في الظاهر فاما أن يعني به أن قدر الله كما إذا كان القدرة بمعنى التقدير فهو كان شاء الله تعالى وأما أن يعني في مقدور الله تعالى فلا معنى له إلا أن هذا في جملة مقدوراته والموجود والمعدم كلاهما مقدوران فلا يتبعن الوجود والوقوع وهذا (ب) طالق (في علم الله تعالى) فإنه يقع فيه في الحال (لأنه لا يتعلق إلا بالواقع) المحقق فيجب أن يتحقق الطلاق (فتدبر) فالتعلق بالعلم وتعلق الميتة سواء فإنه إذا قطع بوجود شيء قطع بتعلق العلم والمشيئة به وما شئت في وجوده شئت في تعلقهما أيضا فوجه الفرق بينهما فأنهما لا يتعلقان إلا بالواقع المحقق ولا يعلم تعلقهما بما لا يعلم تحققه فإذا كثر عدم الوقوع في المشيئة جازي في العلم وماذا كثر للوقوع في العلم جازي في المشيئة قلت هذا الاشكال مما تلقته الأذكياء بالقبول والذي عنده هذا العبد في الفرق أن مثل هذا الكلام يستعمل للشرط غالبا وهو أي الشرط يستقيم في المشيئة عرفا لكن الشرط غير معلوم الوقوع فلا يتجوز بخلاف العلم فإنه لا يستقيم الشرط فيه فالمعنى أن هذا محقق في علم الله تعالى وهذا لا يصح إلا أن يقع ليحقق في علم الله تعالى فيصيح الكلام فتأمل فيه ثم نقول إن هنا كلاما آخر به يرتفع القيل والقال هو أن المتبادر في العرف بالتحديد بالمشيئة التشكيك في الوقوع بل هو لا يبطال عند البعض ونقل عنهم أيضا والعرف في جعل القدرة ظرفا لاستعداد وقوع ذلك الشيء وإشارتان القدرة الإلهية إذا تعلقت بالمستبعدات يصح تعلقها به وأما القدرة البشرية فقاصرة عنه وأما في التقييد بالعلم فيقدسون كيد وقوع مضمونه فيقع في هذه الصورة دون الأولين ولعل مقصودهم هذا لكن أجابوا وتساهلوا أو كتفوا بذكر ما يتجمله داعيا إلى هذا العرف هذا ما عندى إلى الآن ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا (مسألة * مسائل أدوات التعلق) المراد بالاداء الكلمة لأن بعضها أسماء أيضا (مسألة * أن التعلق على ما هو على خطر) من الوجود قال الشيخ إن الهمام الخطر لازم لمفهوم الشرط فإن الشرط قد يكون مقطوعا وقد يكون مشكوكا وهذا الخطر من خواص أن والكلمات الجازمة للأضارع هذا وكون الكلمات الجازمة غير داخله الأعلى ما هو على خطر الوجود غير مشهور بل خلافه مشهور (قالوا لا نطابق في قول الزوج (إن لم أطلقك فطالق إلا بآخر) أزمان (حياة أحدهما لأن الشرط) ههنا (العدم مطلقا) أي العدم برأسا (فإنه الذي على خطر) لا غير لأن مطلق العدم متحقق فإن السكوت متحقق معلوم ووضع أن الخطر فهو المراد (فلا يقع بالسكوت لأنه عدم مقيد) بزمان (متيقن) فلا يتناول الشرط الذي على خطر (بمخلاف متى) لم أطلقك فأنت طالق (فإنه) يقع فيه كما سكت (لعموم الأزمنة) في متى فالشرط فيه العدم في أي جزء كان وهذا التقرير مما يتوقف على أن يكون متى داخل على محقق الوجود وأما إذا اشترط في مدخوله الخطر فلا يصح أن يراد بالعدم مطلق العدم المتحقق في كل زمان فإنه كما مر في أن ليس على الخطر والتقرير الأوفى في أن لم أطلقك دخل النفي على مطلق الفعل الغير المقيد بزمان فإن أن لا يدل على أزمان وهذا يقتضي استيعاب النفي ودوامه فإن الفعل كالنكرة يعم بالنفي وفي متى لم أطلقك يقيد نفي الفعل بزمان فلا يقتضي الاستيعاب فتدبر (ولهذا) أي لأجل أن متى لعموم الأزمنة (لا يتقيد التفويض بالمجلس في) طالق (متى شئت) لأنه لعموم الأزمنة فلا يبطل بالأعراض في بعض الأزمان (دون أن شئت) أي يتقيد التفويض في أن شئت بالمجلس لأنه لا يقتضي عموم الأزمنة بل التفويض بمجرد المشيئة فإذا أعرضت وفقدت المشيئة في المجلس بطل التفويض هذا (مسألة * إذا ظرف زمان ويحجب الشرط محققا) فلا يدخل على ما هو على خطر الوجود إلا النكته (وحيث) أي حين مجيئه للشرط (فقد يسقط عنها الوقت فتكون) حرفا (كان) وجعل في التلويح مبنى حريته مدخوله على ما هو على خطر الوجود وجعله مقتضى عبارة الإمام غير الاسلام ثم أورد عليه بأنه إنما يدخل على مشكوك الوجود لأجل النكته وهذا ليس بشيء لأن الدخول وإن كان لنكته مؤذن بسقوط الوقت وبقائه على معنى الشرط وإن كان ذلك لنكته وليس أن النكته

العقلي والوقوع السمي أما الجواز العقلي فهو حاصل اذ الله تعالى أن يتعبد عباده بما شاء من شريعة سابقة أو مستأنفة أو بعضها سابقة وبعضها مستأنفة ولا يستعمل منه شيء لذاته ولا لمفسدة فيه وزعم بعض القدرية أنه لا يجوز نعتة بني الانسرح مستأنفة فانه ان لم يجتهد أمر افلا فائدة في بعثته ولا يرسل الله تعالى رسولا بغير فائدة ويلزمهم على هذا تجويز نعتة بئس تلك الشريعة اذا كانت قد اندرست وارساله عملها اذا كانت قد اشمئت على زوائد وأن يكون الاول مبعوثا الى قوم والثاني مبعوثا اليهم والى غيرهم ولعلمهم بخالفون اذا كانت الاولى غضة طرية ولم تستعمل الثانية على مزيد فنقول يدل على جوازه ما يدل على جوازه

تجعل المشكوك محققا بل الغاية أن يجعل عزله المحقق ويدخل الكلمة التي كانت للمحقق واستعملت لما شئت فيه ثم انه لما ثبت استعماله في الشرط المحض وجب أن يكون موضوعه لان الاسم لا يستعمل لغير الحرف فتدبر ثم انه يرد عليه أن الدخول على المخطوط لا يوجب سقوط الوقت ولا الحرفية ألا ترى أن الشيخ ابن الهمام ادعى الدخول على المخطوط في متى مع عدم سقوط الوقت ولعله لهذا لم يجعله الشيخ مبني الحرفية ولا المصنف وأما قوله ان كلامه غير الاسلام لا يستدعيه فنظور فيه فمن شاء فليستظر في كلامه الشريف (فلا يقع في اذا لم أطلق فطالق حتى يموت أحدهما) لانه لما صار كان وبطل معنى الوقت صار شرطه الذي هو عدم الفعل عدما مطلقا خلافا لهما لظهورهما عندهما في الطرف) ولا يسقط عنه الوقت كمن في أي وقت سكت وقع (ويرد عليهما أنه لو أراد الشرط المحض) بمعنى إن (يجب أن لا يصدق القاضي) في هذه النية لانه نية خلاف الظاهر من اللفظ مع التخفيف على نفسه (مع أنه على ما نوى) قضاء (بالاتفاق) وانما الخلاف فيما لانه فيه فتدبر (مسئلة * لو لا امتناع الثاني لامتناع الاول) اعلم أن لو حرف شرط موضوع لتعلق الثاني بالاول المتني المقدري الماضي ويكون الثاني مساويا للاول في الاكثر فينتفي الثاني بانتفاء الاول فدلالته على هذا الانتفاء الترابية فاقبل الاول ملزوم والثاني لازم فانتفاءه لا يوجب انتفاءه بل الامر بالعكس فلو لا انتفاء الاول لا انتفاء الثاني ساقط لا يلتفت اليه نعم قد يستعمل فيه على القلة أيضا كما في الاقضية الاستثنائية (وقد جاء نحو) ماروي عن أمير المؤمنين ع رضي الله عنه موقوف في الأصح ومرفوعا أيضا ثم العبد صيب (ولم يخف الله لم يصعبه) يعني قد يجي فلا فائدة أن الثاني متحقق في الواقع لازم لتقدير الاول المقدر وضد المحقق (وقد يستعمل) لو (كان) أيضا لتعلق الثاني بالاول في الاستقبال (فيجوز الغاء) في الجزاء (ويعتق بعد الدخول في نحو لو دخلت عتقت) على ما روي عن الامام أبي يوسف كافي التحرير وأصول الامام البرزوي وفي الكشف أن هذا رواية ابن سماعه في النوادر عنه وليس فيه ذكر الامام محمد ولم ينص فيه الامام أبو حنيفة وفي المنار روي عنهم القياس أن لا يقع فيه شيء لان حقيقة الكلام انتفاء العتق لا انتفاء الدخول لكن الفقهاء حكموا بالعتق على الجواز وصورته بمعنى ان خذرا عن الغواض العتاق منتف من قبل لعدم ايقاعه فلا معنى لان انتفائه لا انتفاء الدخول وقيل عليه فينبغي أن يفصل ان كان عتق العتق قبل بالدخول ولم يوجد ثم قال هذا الكلام يبغي أن يكون الكلام على الحقيقة لحصول الفائدة والا فيجمل على ان قال أبو الحسن الاخفش الأهوازي ان قال لو دخلت الدار فانت طالق يبغي أن يقع في الحال لأن الغاء لا يقع في جوابه فصا كما اذا قال ان دخلت وانت طالق يقع في الحال لأن جواب إن لا يقع بالواو وجوابه ظاهر هو أنه لا يقع الغاء في الجواب ان كان على معناه وههنا قد انتقلت الى معنى ان على أن الفقهاء لم يعتبروا هذا فان العوام لا يعرفون بين ان ولو في الجواب هذا والله أعلم بأحكامه (ولو لا امتناع الثاني لوجود الاول) لأنه كلمة لو زيدت اليها لا (فلا تطلق في) أنت (طالق) لولا جمل اذا زال لان ارتفاع المانع لا يكفي لوجود الشيء والحب كان مانعا ولم يحمل على الشرط بمعنى ان لا يستعمل فيه قط بخلاف لو (فافهم * مسئلة * كيف الحال) المشهور أنه للسؤال عن الحال وقد تجرد عن السؤال ويدل على الحال فقط (وقيل) طالع (غير اختيارية) كالجمعة والمرض دون القيام والقيود (وربما منع) وادعى استعمال نحو كيف جلستك وكيف تجلس أحلس (وجاء للشرط) حازما للضارع مطلقا عند علماء الكوفة واذا ضم اليه كلمة ما عند أهل البصرة (قالوا فعلا للشرط والجواب فيها يجب أن يكونا متفيين اللفظ والمعنى نحو كيف تصنع أصنع) أو كيفما تصنع أصنع (فلا يجوز كيف) ولا كيفما (تجلس أذهب) (فرع) في قول الزوج (أنت طالق كيف شئت وقع واحدة رجعية بدون المشيئة) من الزوجة (عنده) لكن في المدخولة تنقوض الاحوال الآخر كالبنونة الخفيفة والغليظة على مشيئتها وفي غير المدخولة لا يقوض شيء لأن المحل

نصيب دليلين وبهشة رسولين معا كما قال تعالى اذا ارسلنا اليهم اثنين فكذبوهما فعززنا بثالث وكما ارسل موسى وهرون وداود وسليمان بل كخلق النبيين مع الاكتفاء في الابصار بالحداهما ثم كلامهم بتاعلي طلب الفائدة في افعال الله تعالى وهو تحكيم أما الوقوع السمي فلا خلاف في أن شرعنا ليس بتاسخ جميع الشرائع بالكلية اذ لم ينسخ وجوب الايمان وتحريم الزنا والسرقة والقتل والكفر ولكن حرم عليه صلى الله عليه وسلم هذه المخطورات بخطاب مستأنف أو بالخطاب الذي نزل الى غيره وتعبدا باستدامته ولم ينزل عليه الخطاب الا بما خالف شرعهم فاذا نزلت واقعة لزمه اتباع دينهم الا اذا نزل عليه وحى مخالف لما سبق

قد فات بوقوع الطلاق (ولا يقع عندهما ما لم تشأ في المجلس) فان شاءت في المجلس وقعت والا لان التفويض يتوقف على المجلس (له) انه طلق وقوض وصفه الى مشيئتها و (أن تفويض الوصف فرع وجود الموصوف) فيجب أن يقع ولا يقع بمجردا عن أو صافه بل موصوفا بوصف ما (فتعين الأدنى) وهو الرجعية وهذا غير واف لا نالنا سلم أن تفويض الوصف فرع وجود الموصوف بالفعل ولم لا يجوز أن يكون تفويض الوصف مستلزما لتفويض الأصل فلا يقع شيء فلا أن يقرر هكذا ان حاصل هذا ايقاع الطلاق في الحال مع تفويض الأوصاف اليها فينبغي أن يقع لأن الانشاء المخبر لا يختلف الحكم عنه واذا وقع فلا بد أن يقع مع صفة ثبت له عند وقوعه بلا زيادة أمر وهو كونه رجعيا فيصير رجعيا والأوصاف الباقية مفقوضة كما كانت ان بقي المحل فتأمل فيه فانه انما يتم لولم يجعل كلمة كيف مغيرة عن الايقاع الى التفويض هذا (ولهما أن تعليق الحال الغير المنفكة لتعليق لذي الحال) والالزام الانفكالك وههنا أحد الأوصاف لازم الطلاق وقد فوضت الى المرأة فيجب أن يفوض نفس الطلاق أيضا اليها (أقول) استلزام تعليق الحال للالزمة لتعليق الملزوم (ممنوع لجواز كون حال أولى عند عدم المشيئة) فيثبت من غير اختيار منه ومنها فلا حاجة الى تعليق الذات فانه أن هذا الكلام لتفويض جميع الاحوال وحاصله عدم الوجود قبل المشيئة منها وانتفاء اللازم موجب لانتفاء الملزوم فكأن البعض أولى غير مضر وغير مثبت اياه فان ثبوته مناف لتصرفه فان قيل يخصص تصرفه بما عداه قلت أي دليل على التخصيص لم لا يبقى تصرفه عاما وتفويض الأصل أيضا ولا بأس به فتأمل فيه والمشهور في الاستدلال لهما أن الشيء الغير المحسوس أصله ووصفه سواء فاذا تعلقت الوصف بالمشيئة تعلق الأصل أيضا وهو غير تام لأن مساواة الأصل والوصف في غير المحسوس مما لم يرق عليه دليل (مسائل الظروف * مشكلة قبل وبعد مع مقابلات) فالاولان متضايقان والثالث مضاد مشهور لهما (واذا اضيفت) كل منها (الى اسم ظاهر فصفات لمقابلهما) اذا اضيفت (الى ضمير فلما بعدها) أي فصفت لمابعد هذا منقوض بتجوزا في رجل قبل زيد غلامه وجاء رجل غلامه قبله والتحقيق أن هذه الظروف لنسبتهما عن الفعل تقتضي فاعلاها والموصوف بهذه الظروف فهو قد يكون ظاهرا بعددها فهي صفات لمابعد ما وقد يكون مضمرا راجعا الى اسم قبلها فهي صفات لمابعد ما (فازم واحدة في طالق واحدة قبل واحدة لغير مدخولة) لأن الأولى وقعت في الحال مقارنة لا يقاؤه وقد وصفها بالقبليّة على الأخرى فلا بد من وقوعها بعدها في المستقبل فيلغو لفوات المحل (و) لزم (ثنتان في طالق واحدة قبلها واحدة) لأن الأولى وقعت في الحال متصفة بقبليّة الأخرى عليها فتقع في الماضي لأن قبل الحال ماض والايقاع في الماضي ايقاع في الحال (كع) كما يقع ثنتان في مع واحدة ومعها واحدة لأنه ايقاع للاثنتين دفعة في الحال (بعكس بعد) فانه يقع في طالق واحدة بعد واحدة ثنتان لأنه أوقع الواحدة في الحال ووصفها بالبعديّة عن واحدة أخرى فلا بد أن تقع هذه الواحدة الأخرى قبل الأخرى في الماضي والايقاع فيه ايقاع في الحال ويقع واحدة في طالق واحدة بعدها واحدة لأنه أوقع الاولى في الحال متصفة ببعديّة الأخرى عنها فهي في المستقبل ويلغو لفوات المحل وهذا (بخلاف المدخولة فثنتان) واقعتان عليها (مطلقا) في الصور كلها لانها قابلة لاطلاقات الكثرة ولو مرتبة (وما قيل ان كون الشيء قبل غيره لا يقتضي وجود غيره) فان اليوم متقدم على الغد المعلوم فينبغي أن لا يقع في المدخولة بقوله طالق واحدة قبل واحدة لانه انما أوقع واحدة موصوفة بالقبليّة على أخرى ولا يلزم منه وقوع أخرى (قد فوجع بأن القبليّة نسبة) بين القبل والبعد (وتحققة افرع بتحقيق المنسيين) وهو بدعي وانكاره مكابرة (مسئلة * عند الضرورة الحسنية) نحو عندى كوز (والمعنوية) نحو عندى دين فلان (والمعنوية اعم من الدين والوديعة وانما ثبتت) الوديعة (باطلاقها) بأن يقول عندى فلان ألف من غير تقييد بالدين أو الوديعة (لانها) أي الوديعة (أدنى) ما تناوله

فألى هذا يرجع الخلاف والمختار أنه لم يتعد صلى الله عليه وسلم بشرعة من قبله وبذل عليه أربعة مسائل **(المسألة الأولى)** أنه صلى الله عليه وسلم لم يبعث معاذاً إلى اليمن قال له نبي محمد صلى الله عليه وسلم قال بالكتاب والسنة والاحتساب ولم يذكر التوراة والإنجيل وشرع من قبلنا فمن كان رسول الله صلى الله عليه وسلم وصوبه ولو كان ذلك من مدارك الأحكام لما جاز العبدول إلى الاحتساب إلا بعد المجزئ عنه فان قيل انما يذكر التوراة والإنجيل لأن في الكتاب آيات تدل على الرجوع إليهما قلنا سيقطع تسكهم بتلك الآيات بل فيه قوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا وقال صلى الله عليه وسلم لو كان موسى حيا لما وسعه إلا اتباعي ثم

العنصرية (بل لأن الأصل البراءة) للذمة وفي الجمل على الوديعة براءتها **(مسائل متفرقة)** **(مسألة ٢)** غيره متوغل في الإيهام جاء صفة مضافة (على الأصل) فيه (فلا حكم في المضاف إليه) اللهم إلا عند قائل المفهوم (و) جاء (استثناء فيغيبه نقيض الحكم) فيما بعده كما هو شأن الاستثناء (ويلزم حينئذ إعراب المستثنى) لأن المستثنى لما صار مجروراً بها أجرى إعرابه عليها لكونها صالحة للإعراب (ففي له درهم غير داني بالرفع) صفة درهم (يلزم) الدرهم (تماماً) لأنه إقرار بالدرهم التام المغاير للداني (و) في له على درهم غير داني (بالنصب) يلزم الدرهم (الادانقا) لأن الاستثناء تكلم بالباقي فاقصر الإقرار على ما بقي من الدرهم بعد اسقاط الداني (وفي) له (دينار غير عشرة دراهم بالنصب كذلك عندهما) فيلزم الباقي من الدينار بعد إخراج قيمة عشرة دراهم من الذهب (و) يلزم دينار (تام عند) الإمام (مجدلاً) استثناء (منقطع) غير مخرج لشيء (عنده لشرطه في الاتصال التجانس) بين المستثنى والمستثنى منه (صورة ومعنى) وهو منف في الدينار والدرهم وإذا لم يخرج شيء يلزم تام (وقال بكفايته) أي كفاية التجانس (معنى) الاتصال (وهو متحقق) ههنا (لاشترائه التنية) بينهما فالمعنى له على دينار القيمة عشرة دراهم من الذهب وانما اكتفيا بالتجانس المعنوي في الأيمان فقط مع وجود المعنوي في له على ألف الهذلي العبد لأن الأيمان لكثرة الاستعمال وقع فيه هذا العرف دون غيره ويقال في مثل هذا عند إرادة الاستعماله على ألف الأمانة العبد ولا يقدر هذا والله أعلم بأحكامه **(مسألة ٣)** اللام للإشارة إلى المعلومية أي معلومية المدخول (وأقسامه أربعة معروفة) لام العهد الخارجي الذي فيه الإشارة إلى حصته معينة من المدخول ولام الاستغراق الذي فيه الإشارة إلى كل فرد منه ولام الجنس الذي فيه إشارة إلى الجنس ولام العهد الذهني الذي فيه إشارة إلى فرد تامنه وهذا في المعنى كالمتكررة (أقول الحق أن يخمس) اللام (والخمس لأم الطبيعة في موضوع الطبيعة) الذي فيه الإشارة إلى الطبيعة من حيث الإطلاق (مثل قولنا الإنسان نوع) فان قلت القوم جعلوه دخلاً في لام الجنس فانه إشارة إلى الجنس سواء أخذ من حيث الإطلاق أو من حيث هو قلت مقصوده أن الأنسب أن يخمس حين التقسيم لغاية هذين اللامين بالأحكام كالامان الآخر لأنهم غفلوا عنه هذا وإن أدرج في لام العهد الخارجي فله وجه أيضاً كما لا يخفى على ذي بصيرة نافية (ثم الراجح العهد الخارجي) لأفادته فائدة جديدة وكونه كذا سابقة فائدة عليه (ثم الراجح) الاستغراق (للكثرة) في موارد الاستعمال (خصوصاً في استعمال الشارع ثم) الراجح (الجنس) لعدم أفادته فائدة جديدة معتد بها (وقيل بالعكس) أي بأن الراجح الجنس على الاستغراق ويعزى إلى علماء المعاني والبيان والاستعمال شاهد بالاول فهو الأحق بالاعتبار كيف وهذا أقول علماء الأصول وهم متقدمون في أخذ المعاني من قوالب الالفاظ قال في التعريف بهذا ليس بمجرد فان الترجيح عند احتمال الاثنين باعتبار الكثرة والأفندية ولاشك أن الاستغراق أفيد من العهد وهذا ليس بمجرد فان الاعتبار لكثرة الاستعمال والتبادر إلى الأثر أي من علم الحقيقة وأيضاً الاعتبار للقرينة الأثرية أنه بهاترك الحقيقة وإن كانت أفيد و يترجم بها أحد معني المشترك وإن كان الآخر أفيد وههنا استعمال العهد أكثر وهو المتبادر والذ كرسابقاً تحقيقاً وتقدير أو حكاية قرينة عليه فله الاعتبار وله التقديم هذا وظهر من هذا أن اللام حقيقة في التعريف والإشارة وهو يعرف بالمدخول وإن كان مستعملاً في معناه المجازي ثم المختار عند جماهير مشايخنا بل مشايخ الشافعية والمالكية أيضاً بل والحنبلية أيضاً على ما هو الظاهر أن المدخول حقيقة في الاستغراق عند مقارنة اللام كأنه يدونهما المفرد المهم وينقل خلاف أهل المعاني فيه وسيجي إن شاء الله تعالى تحقيقه وصدر الشريعة لم يعتبر العهد الذهني المشهور قسماً آخر بل أخذ الجنس بحيث يشمل المعهود الذهني والمعهود الخارجي المشهور أعني ما فيه إشارة إلى حصته معينة قسماً ما فيه إشارة إلى حصته معينة خارجة كورة

نقول في الكتاب ما يدل على اتباع السنة والقياس فكان ينبغي أن يقتصر على ذكر الكتاب فإن شرع في التفصيل كانت الشريعة السابقة أهم مذكور فإن قيل اندرجت التوراة والإنجيل تحت الكتاب فانه اسم يعم كل كتاب قلنا إذا ذكر الكتاب والسنة لم يسبق إلى فهم المسلمين سوى القرآن وكيف يفهم غيره ولم يعهد من معاذق تعلم التوراة والإنجيل والعناية بتمييز المحرف عن غيره كما عهد منه تعلم القرآن ولو وجب ذلك لتعلمه جميع العجالة لانه كتاب منزل لم ينسخ إلا بعضه وهو مدرل بعض الأحكام ولم يتعهد حفظ القرآن إلا لهذه العلة وكيف وطالع عمر رضى الله عنه ورقة من التوراة فغضب صلى الله عليه وسلم حتى أحرقت

ومافيه إشارة إلى حصة معينة ذهنية سمي الأول المعهود الخارجي والثاني المعهود الذهني فهما قسمان من المعهود الخارجي المشهور وإذا حكم بتقديم المعهودين الخارجي والذهني على الاستغراق فإن لا أنه لا خلاف بينهما وبين الجمهور بحسب المعنى انما التفاوت في الاصطلاح ولا يجب تطابقه فسطما في التلويح أن الحكم بتقديم المعهود الذهني على الاستغراق مما لا يذهب إليه أحد ولا هو صحيح في نفسه فإن جهة تقدم العهد على الجنس انما هو انتفاء الفائدة في إرادة الجنس والعهد الذهني بمالا فائدة فيه أصلا فانه معنى كالنكرة فافهم وإذا دخل الالام على الجمع ولم يكن هناك جماعة معهودة أبطل الالام معنى الجمعية وأما إذا استغراق الأحاد أن أمكن لانه الراجح كاتقدم والافاد تعريف الجنس سواء تحقق في واحد أو أكثر وسواء كان مناط الحكم نفسه مع قطع النظر عن الأشخاص كافي الرجال خير من النساء أو كان مناط الحكم الجنس من حيث تحققه في فرد ما كما في ركب الخيل ولبست الثياب فدخل في هذا أمثلة العهد الذهني وسقط ما اعترض به في التلويح من أن مثل ركب الخيل من قبيل المعهود الذهني الذي فيه الإشارة إلى حصة ما معهودة في الذهن وإذا قد عُد في المعرفة بلام الجنس فأى معنى للمعهود الذهني الذي هو مقدم على الاستغراق وأى شئ هو فافهم والدليل عليه شهادة الاستقراء فانه عند عدم إمكان العهد والاستغراق يتبادر الجنس في كلام الله وكلام الفقهاء وأيضا استدلوأ بأنه لم يحمل على الجنس وبقى الجمع فيه على الجمعية لتأخر العهد أعني الالام وإن حمل على الجنس المقيسد بالوحدة لعل الصيغة فلا بد من الحمل على الجنس فيه ليبقى الالام معمولا ويكون مدخوله أقرب إلى الجمع لانه كما يصدق على الواحد يصدق على الجماعة واعترض عليه بأنه لم لا يحمل على المعهود الذهني ويشار إلى جماعة ما معهودة في الذهن فحينئذ يبقى الالام والجمع كلاهما على معنيينهما وجوابه أنك قد عرفت أن من خواص الالام أن يبطل الجمعية فلأبقى الجمع لتعاطفا وأيضا أن العهد الذهني عهد تقديرى وليس معناه حقيقة ولذا يعامل بالمعهود الذهني معاملة النكرة فلما قطعوا الحاصل أن الالام يبطل الجمعية بالاستقراء الغير المكذوب فلأبقى الجمع على معناه الجمعية بطل الالام بالكلية ولا يظهر له أثر في تغيير المدخول ولو غير إلى معنى المفرد بطلت الجمعية بالكلية وبصير مجازا أبعد فحمل الجمع على الجنس الشامل للواحد والكثير من قبيل عموم المجاز وصار المجاز أقرب إلى الحقيقة هذا والأقسام والأحكام التي ذكرت في الالام بعينها جارية في المضاف إلى المعرفة فقصه عليه ثم انه يتفرع على ما عرفت من الترتيب بين الأقسام الأربعة حكم الإعادة فإذا أعيد المذكور أو لا فانيا معرفة كان عين الأول سواء كان الأول معرفة أو نكرة تفديما للعهد وإذا أعيد نكرة كان غيره جلا على الافادة الجديدة ويشهد لهذا الاستقراء وما روى عن ابن عباس رضى الله عنه موقوفا ومرفوعا في قوله تعالى فإن مع العسر يسرا أن مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين لكن لم يصح هذه الرواية عند أهل الحديث وهو معنى قول الامام غير الاسلام وفيه نظر لا ما وجهوا به أن الظاهر التأكيدي والحمل على تغيير اليسرين تعسف فانه ليس يصح بحال أدنى مسلم أن يجترأ عليه فاطنك بقدرتهم هيئات هيئات ما ينسبون إلى من هم متأدون بأداب الشريعة ولم تتجاوز أقوالهم وأفعالهم عن اتباع السنة قال صاحب الكشف ان النكرة إذا أعيدت نكرة كان الثاني غير الأول وأما إذا أعيدت معرفة أو المعرفة معرفة أو نكرة كان الثاني عين الأول ومثل الأخير بقوله

صفتنا عن بني ذهل * قلنا القوم اخوان عسى الأيام أن يرجع من قوما كالذى كانوا

وجوبه بأنه إذا كان هناك معرفة استغرق جميع افراده فدخل فيه النكرة متقدمة كانت أو متأخرة وكذا دخل المعرفة فعلى هذا ظهر أنه أراد هذا الخبر بالعينية مجرد الدخول فيه سواء كان نفسه أو بعضه وحينئذ فهو في صدد بيان حكم آخر للإعادة غير ما نحن فيه وما أورد عليه أن العهد مقدم فلا نسلم أنه ان كان معرفة استغرق جوابه لعله أراد أنه استغرق عند عدم العهد

عنه وقال لو كان موسى حيا ما وسعه الاتباعي (المسلك الثاني) أنه صلى الله عليه وسلم لو كان متعبدا لزمه مراجعتها والبحث عنها ولكن لا ينتظر الوحي ولا يتوقف في الظهار وروى المحصنات والموارث ولكن يرجع أولا إليها لاسباب أحكامها ضرورية كل أمة فلا تخلو التوراة عنها فان لم يرجعها لاندراستها وتحريرها فهذا يتبع التعبد وان كان يمكن فهذا واجب البحث والتعلم ولم يرجع قط الا في رجم اليهود ليعرفهم أن ذلك ليس مخالفا لدينهم (المسلك الثالث) أن ذلك لو كان مدرسا كالنكاح تعلمها ونقلها وحفظها من فصوص الكفايات كالقرآن والخبر ولوجب على الصحابة مراجعتها في تعرف الاحكام كما وجب

كافي الثالث مطلقا وفي الباقيين عند المانع وانما ترك حديث العهد لكون الامر فيه ظاهرا مع أن مطمح نظره رحمه الله تعالى بيان الاخير من الشقوق اذ فيه الخفاء فقط هذا (فرع في) حلقه (لايكلمه الايام والشهور يقع على العشرة عنده) فيها (و) يحمل (على الاسبوع) في الاول (و) شهور (السنة) في الثاني (عندهما الامكان العهد) فيها فيحصل اللام عليه اتفاقا (الا أنهم اختلفوا فيما هو المعهود) فعنده المعهود عشرة فيحصل عليه هو وعندهما في الايام الاسبوع وفي الشهور سنة ولعله اختلاف عصر وزمان لا اختلاف جهة وبرهان هذا والله أعلم بأحكامه (مسئلة) أي لجزء المضاف اليه معرفة فاجزئ منه تكررة) فعني أي الرجال أي جزء من مجموع الرجال ومعنى أي رجل أي واحد من أفراد رجل (ويجب مطابقة الضمير للمضاف اليه في الثاني) أي فيما اذا كان تكررة لانه حينئذ عبارة عنه فيقال أي رجل ضربك وأي رجال ضربك (و) يجب مطابقة الضمير (له في الاول) أي فيما اذا كان معرفة فيقال أي الرجل وأي الرجال ضربك لانه حينئذ ليس عبارة عنه بل عن جزء من أجزائه (قيل يم) أي (الوصف) كما هو شأن سائر التكررات (وقيل لا بل (وضع ابتداء للهموم) للفرق الظاهري بين قولنا أعط رجلا جاءك للسؤال وأي رجل جاءك للسؤال وعند خصوص الوصف يخص أمان عند الفريق الاول فظاهرا وأمان عند هذا الفريق فانه صارف له عن العموم (فرع) يعنى الكل اذا ضربوا في قوله أي عبيدي ضربك فهو حر) لان الوصف وهو الضرب عام لهم فعند وجود الشرط يتناول حكم الحرية كلهم (بخلاف في ضربته) كلمة في من سهو الناسخ أي هذا بخلاف أي عبيدي ضربته فهو حر (فانه لا يعنى فيه الا الاول في) صورة (الترتيب أو ما يعنيه المولى في) صورة (المعية لان الوصف لغيرهم) وهو المخاطب لانه الضارب (وهو خاص) فلا يعم الحكم (وأورد) عليه لانسلم أن الوصف لغيرهم بل الوصف لهم وهو المضروبة وعام كيف (المضروبة تم كالمضاربة) وهي صفة لهم (فافهم) وتفصيل هذا المقام يطلب من الكتب المبسوطة للكرام

(الفصل الرابع) وهو (أي المفرد) بالقياس الى لفظ آخر امارادف) له (أو باين) له (لانه اما أن يعتمد مفهومهما من كل وجه) احتزبه عن نحو الحدود المحدود (كالبز والقبح أولا) يعتمد مفهومهما بل يتعدى دوان كان من وجهما سواء صدقا على ذات (كالناطق والفصيح) أولا كالانسان والفرس فعلى الاول هما مترادفان وعلى الثاني متباينان (مسئلة) الترادف واقع في اللغة (بالضرورة الاستقرائية كالنكاح) أي كما أن التأكيذ واقع بالضرورة (خلافا للقوم) لا يعابهم (قالوا) لوقع لوقع من غير فائدة واللازم باطل أما الملازمة فلان الواحد قد حصل به التعريف المعنى فلا آخر أيضا التعريف هذا المعنى (والفائدة في تعريف المعرف قلنا) غاية ما لزم انتفاء تعريف واحد بعد تعريف الآخر ولا يلزم منه انتفاء الفائدة مطلقا (لا ينتفي التعريف) أي تعريف كل (بدلا على أن فائدته في الحسنات) البديعية (لا تخفى) على المتبع ولانسلم أيضا أن الفائدة منحصرة في تعريف المعنى وتلك الحسنات (كالحجج في قولنا ما بعد ما فات وما أقرب ما هوأت) ولو كان لفظ انقضى فقط موضوعا لهذا المعنى لكانت السجع (والمجانسة كقولنا اشتريت البر وانفقت في البر) ولو أقيم لفظ القبح مقام البر فانت ومنه قول العارف الكامل الشيخ ابن الفارض الجوى قدس الله سره

فطوفان نوح عند نوحى كادعى * وايقاد نيران الخليل كلوعتى

ومنه نظير فائدة أخرى من المحافظة على الوزن (وكل قلب نحو) قوله تعالى (وربك فكبر) دونه في عظم (نم هو) أي الترادف (على خلاف الاصل حتى اذا تردد لفظ) بينه وبين غيره كالمجاز (فيحصل على غيره) لقلته بالنسبة الى أعياره (مسئلة) يجوز اقامة كل مقام الآخر في حال التعدد اتفاقا أماني (حال (التركيب) مع العال أو الموصول أو غيرهما من العلاقات

عليهم المناشدة في نقل الاخبار ولرجعوا اليها في مواضع اختلافهم حيث أشكل عليهم كسئلة العول ومسيرات الحدود المفوضة وبيع أم الولد وحسد الشرب والرافى غير النسبة ومتعة النساء ودية الجنين وحكم المكاتب اذا كان عليه شيء من النجوم والرد بالعيب بعد الوطء والتقاء الختانين وغير ذلك من أحكام لا تنقل الأديان والكتب عنها ولم ينقل عن واحد منهم مع طول أعمارهم وكثرة وقائعهم واختلافاتهم من اجاعة التوراة لاسيما وقد أسلم من أجبارهم من تقوم الحجة بقولهم كعب الله بن سلام وكعب الأجرار وذهب وغيرهم ولا يجوز القياس الأبعد اليأس من الكتاب فكيف يحصل القياس قبل العلم **(المسلك الرابع)**، اطباق

(فلا يجب) الجواز بل قد يمنع هذا (وهو الحق وقيل يجب) الجواز ولا يمنع أصلا (وعليه) الشيخ (ابن الحاجب وقيل) يجب الجواز (أن كانا من لغة) واحدة وإن كانا من لغتين يمنع (واختاره) البضاوى (في المناهج) الحاصل أن المذاهب الثلاثة جواز الإقامة مطلقا وجوازها إن كانا من لغة فقط وعدم اطرادها وإن كانا من لغة وهو المختار (لأن صحة الضم) والتركيب مع الغير (من العوارض) الطارئة على اللفظ (واتحاد المعنى لا يستلزم الاتفاق فيها) فصح تركيب لفظ مع آخر من غير صحة تركيب آخر بعينه معه (واستدل) بأنه (لوصح) القيام (لصح خدأى أكبر) عند افتتاح الصلاة واللازم باطل (وأجيب) أولا (بأن الحنفية يلتزمونه) أى جوازه عند افتتاح الصلاة فبطلان التالى ممنوع (و) ثانيا (بأن المنع شرعى) أن سلم المنع فإن الشرع لم يصح الافتتاح به (والنزاع في الصحة لغة و) ثالثا (بأن اختلاط اللغتين لعله ممنوع لغة الألبانعريب فلا يلزم) من امتناع صحة خدأى أكبر (المنع في اللغة الواحدة) وهذا غير واف فإنه من قبيل المواخذات اللفظية لأنه أن يقول لوصح لصح الله أعظم فلا جواب الا الاول منا والثاني بماعدانا أصحاب اطراد الجواز (قالوا المعنى واحد) وهو المقتضى لجواز الإقامة (ولا يحجر في التركيب لغة) اذ هو لفادة المعنى واللفظان فيها سواء أن وما نعوذ في لغتين فقط قالوا لا يحجر في التركيب الامن لغتين (قلنا) قولكم لا يحجر في التركيب (ممنوع) ألا ترى أنه يقال صلى عليه دون دعا عليه (خصوصا) اذا كانا (من لغتين) فإن الحرفية ظاهر ثم إن أصحاب الاطراد ان أرادوا الجواز بالنظر الى نفس اللفظ دون الامور العارضة لزم الاستدلال فان وحده المعنى مقتضى ولا استنكاف في التركيب بالنظر الى نفسها وإن كان يمنع بالنظر الى ما ضم أو أمر آخر ولا يتوجه الدليل المذكور لابطال هذا ويؤيد تجوزهم من لغتين مع أنه نقل الاتفاق على امتناع ضم اللغات المختلفة من غير تعريب لكن النزاع على هذا يصير لفظيا فتدبر **(مسئلة * لا ترادف بين الحد)** التام (والحدود خلاف القوم قالوا ما الحد لا تبدل لفظ بلفظ أجلي) منه والمفاد واحد وهو المعنى من الترادف (لأن الحد ويدل على الصورة الوحدانية) أى على أمر واحد مجمل معلوم بالصورة الوحدانية (بخلاف الحد) فإنه يدل على عدة أشياء معلومة بصورة على حدة مفصلة (فلا اتحاد) بينهما (من كل وجه) بل الفرق بالاجال والتفصيل ولا بد في الترادف من الاتحاد من كل وجه ومن هنا خرج الجواب عن دليل الخصم بمنع كون الحد يد تبدل لفظ بلفظ أجلي (وما) ذكر (في التحرير) مع الإشارة الى التريض بكلمة اللهم الا (أن النزاع لفظي يرجع الى اشتراط الافراد وعدمه فيه) فمن شرط فيه الافراد ينفي الترادف بينهما فان الحد مركب وليس بمفرد ومن لم يشترط قال بالترادف (فممنوع) فان الفريقين بعد الاتفاق على أن المرادفة يجب فيها الاتحاد بحسب المعنى من كل وجه اختلفوا في أنه هل يتحقق بين الحد والمحدود أم لا فذهب الذين رأوا الأمر في بادئ النظر قالوا بذلك الاتحاد وأهل التدقيق قالوا لا اتحاد كذا في الحاشية وأنت لا يذهب عليك أنه قد مر أن المترادفين من أقسام المفرد والقائل بالترادف بين الحد والمحدود لم ين سلم هذا لآتي منه هذا القول وإن كان المعنى واحدا من كل وجه أيضا والا لآل النزاع الى اللفظ البتة فان النافين نفوه عن معنى والمثبتين أثبتوه بمعنى آخر الآن يقال انهم مارأوا الحد مركبا وهو بعيد عن العقلاء أو يقال النزاع في نفس اتحاد المفهومين هل يتحدان من كل وجه أولا واطلاق الترادف مسامحة هذا والله أعلم برأى عباد الله **(مسئلة * لا ترادف بين المؤكد والمؤكد لا اتحاد اللفظ)** كفى التأكيد اللفظي (أو تغاير المعنى) كفى التأكيد المعنوي ولا بد في الترادف من التوافق في اللفظ والاتحاد في المعنى (ولا) ترادف (بين التابع والمتبوع نحو حسن بسن لانه لو أفرد) عن المتبوع (لا يدل على شيء ولو كان المعنى) المفهوم حال التركيب معه (مستقلا بالمفهومية) كيف لا وليس معناه المعنى المتبوع (فلا يلزم كونه حرفا كما في التحرير وإنما لا يدل) التابع (مفردا) عن متبوعه (لانه) انما (وضع) وقرر في الاستعمال (لتقوية متبوعه قبله على زنته

الامة قاطبة على أن هذه الشريعة ناسخة وأنما شريعة رسولنا صلى الله عليه وسلم بحملتها ولو تعبد بشرع غيرها لكان مغترا
لأشارعها ولكان صاحب نقل لا صاحب شرع إلا أن هذا ضعيف لأنه إضافة تحتل المجاز وأن يكون معلوما بواسطة وإن لم يكن
هو شارعا لجمعه عليه السلام والخالف التمسك بخمس آيات وثلاثة أحاديث الآية الاولى أنه تعالى لما ذكر الانبياء قال أولئك الذين هدى
الله فبهداهم اقتده قلنا اراد بالهدى التوحيد ودلالة الأدلة العقلية على وحدانيته وصفاته بدليلين أحدهما أنه قال فبهداهم
اقتده ولم يقل بهم واغماهداهم الأدلة التي ليست منسوبة إليهم أما الشرع فنسب إليهم فيكون اتباعهم فيه اقتداء بهم الثاني

فهور مستعلا (بدونه مهمل) لا يدل على شيء أصلا وأما معه وان دل على معنى لكن ليست دلالاته وضعية بل دلالاته كدلالة
المقولات وبهذا يظهر لك سر عدم الترادف بينهما وأما ما ذكره المصنف ففيه خفاء فان الدلالة حين الأفراد غير مشروطة في
الترادف ألا ترى أن الضمير المتصل والمنفصل مترادفان مع أنه لا يدل المتصل لو أفرده على شيء أصلا وقد يكون الترادف في
الحروف أيضا مع أنه لا دلالة لها حال الأفراد فتدبر

(الفصل الخامس * وهو) أى المفرد (باعتبار وحدة المسمى) المذكور له (وتعده خاص وعام قال أبو الحسين البصري)
في تفسير العام (العام اللفظ المستغرق لما يصلح له وزاد في المنهاج) وقال اللفظ المستغرق لما يصلح له (وضع واحد) وانما زاد
(للاخراج) عن الحد (المشترك اذا استغرق) لما يصلح له (باعتبار معنى) واحد دون معنى آخر فإنه لا يستغرق لما يصلح
له مطلقا مع أنه عام (قيل) في حواشي ميرزا جان اغماز ذلك (ولما لا يدخل المشترك اذا أريد به جميع معانيه) فان
ارادتها صحيحة عنده فهو مستغرق لما يصلح له باعتبار الاوضاع (أقول) لا يصح اخراج هذا المشترك فإنه من أفراد المحدود
اذ قال (في شرح المختصر العام عند الشافعي) قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة يعنى المشترك (المستعمل
في معانيها كلها وفيه نظرا أما أولا فإنه على هذا لا يصح هذا التقيد أصلا وان كان للصيانة عن خروج المشترك المستغرق
باعتبار معنى واحد فإنه كما يصونه عنه يخرج المشترك المستغرق لعينين وأما ثانيا فلان مقصوده أن المحدود القسم الخاص
المتفق الحقيقة فلا بد من اخراج القسم الآخر هذا واعلم أنه حده الشيخ ابن الهمام بأن العام ما دل على استغراق أفراد مفهوم
وهذا أصوب من تعريف أبي الحسين فإنه غير جامع للفظي كل وجميع فأنهم لا يستغرقان لما يصلح له من الأفراد بل
لأفراد ما أضيق اليه والمراد بالاستغراق أعظم من الاستغراق الاجتماعي والأفرادى هذا (ثم أورد نحو عشرة) فإنه مستغرق
لما يصلح له من الآحاد التي هي أجزاءه ولا يتوجه هذا على تعريف الشيخ أصلا لقوله أفراد مفهوم بدل قوله لما يصلح له (وأجيب
بأن المراد) بالصلوح المعبر في الحد (صلوح الكل للجزئيات) لا لآحاد الجزاء فالعام ما يستغرق لما يصلح له من الجزئيات فآل
الى تعريف الشيخ (وهو) أى العشرة (لا يصلح لآحاد) صلوح الكل للجزئيات (ولا يستغرق العشرات) أى جزئياته
فان الكلام في المنكر وأما المعروف المستغرق فن أفراد المحدود فلا نقض بدخوله فان قلت فعلى هذا يخرج الجمع المعروف
المستغرق فان استغراقه للآحاد هو ليس جزئياته له قال (وعوم الرجال باعتبار أن اللام يبطل معنى الجمعية) ويجعله
بمعنى المفرد (كما هو الحق) المختار من المذهب فحينئذ جزئياته الآحاد لا المجموع (وقيل) عومه (باعتبار تناوله للجماعات)
وحيث لا يراد وبالجملة أن الجمع المستغرق متناول لجزئياته أما على المختار فلان جزئياته الآحاد وهو مستغرق لها وعلى غير
المختار لجزئياته الجماعات وهو مستغرق لها فلا اشكال على المذهبين (أو) عوم الرجال باعتبار أن (المراد) بما يصلح له
(جزئيات مفهوم نفس ذلك اللفظ) الدال (كلا رجل) والرجل (أو) جزئيات (ما اشتمل عليه ذلك اللفظ) اما حقيقة
كالرجال فإنه مشتمل على مفرد وهو الرجل (أو حكما كالنساء) فإنه جمع امرأه من غير لفظه وهو غير مشتمل عليه حقيقة
لكنه في حكم المشتمل لكونه في معنى المشتمل (أقول يشكل) على هذا الجواب (بعوم اسم الجمع كالقوم فإنه) لا يستغرق
لجزئياته ولا لجزئيات ما اشتمل عليه لعدمه فإنه (ليس له مفرد ولو تقديرا) حتى يكون مشتملا عليه (فافهم قال) الامام (نظر
الاسلام) في تفسيره (هو ما انتظم جمعا من السميات) انتظاما استغراقيا لا (لفظا كالرجال أو معنى كالقوم والجمع المنكر
عنده) رحمه الله تعالى (منه) أى من العام فلا يتوجه الاشكال بدخوله وقال الامام حجة الاسلام أبو حامد محمد (الغزالي)
رحمه الله تعالى وأذا قلنا ما أدق العام (اللفظ الواحد) احترز به عن المتعدد (الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا) احترز

أنه كيف أمر بجميع شرائعهم وهي مختلفة وناسخة ومنسوخة ومتى بحث عن جميع ذلك وشرائعهم كثيرة فدل على أنه أراد الهدى المشترك بين جميعهم وهو التوحيد الآية الثانية قوله تعالى ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفا وهذا يتسلب به من نسبه إلى إبراهيم عليه السلام وتعارضه الآية الأولى ثم لاجتماعها في ذلك أوحينا إليك فوجب عساوحي إليه لاجتماعا وحي إلى غيره وقوله أن اتبع أي افعَل مثل فعله وليس معناه كن متبعاله وواحد من أمته كيف والملة عبارة عن أصل الدين والوحيد والتقديس الذي تتفق فيه جميع الشرائع ولذلك قال تعالى ومن يرغب عن ملة إبراهيم الأيمن سقته نفسه ولا يجوز تسفيهه

بالجهة الواحدة عن المفرد المنكر فإنه دال على المتعدد من جهات وفي الاطلاقات ولا يصح أنه لا احتراز عن المشترك المستعمل في معان فإنه رحمه الله تعالى لا يجوز هذا الاستعمال (وأورد) عليه (أولا المعدوم) المعروف المستغرق فإنه لا يدل على شيء فضلا عن شيئين فصاعدا (فإن مدلوله ليس بشئ والجواب أنه شئ لغة) فإن أهل اللغة يطلقون الشئ على المعدوم أيضا (وان لم يكن) شيا (كلاما) فإن أهل الكلام لا يطلقون الشئ عليه وفيه خفاء فإنه قال في المواقف ان اللغة شاهدة لنا بأنه لا يسبي المعدوم في اللغة شيا وأيد عليه تأييدات فالأولى أن يقال إنه وان لم يكن شيا حقيقة ووضع الكنه شئ مجازا وهذا المجاز شائع من فهم فلا يمنع استعماله في التعريفات (و) أورد (ثانيا الموصول بصلته عام) الخال أنه (ليس بلفظ واحد) فلا يصدق عليه الحمد مع أنه من أفراد المحدود (والجواب أن العام هو الموصول) وحده المقترب مع الصلة (كالمعرف بالألأم) فإنه وحده عام حال افتراقه بالألأم والصلة مبنية لمعومه كاللأم والموصول وحده لفظ واحد وليس العام المجموع المركب من الموصول والصلة ثم ان هذا الاراد غير مختص بتحديد هذا الخبر إلا ما العارف بل وارد على الجميع فيحتاج إلى هذا الجواب فإن العام من أقسام المفرد كما لا يخفى على المتأمل (وقد يجاب) في شرح المختصر (بأن المراد بوحدة اللفظ أن لا يتعدد بتعدد المعاني) فالعام حينئذ مادل على متعدد ولم يتعدد اللفظ حسب تعدد المعاني والموصول مع صلته يدل على الكثير دفعة لأن واحد منهم ماعلى واحد والآخر على آخر كما لا يخفى (وقيل) في شرح الشرح (ان أريد) بالدلالة على شيئين الدلالة (بالمطابقة فأمثال هذا) أي الموصولات (لا يدل على شيئين) بالمطابقة فإنها موضوعة لمفهوم كلي لتستعمل في الجزئيات فلا تكون الدلالة عليها بمطابقة (وان أريد) بها (الاعم) من المطابقة والتضمن (دخل الالفاظ التي لها مدلولات تضمنية) فإنها تدل على شيئين فصاعدا بالتضمن وهي الاجزاء قيل هذا الاشكال وارد على أصل التعريف ولا تخصيص له بهذا الجواب ويمكن أن يقال لعل وجه ايراده على الجواب أنه يخرج الموصول بغير وحدة اللفظ ولا يتوجه هذا الايراد الا اذا ثبت أن الموصول داخل فيه وقد أثبت دخوله بهذين الجوابين فأورد هذا الايراد ويمكن الجواب عنه بان المراد بالشيئين فصاعدا الفردان من مدلول اللفظ فصاعدا وظاهر أن الاجزاء الدالهى عليها تضمنت ليست أفرادا ومعنى قوله فصاعدا أن لا تقف الدلالة على الحد وحينئذ أيضا يخرج الالفاظ الدالة على الاجزاء بالتضمن فإنها واقفة عند حد لا ما هي مركبة من أجزاء غير متناهية كذا في الحاشية وقد يجاب بان المراد الدلالة المطابقة مجازية كانت أو حقيقة أي الدلالة على تمام المستعمل فيه والموصولات تدل على كل مطابقة لكن اجمالا من حيث أنه فرد لمفهومه الذي جعل عنوانها وهذا انما يتم لو جعل كل فرد موضوعا له استقلالاً وحينئذ يلزم أن يكون العام المخصوص حقيقة في الباقي فإنه مستعمل في الموضوع له وبهذا الجواب يندفع أيضا لو قرر سؤال شارح الشرح بأنه ان أريد أن الدلالة مطابقة له لا يصدق على الموصول بل على فرد من أفراد العام لان اللفظ الواحد لا يدل على الكثير وان أريد الاعم دخل الالفاظ الموضوعية بازاء معنى مركب فافهم وما أورد أن العام لو كان موضوعا لكل كان كل واحد واحد مدلولاً قضيته فلا يسرى الحكم إليها فإنه لا يلزم من الحكم على الكل الحكم على الاجزاء فالجواب عنه أنه وان لا يلزم عقلا لكنه يلزم في خصوص الالفاظ العامة لغة فإن الالفاظ العامة انما وضعت للكل لان يجعل محط الحكم كل واحد واحد في الاستعمال ورب شئ لا يلزم عقلا يلزم لغة وبالعكس فتدبر (وأجيب) في حواشى ميرزا جان باختبار شق المطابقة والقول (بان الموصولات موضوعة لمعان جزئية) مما يصدق عليه الصلة (بوضع عام) واحدا لانها موضوعة لمعان كلية لتستعمل في الجزئيات كما نزع المورد (فاذا أريد بها الجميع) من الجزئيات التي وضعت بازائها (دل على الجميع مطابقة) لأنها مستعملة فيما وضعت لها (أقول) فيه نظر فإن غاية ما لزمنه ان الكل بما وضعت له فيكون الاستعمال في كل بدلا لمطابقة و (المطابقة في كل بدلا لاستعمال

الانبياء المخالفين له ويدل عليه أنه لم يبحث عن ملة ابراهيم وكيف كان يبحث مع اندراس كتابه وأسناد أخباره الآية الثالثة قوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وهذا يتسببه من نسبه الى نوح عليه السلام وهو فاسد تعارضه الآيتان السابقتان ثم الدين عبارة عن أصل التوحيد وانما يخص نوحا بالذكر تشريفا له وتخصيصا ومتى راجع رسول الله صلى الله عليه وسلم تفصيل شرع نوح وكيف أمكن ذلك مع أنه أقدم الانبياء وأشد الشرائع اندراسا كيف وقد قال تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا فالوقال شرع لنوح ما وصىكم به لكان ربما عدل هذا على غرضهم وأما هذا فيصرح بضده الآية

المطابقة في كل معا) فانه لم يوضع لكل معا (فتدبر) والتحقيق أن حال الموصول حال المعرفة باللام بعينه فهو ربما يقصد به الشيء المعين الموصوف بالصلة المعهود وقد يقصد كل فرد بما اتصف بالصلة وقد يقصد جنس المتصف بها وقد يقصد الفرد المميز منه المعهود في الذهن والعالم ليس الا ما قصد به المعنى الثاني ثم ان الافراد الموصوفة بصفة متغيرة الموصوفة بصفة أخرى وهكذا فوضعت الموصولات بازاء الافراد الموصوفة بصفة كلها والافراد الموصوفة بصفة أخرى كلها الى الانمائية لها من الجملات بالوضع العام مرة واحدة فالمستعمل المستغرق لجميع افراد متصفة بصفة تال عليها مطابقة وكذا المستغرق لافراد صفة أخرى أيضا دل عليها مطابقة وليس المقصود أن الوضع لكل واحد واحد كما اتصف بالصلة بدلا وأن الوضع لكل بدلا لا يستلزم كون الدلالة على الكل معام مطابقة بل انها موضوعة لكل معا فالمستعمل فيها يدل عليها مطابقة هذا هو التحقيق الذي لا يتجاوز عنه الحق وأما الالفاظ المجازية المستغرقة لافراد معانيها المجازية فالجواب عنها إما بان يراد بالمطابقة الدلالة على تمام المستعمل فيه حقيقة كما كان أو مجازيا وإما بما قال المصنف ان الالفاظ المذكورة وان كانت مجازا بالنسبة الى المفهومات الكلمة لكنهما حقيقة في العموم فيكون العموم مدلولاً لمطابقيا لكن على الثاني يخرج الالفاظ الخاصة المستعملة في العموم مجازا نحو النكرة المستعملة في الاثبات المستغرقة ولا بأس به فان الظاهر أن التعريف للعام الحقيقة هذا وقد يجاب بأن الموصول موضوع لصفة حصية مما اتصف بالصلة من غير اعتبار الاجتماع والبدلية والالماص استعمال في واحد منهما بل مطلقا فاذا أريد الكل كان كإرادته من المشترك جميع المعاني الآن المشترك شرط استعماله أن لا يجمع المعاني في الإرادة فيكون هذا الاستعمال فيه خطأ وهنالمالم بشرط في الاستعمال هذا الشرط كان حقيقة لأنه استعمال صحيح فيما وضعه ولعل هذا الجواب تنزلي والحق ما أفدنا سابقا فتأمل وتشكر (و) أورد (ثالثا بدخول المثني) فانه يدل على شيئين (والجواب أنه لا يدل على معنيين فصاعدا) معا (اذ) المراد بالدلالة على معنيين فصاعدا الدلالة عليهم ما وعلى ما فوقهما (لا يصلح) المثني (لما فوق الاثنين) فلا يدخل في الحد (قبل يقتضي ذلك) الذي ذكرت من المعنى (لرباع بدرهمين فيما اذا) وكل رجل (وقيل له بعه بدرهمين فصاعدا الم يكن ممتثلا) لان معناه على ما ذكر البيع بدرهمين وبما فوقهما فالاذن لم يتناول البيع بدرهمين فلا امتثال (والحق خلافه) لأنه ممتثل قطعاً حتى ينفذ البيع ولا يكون للمالك حق الفسخ (ويجاب بأنه لا يمكن العطف فيه) أي في التوكيل (على درهمين لانهما لا يصعدان) لان الدرهمين لا يصيران ما فوقهما (بل الصاعد هو الثمن) بل الزيادة عليهما وإذا لم يصح هذا (فقل انه حال محذوف العامل والمعنى فيذهب الثمن صاعدا) فالو كالة بالبيع بدرهمين والاجازة في الزيادة في الثمن (بخلافه فيما نحن فيه) فانه لا صارف عن الظاهر (لان الدال يقبل الزيادة باعتبار المدلول) فيزداد الدال بازدياد المدلول (فصح أن يقال يدل على اثنين وعلى ما فوقهما) فلا يغير عن الظاهر ولا يخفى أنه لا يصح العطف فيما نحن فيه أيضا على شيئين لاختلاف الاعراب وأيضا لا يلزم من العطف على درهمين أن يكونا صاعدين بل انما يقتضي أن يكون البيع بمقابل الدرهمين والصاعد فلا امتناع في العطف فعله أراد بالعطف معناه اللغوي والمتصود أنه لا يصح تعلفه بدرهمين اذ هما لا يصعدان بل فصاعدا يتعلق بالمحذوف فقد تم التوكيل بالبيع بدرهمين وهذا خبر آخر وأما فيما نحن فيه فصح العطف بالشيئين فهما يصعدان باعتبار المدلولية وهذا أيضا غير وافي فان الشيئين نفسيهما لا يصعدان الا بالضم الدرهمين فكما يصح الصعود فيهما باعتبار المدلولية بان يفهم منه الشيئين وشئ زائد كذلك يصح صعود الدرهمين باعتبار النية بان يجعل مع درهم زائد ثمنا فلا فرق بين الصورتين بل الحق أن المتبادر في العرف من مثل هذه العبارة التحيز بين البيع بدرهمين وبما فوقه وكذلك المتبادر في التعريف الدلالة على شيئين أو على ما فوقهما وحيث قد تقرر النقص بالمثنى في مفرقه ولك أن تقرر الجواب بأن المعنى

الرابعة قوله تعالى أنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون والآية وهو أحد الانبياء فيحكم بها واستدل بهذا من نسبة الى موسى عليه السلام وتعارضه الآيات السابقة ثم المراد بالنور والهدى أصل التوحيد وما اشترك فيه النبيون دون الاحكام المعرضة للنسخ ثم لعله أراد النبيين في زمانه دون من بعدهم ثم هو على صيغة الخبر لا على صيغة الامر فلا حاجة فيه ثم يجوز أن يكون المراد حكم النبيين بها ما أمر الله به الله تعالى وحيا اليهم لا بوحى موسى عليه السلام الآية الخامسة قوله تعالى بعد ذكر التوراة وأحكامها ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون قلنا المراد به ومن لم يحكم بما أنزل الله فكذباه وبأحاديثه

في التوكيد اجازة البيع بمن درهمين وبمن مازاد فظاهر أن البيع الواحد لا يكون بثمنين والمفوض اليه ليس إلا ببيع واحد افلزم التخير في البيع ضرورة بخلاف ما نحن فيه فان الدلالة على الشئين والزائد يمكن بلفظ واحد وهذا أيضا لا يخلو عن نوع قلق ويمكن أن يقال إن المتبادر من أمثال هذه العبارة أحدهما عرفا في ضرورة التوكيد المقصود التخير بين البعيعين بثمنين وفيما نحن فيه الدلالة على اثنين أو الزائد لكن بلفظ واحد والبدلية باعتبار الاوقات فعنى العام اللفظ الواحد الدال على الاثنين تارة وعلى الزائد أخرى والمتى لا يدل على الزائد أصلا وهذا أيضا غير واف فانه حينئذ ينطبق على الجمع المنكر ولا يتناول العام الاستغراق فانه يدل على الكل ولا يدل على الاثنين أصلا هذا (ثم قبل لاحاجة) حينئذ (الى) قيد (اثنين) فيلزم الاستدراك بل يكفي أن يقال اللفظ الواحد الدال على ما فوق اثنين (اذما من عام الاو يدل على ما فوق الاثنين) وفيه أنه لو حذف قيد شئين لما صح تعلوق فصاعدا فالبساسة وان لم يكن حاجة في الاطراد والانعكاس نعم لو بدل العبارة بنحو آخر لكان اليه حاجة لكن تعيين طريق أداء المقصود ليس واجبا على المستكم فله ان يؤدي بأطول وأقصر هذا (أقول الجمع المنكر عنده) قدس سره (عام) ويقول هو قدس سره (أقل الجمع اثنين) لعل هذا من سهو الناسخ والصحيح اثنان فقيد اثنين لا إدخال الجمع المنكر (فظهر الفائدة) قال مطلع الاسرار الالهية الجمع المنكر المستعمل في اثنين ان كان عاماد اخلاق الحذف لا يخرج المثنى ويبقى النقض به وان لم يكن عاماد اخلافيه فلا تظهر الفائدة أصلا فتدبر (و) أورد (رابعا) النقض (بالجمع المعهود والمنكر) فانه محاد الان على اثنين فصاعدا (وأوجب) أولا (بالتزامه) فانه معا عامان عنده قدس سره ولا مشاحة في الاصطلاح (و) ثانيا على التنزل (بان المراد الدلالة) على اثنين فصاعدا (معابا للاستغراق ولا يشكل بالجموع المضافة مثل علماء البلد) فله غير مستغرق لأفراده كلها بل بعضها كالعهود (للفرق بين بين الافراد للخصوص على الاطلاق) كما في الجمع المضاف فانه اعتبر بالخصوصية أولا بالاضافة ثم اعتبر باستغراقه جميع أفراده (وبين الافراد لا يطلق على الخصوص) كما في الجمع المعهود فانه اعتبر مطلقا وأريد بعض مسمياته فلا شائبة للاستغراق فيه (ففي التحرير) أنه عرف العام بمبادل على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقا فمفعوله مطلقا احتراز عن الجمع المعهود فانه يدل على أفراد مخصوصة لا مطلقا ويرد عليه الجمع المضاف فان مسمياته مستغرقة مقيدة لا مطلقا وأوجب بأن المشترك فيه عالم البلد ولم يقيد بشئ بخلاف المعهود فان المشترك فيه الرجال مثلا وقد اعتبر تقييده والحق (أن لا فرق بين الجمع المعهود والجمع مضافا) لأن عالم البلد أيضا معهود وإرادة عهد دون عهد لا تدل على العبارة (ساقط) لان المضاف بالاضافة العهدية يلتزم خروجه وبلاضافة الاستغراقية لاعهده فيه بل اعتبر بتقييد الجنس أولا ثم اعتبر عموميه واستغراقه لجميع الافراد المقيد فتدبر (مسئلة * العموم حقيقة في اللفظ) وهو متصف به حقيقة اتفاقا (وهل يتصف به المعنى) اختلف فيه (فقبل) نعم يتصف به (كاللفظ وهو المختار) عند المصنف وهو الظاهر من كلام القاضي الامام أبي زيد في الاسرار وعليه حل كلام الامام الشيخ أبي بكر الجصاص الرازي ونجهم الله تعالى (وقيل) يتصف به المعنى (بجواز عليه الاكثر) من الاصوليين ومنهم الامام فخر الاسلام رحمه الله (وقيل لا) يتصف به المعنى (حقيقة ولا مجازا) وهذا مما لم يعلم فائله ممن يعتقد بهم (لنا أن العموم) لغة وعرفا (لمطلق الشمول وهو معقول في المعنى) كما في اللفظ (كعموم المطر للبلاد والصوت للسامعين والكلية للجزئيات فان قيل) العموم (شمول أمر واحد) وشمول أمر واحد (ليس في المطر والصوت بل الافراد تتبع بعض) فان المطر الذي في بلد غير بلد آخر والكيفية المسموعة لشخص قائم بالهواء المحتبس في سماعه غير القائم بالهواء الذي في سماعه أخرى كذا قالوا (أقول) ليس الامر كما زعمت (بل الطبيعة) من المطر والصوت الواحدة بالوحدة المبهمة (ثم في ضمن الافراد) الموجودة في محال متعددة (وقيل) في الجواب (لم يمتد في

لامن حكم بما أنزل الله عليه خاصة أو من لم يحكم به ممن أوجب عليه الحكم به من أمته وأمة كل نبي إذا خالفت ما أنزل على نبيهم أو يكون المراد به يحكم بمثلها النبيون وإن كان بوحى خاص اليهم لا بطريق التبعية. وأما الأحاديث فأولها أنه صلى الله عليه وسلم طلب منه القصاص في سنن كسرت فقال كتاب الله يقضى بالقصاص وليس في القرآن قصاص السنن إلا ما حكى عن التوراة في قوله تعالى والسنن بالسنن. فلتأمل فيه من اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فدخل السنن تحت عمومها الحديث الثاني قوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها وقرأ قوله تعالى وأقم الصلاة لذكري وهذا

المعنى لغة شمول أمر واحد بل يكفي الشمول على طريقة التبعض (ثم أفاد شارح المختصر أن الإطلاق اللغوي أمره سهل) فإنه يعرف بالاستقراء (أنما النزاع في أمر واحد متعلق بمتعدد) هل يصح أم لا (وذلك) أي تعلق الأمر الواحد بمتعدد (لا يتصور في الأعيان الخارجية) اتفاقا (وإنما يتصور في المعاني الذهنية) فإن العقل لا يبي عن تجويز تعلق معنى ذهني بمتعدد (والأصوليون ينكرون وجودها) فنعوا اتصاف المعاني بالشمول والعموم واختلفوا في تقريره (فحمل التعلق بعضهم) وهو شارح الشرح (على الحلول) فالخلاص أن حاول أمر واحد في متعدد لا يتصور في الأعيان الخارجية وإنما يتصور في المعاني الذهنية (وعلى عدم تصوره في الخارج بان العرض الواحد لا يحل المحال المتعددة ويرد عليه أنه لا فرق حينئذ بين المعنى (الخارجي) المعنى (الذهني) فلا يصح قوله وإنما يتصور في المعاني الذهنية وهذا لا رد لآراء الأعيان الخارجية الأشخاص وبالمعاني الذهنية الطبائع المأخوذة من حيث هي وإنما يخص الأشخاص الخارجية لأن المتكلمين ينكرون الوجود الذهني فلا أشخاص ذهنية عندهم والمراد بالمعاني الذهنية المعاني المعقولة للذهن لا الموجودات فيه (أقول وأيضا يجوز أن يكون) المعنى (جوهر كالمطر) فلا يتصف بالحلول أصلا (فتأمل وجل بعضهم) وهو ميزان التعلق بالمتعدد (على الحمل والصدق) وهذا لا يتصور في الأعيان أي الأشخاص الخارجية (فإن صدق أمر واحد) شخصي (خارجي على أمور لا يجوز بخلاف معقول ذهني) إذ منه الكليات الصادقة على الكثير والأصوليون ينكرون المعقول الذهني لعدم قولهم بالوجود الذهني وبوجود الكليات في الأعيان (أقول برده على أن الصدق) والحمل (لا يقتضي الوجود بل تكفي المعقولة كافي المعدولات) فإن المحمول فيها عديم غير موجود مع كونه محمولا على الموضوع (والأصوليون لا ينكرون ذلك) الحمل ودفن ينكره عاقل هذا (ثم أقول الصواب حمل التعلق على الوجود والمعنى أن لا شمول للمعدوم الانحياز) فإن الشمول وجود أمر في متعدد (ووجود أمر في موجود متعدد لا يتصور في الأشخاص الخارجية) فحمل الأعيان على الأشخاص وذلك ظاهر (وإنما يتصور في المعقولات الذهنية إذ منها الكليات الطبيعية التي قبل وجودها) فيمتصور الشمول فيها للعدد (وجوه الأوصوليين ينكرون وجود الطبائع في الخارج على ما عرفت في محبث الأمر) من المختصر فتعوا شمول أمر واحد لمتعدد في المعاني (هذا) وعلى هذا في جمع حقيقة النزاع إلى النزاع في وجود الطبائع واعلم أنه لا شك أن العموم على هذا التقدير بمعنى وجود أمر واحد في متعدد ولا شك أن اللفاظ لا تنصف به هذا المعنى فلا يصلح تحرير النزاع المذكور آنفاً فإن الكلام في العموم الذي يتصف به اللفظ اتفاقا هل يتصف به المعنى ولو أريد أن الأخرى بالنزاع هذا فهو كما ترى إذ لا غرض للأصوليين يعتد به ثم إن الاستغراق حقيقة ليس إلا للمعنى فإنه هو المنطبق على الأفراد واللفظ ليس مستغرقا باعتبار الدلالة على الأفراد حينئذ لا يصح القول باتصاف المعنى بما يتصف به اللفظ حقيقة ولا يصح النزاع أصلا اللهم إلا في اللفظ وما في التحرير أن معنى النزاع أن من اعتبر في العموم الوحدة الشخصية كتفخر الإسلام منع اتصاف المعنى به حقيقة فإن الواحد الشخصي لا يتناول الكبير وإنما يتصور في الذهني وهو ينكره ثم يجوز مجازا ومن منع مجازا أيضا زعم أن لا علاقة ومن لم يشترط الوحدة الشخصية جواز اتصاف المعاني به وهو الحق يقال مطر عام فلا يلتفت إليه لأنه مع أنه لا أثر له في كلام الامام نضر الإسلام أصلا وأن الواحد الشخصي ذهني أو عيني لا يتصور تناوله للكثير لا يلزم منه الاتصاف بما يتصف به اللفظ وبما اتهم تدل عليه وحرر النزاع بعض من تبع نظرهم أن المراد بالعموم الاستغراق لأفراد المفهوم الصالح لجريان الأحكام من التخصيص والتأويل هل يتصف به المعنى فيخص بمفخص كما نطق أم لا يتصف كما يقال الثابت اقتضاء هل له عموم أم لا وإلى الثاني ذهب الامامان الشيخ نضر الإسلام والشيخ شمس الأمانة الحلواني رحمهما الله تعالى كما بين بان التصرفات والتجويزات إنما تكون في اللفاظ دون المعاني فإنها ما لم تعبر باللفاظ لا تصرف

خطاب مع موسى عليه السلام قلنا ما ذكره صلى الله عليه وسلم تعليل لا لايجاب لكن أوجب بما أوحى اليه ونبه على أنهم أمروا
 كما أمر موسى وقوله لذكرى أي لذكر الإيجابي للصلاة ولولا الخبر لكان السابق إلى الفهم أنه لذكر الله تعالى بالقلب أول ذكر الصلاة
 بالإيجاب الحديث الثالث مر اجعته صلى الله عليه وسلم التوراة في رجم اليهودين وكان ذلك تكديبا لهم في انكار الرجم إذ
 كان يجب أن يراجع الانجيل فإنه آخر ما أنزل الله فلذلك لم يراجع في واقعة سوى هذه والله أعلم
 (الاصل الثاني من الاصول الموهومة قول الصحابي) وقد ذهب قوم إلى أن مذهب الصحابي حجة مطلقة وقوم إلى أنه حجة ان خالف

فيما يزيد أو نقصان ويطلق عليه العموم مجازا بان يراد مطلق الاستغراق والشمول لا ما ذكر كإيقال المأكل في لا آكل عام والعموم
 حقيقة هو ما ذكر وبعضهم ذهبوا إلى الأول ونسبه بعض مشايخنا إلى الشافعي رحمه الله حتى جوزوا التخصيص في الثابت اقتضاء
 ومن أنكر الاتصاف به حقيقة ومجازا فهو ممن لا يعتد بهم زعماء منهم بعدم العلاقة وقد وقع ههنا في البحر من الكلام
 ما يقضى منه المحب هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام (مسئلة * للعموم صيغ) بدالة عليه بالوضع انفرادا (وقيل) ليس له صيغة
 وما يدل عليه في الاستعمال (حقيقة في الخصوص مجاز في العموم وقال) الشيخ أبو الحسن (الاشعري تارة بالاشتراك) بين
 العموم والخصوص (وتارة بالوقف) وفسر بأنه لا يدري أي حقيقة في العموم أم مجاز وبأنه لا يدري معناها ورد بأن الاستعمال
 متحقق قطعاً فلا بد من الوضع فاما النوعي الذي في المجازات واما الذي في الحقيقة فلم يبق التردد إلا في كونه حقيقة أم مجازا (وقيل
 بالوقف في الاخبار) فقط (دون الامر والتبهي وقيل لا نزاع في الالفاظ المركبة) الدالة على العموم (مثل كل رجل وجميع الرجال وانما
 النزاع في الصيغ المخصوصة وهي أسماء الشرط والاستفهام) كن وما ومتى (وقيل من أول يدل) على الافراد (على البدل
 احتمالا للمعجز ما) فهو كالنكرة لا يصح دعوى العموم فيه أصلا (وأوجب بأنه يدل) على جميع الافراد (دفعه لكن على سبيل
 التردد) في ثبوت الوبوء لها فانها لا يمكن أن تثبت لكل (لا) أنه يدل عليها (بدلا على الاحتمال كالنكرة ومنها) أي من الصيغ
 المخصوصة (الموصولات) قال الشيخ ابن الهمام عموم أسماء الشرط والموصولات عقلية فان من يدل على عاقل والذي على ذات فاذا
 علقا بشرط وصلة عامتين يعم كل فرد من أفرادهما التي وجد فيها الشرط أو الصلة وهذا دعوى من غير دليل فان شمول الشرط
 والصلة لا يوجب أن يقصد استغراق الكل مع اقتران الا اذا كانا وصفين مناسبين للحكم فيعم الحكم للعموم العلة والعموم فيهما يفهم
 مطلقا ثم ان العموم لو كان عقليا بان يكون لازما من لوازم معناه الموصوف بالشرط أو الصلة لما صح التخصيص فيه واللام يبق الا لازم
 لازما فالحق أن العموم فيهما وضعي (والجمع المحلى) باللام (و) الجمع (المضاف واسم الجنس كذلك) أي المحلى والمضاف لكن لا مطلقا
 بل (حيث لا عهد) فان العهد مقدم على الاستغراق في الجميع (وان كان بعضها أقوى) في الدلالة على العموم (من بعض) كالجمع
 المحلى والمضاف فانهما أقوى من المفرد كذلك (و) منها (النكرة المنفية ولا رجل فتحا) أي النكرة المفتوحة الواقعة بعد لا التي
 لنفي الجنس (نص) في العموم (دنه رفعا) أي دون النكرة المرفوعة الواقعة بعد حرف النفي فهي غير نص بل ظاهرة فيه ويحتمل
 غيره كذا قال أهل العربية واستدلوا عليه بأنه يجوز ما رجل ولا رجل في الدوابل رجلان ولا يصح لا رجل بل رجلان واعتراض
 عليه الشيخ ابن الهمام بأنه يجوز لا رجل فيها بل رجلان فيها عندهم فينبغي أن لا يكون نصا عندهم وان قيل بأن النفي ههنا للجنس
 مع وصف الجمعية نقول في لا رجل النفي له مع صفة الوحدة فهما سواء وأيضا أنه قد اشتهر ونقل عن ابن عباس رضي الله عنهما
 ما من عام إلا وقد خض منه البعض فأبن النصوصية وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام مع أنه أزم
 كثيرا من الضرر فقد خص منه بعض الضرر هذا وتحقيق كلامهم أنهم قالوا ان الالفاظ المفردة موضوعة للحقيقة من حيث هي
 من غير اعتبار الفردية والوحدة والكثرة والانتشار والوحدة انما تفهم من التنوين والجنس من اللفظ المفرد وصيغ الجوع
 موضوعة للجماعات من حيث هي وأما الانتشار في التنوين ففي لالنفي الجنس يسقط التنوين لفظا وتقديرافلا تدل النكرة
 على الفردية والانتشار وينبغي الجنس ونفيه في العرف واللغة لا يكون إلا بشي جميع الافراد وأما في غيره فالنكرة منونة تدل
 على الجنس مع الوحدة فالنفي فيه يجتمل أن يتوجه الى صفة الوحدة فلا ينتفي الجنس بل يتحقق في ضمن النكرة فيصح ما رجل أولا
 في ما رجل بل رجلان أو رجال فلا عموم ولو مخصوصا ويحتمل أن يتوجه الى الجنس فيفيد العموم فلا رجل فتجبالا يحتمل نفي صفة
 الوحدة بل نفي الجنس بانتفاء كل فرد وان صح تخصيص بعض الافراد فيم في الباقي بخلاف لا في ما رجل رفعا فانه يحتمل نفي الجنس

القياس وقوم إلى أن الحجة في قول أبي بكر وعمر خاصة لقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدي وقوم إلى أن الحجة في قول الخلفاء الراشدين إذا اتفقوا والكل باطل عندنا فإن من يجوز عليه الغلط والسهو ولم تثبت عصمته عنه فلا حجة في قوله فكيف يحتج بقولهم مع جواز الخطأ وكيف تدعى عصمتهم من غير حجة متواترة وكيف يتصور عصمة قوم يجوز عليهم الاختلاف وكيف يختلف المعصومان وكيف قد اتفقت الصحابة على جواز مخالفة الصحابة فلم ينكر أبو بكر وعمر على من خالفهم بالاجتهاد بل أوجبوا في مسائل الاجتهاد على كل مجتهد أن يتبع اجتهاد نفسه فانتفاء الدليل على العصمة ووقوع

فيفيد العموم ولو خصوصاً فيفيد العموم في الباقي ويحتمل نفي صفة الوحدة فلا يفيد العموم أصلاً وهو المراد بكون الأول نصاً فيه دون الثاني لأنه لا يجوز التخصيص فيه فاندفع الإراد وأما إذا دخل لا التي لنفي الجنس على الجمع وأزال التنوين نفي جنس الجماعة من غير تقييد بصفة الوحدة والكثرة ويتوجه النفي إلى جنس الجماعة عنددهم فينتفي بانتفاء كل فرد منها فالعموم فيها باعتبار الجماعات عندهم وبقي عندهم احتمال ثبوت الواحد والاثني فيجوز لأرجاء بل رجلاً من هذا الإنافي التصوصية في العموم في أفراد الجنس فاندفع الأول هكذا ينبغي أن يفهم كلامهم وأما تحقيق الحق في أن استغراق الجمع لا أحاداً والجماعات وأن وضع النكرة لأي شيء فسيظهر لك أن شاء الله تعالى ثم إن النكرة الغير المنفية بلا التي لنفي الجنس قد تكون نصاً في العموم عندهم أيضاً إذا زيد بعدهم من نحو لا من رجل وما من رجل ولعل مراد المصنف أن لا رجل رفعا غير نص من دون عروض عارض موجب للتوصية فافهم (وجاء المنكر المنفي (لسلب العموم) أيضاً (نحو ما كل عدد زوجا) نقل عن الشيخ عبد القاهر أن كلمة النفي إذا قدمت على كلمة كل كان لسلب العموم وإذا أخرت كانت للعموم السلب (والحق أنه) أي عموم النكرة المنفية (عقلي) لأن نفي المطلق يوجب نفي كل فرد فنفي كل فرد من لوازم نفي الحقيقة وهذا وإن لم ينافي الوضع إذا استبعاد في الوضع الوازم العقلية لكن الوضع أثبات أمر لا حاجة إليه كالوضع للدلالة على حياة الالفاظ فالوضع ضائع كذا في التحرير واعترض عليه مطلع الارتار الالهية أن الحقيقة كانت نفي بانتفاء كل فرد كذلك تنتفي بانتفاء فرد ما إذا الفرد هو الطبيعة فانتفاء وانتفاءها فلا لزوم أصلاً ثم الحقيقة إذا أخذت من حيث الإطلاق لا بأن يكون جزءاً منه بل بأن يكون عنواناً وشرحاً لمرتبة من المراتب فانتفاءها لا يكون إلا بانتفاء جميع الأفراد كما حقق بعض المتأخرين من أهل الكلام فإن قلت انتفاء الطبيعة رأساً لا يكون إلا بانتفاء جميع الأفراد فالعموم لازم لهذا الانتفاء قلت إن كان هذا الانتفاء موضوعاً فالعموم ليس عقلياً بل صار موضوعاً والافني أن يفهم هذا الغرض من الانتفاء ثم انه لو كان العموم عقلياً ولازم لهذا الكلام عقلاً كحياة الالفاظ لم يصح التخصيص والاتحقق المزموم بدون اللازم ثم إن المشهور أن وضع هذه النكرة للأفراد المستغرقة فعني ما جاء في أحد وما جاء كل أحد واحد حتى قال أصحاب علم المعاني بناء عليه لا يصح نحو ما أنقلت شعراً فانه يفيد نفي قول كل شعراً عن المتكلم واثباته لغيره وهذا ممنوع وقيل النكرة موضوعاً للفرد المبهم كافي الأثبات وهيئة تركيبه مع النفي موضوعاً لفائدة نفي هذا الفرد رأساً فيلزم انتفاء جميع الأفراد ضرورة والتزاماً لأن نفي الإيجاب الجزئي مستلزم للسلب الكل وبناء على هذا يجوز صاحب الفرائد التركيب المذكور ولعل قائل العموم العقلي أرادوا هذا فالتخصيص على هذا الرأي إنما يكون باعتبار تقييد النكرة ببعض الأفراد ثم اعتبار ورود النفي وبعبارة الامام نفي الاسلام هكذا وبيان ذلك أن النكرة في النفي تم وفي الأثبات تخص لأن النفي دليل العدم وهو ضروري لا يعني في صيغة الاسم وذلك لأنك إذا قلت ما جاء في رجل فقد نفيت محي رجل واحد نكرة ومن ضرورة نفيه في الجملة لصح عدمه بخلاف الأثبات لأن محي رجل واحد لا يوجب محي غيره ضرورة وهذا ضرب من دلائل العموم انتهى كما ماته الشريفة وهذا يحتمل أن يكون إشارة إلى أن عموم النكرة المنفية عقلي ويحتمل أن يكون معناه أن وضعه لا انتفاء الفرد المبهم رأساً فالعموم من لوازمه والساني أولى فإن عقلية العموم فاسدة كما عرفت ثم إن اتفاق أهل العربية يقتضي أن الصواب هو الأول وأن العموم من مدلولاتها المطابقة والله أعلم بحقيقة الحال (لناجواز الاستثناء) ثابت في الكلمات المذكورة (وهو معيار العموم) فانه لاخراج ما لاه لا دخل (أقول لا نقض بالعدد كما أورد) بأنه يجوز الاستثناء منه فيلزم عموم مع أنه خاص (لأن المراد استثناء ما لا يقف إلى حد) والخاص أن لا يجوز استثناء ما لا يقف إلى حد بل استثناء كل فرد على البدل لغة فيجب تناولها واستغراقها لغة بخلاف العدد فان الاستثناء منه واقف إلى حد (والاعتراض) يمنع استلزام صحة الاستثناء العموم الوضعي والاستناد

الاختلاف بينهم وتصريحهم بجواز مخالفتهم فيه ثلاثة أدلة قاطعة * والمخالف جنس شبه الشبهة الاولى قولهم وان لم تثبت عصمتهم فاذا تعبدنا بما تباعهم لم يلزم الاتباع كما أن الراوى الواحد لم تثبت عصمته لكن يلزم اتباعه للتعبده وقد قال صلى الله عليه وسلم أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم والجواب أن هذا خطاب مع عوام أهل عصره صلى الله عليه وسلم يعرف درجة الفتوى لأصحابه حتى يلزم اتباعهم وهو تخيير لهم في الاقتداء بمن شاؤ منهم بدليل أن الصحابي غير داخل فيه اذله أن يخالف صحابيا آخر فكما خرج الصحابة بدليل فكذلك خرج العلماء بدليل وكيف وهذا لا يدل على وجوب الاتباع بل على الاهتداء اذا اتبع فعله

(لجواز أن يفهم) العموم (بالقرينة كالترتيب على الوصف المناسب) للحكم الموجود في كل فرد (في نحو السارق) والسارقة فاقطعوا أيديهما (الآية وأكرم العلماء) فان السرقه مناسبة لشرع الحد وموجودة في جميع أفرادهم الحكم وكذا العلم مناسب للأكرام (أو) نحو (العلم بأن الغرض) أي غرض المتكلم (تمهد القاعدة) الكلية (لأنه شارح) للأحكام والشرع غير مختص بواحد دون واحد (أو) نحو (قوله) عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام (حكى على الواحد حكى على الجماعة) هذا حديث رواه الفقهاء وقد صح ما يؤدى معناه عن أمية أنت رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم في نسوة يابعن على الاسلام فقالت يا رسول الله هل نباعك فقال انى لأصافع النساء وانما قولى لمائة امرأة كقولى لامرأة واحدة ثم لو عطف هذا مع ما بعده على المجزوء في قوله بالقرينة لكان أولى بحسب المعنى ويكون الحاصل لجواز أن يفهم من الكلام بقرينة في الكلام تدل بخصوصيتها أو بدليل الحديث الدال على العموم في الشرعيات مطلقا (أو تنقيح المناط وهو الغاء الخصوصية) وتعميم الحكم (أي القياس بنفى الفارق) بين المذكور والمسكوت (أو الضرورة كفى الشكرة المنقصة فان انتفاء فرد ما انما هو بانتفاء) جميع (الأفراد بالضرورة) وقد مر ما عليه (يجاب بأنه يفهم من غير علم بالقرينة) فانه لو صدر من هوليس عهد القواعد مع غير ترتب على وصف مناسب نحو أكرم الجهال لبقى الدلالة بحالها من غير ملاحظة قياس وانكار هذا مكارية (ومثله ظاهر في العموم) لغة و (وضعا والا نسب باب الحكم بالوضع) مطلقا في العام والخاص وسائر اللفاظ (لأن مناه على التبادر عند التبع) من دون توقف على القرينة (دون النص) من الواضع بأن هذا موضوع لذلك فلا يلزم محكم مع وجود التبادر بالوضع لمصاح الحكم في شئ من اللفاظ الموضوعية (ويجوز أن يكون) ان فهم المعنى (بالقرينة) فوجب أن يحكم ههنا أيضا بالوضع بناء على التبادر الموجب له فتدبر (و) لنا (أي شاع وذاع احتجاجهم سلفا وخلفا بالعمومات) على الأحكام (من غير تكبر) من أحد ونقل النامته وأثر البحث لا مساغ التشكيك (وهذا) الاحتجاج (اجماع) منهم (على الدلالة) أي على دلالة تلك الصيغ على العموم (والأصل) في الدلالة (الحقيقة) وأيضا أثر الاحتجاج من دون توقف على القرينة وهذا يفيد علما بالوضع (وذلك) الاحتجاج (كاحتجاج) أمير المؤمنين (ع) بن الخطاب رضي الله تعالى عنه (على خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الله بن عثمان (أي بكر) الصديق رضي الله تعالى عنه (في قتال مانى الزكاة) لما عزم هورضى الله عنه على قتال من منع الزكاة حين طلبهم الأداء (بقوله) عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله) وقال وكيف تقاتلهم وهم يقولون لا اله الا الله (فقرره) أي هورضى الله عنه ولم يقل هذه ألفاظ عامة لاتصلح للاحتجاج (واحتج) الصديق رضي الله عنه (بقوله) عليه وآله الصلاة والسلام في آخر الحديث المذكور فاذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم (الابحفا) أي الابحى كامة لا اله الا الله وقال الزكاة من حقها والله لا قاتل من فرق بين الصلاة والزكاة فاحتج هورضى الله عنه بالعام ولم ينكره أحد بل أجمعوا على القتال بهذا الاستدلال والقصة مفصلة مذكورة في صحيح البخارى وغيره * وفي شرح المختصر أن الذين قاتلهم أفضل الصحابة الصديق الأ كبر رضى الله عنه هم بنو حنيفة وهذا خطأ من شارح المختصر فانه رضى الله عنه انما قاتل بنى حنيفة لانهم آمنوا بمسيلة الكذاب صريحه أهل الحديث وابن تيمية ثم ان هذا القتال لمنع الزكاة الى الامام أو لمنع مطلقا فذهب الشافعى ومالك الى الاول وقال الامام أن يقتل من امتنع عن دفع الزكاة اليه وذهب الامام الهمام أبو حنيفة وأحمد بن حنبل رجهما الله الى الثانى وقال ليس للامام أن يقتل من امتنع عن دفع الزكاة اليه وانما له القتال اذا امتنعوا عن أدائها مطلقا لا بأنفسهم الى المصارف والى الامام وقال الصديق رضى الله عنه انما قاتلهم لأنهم امتنعوا مطلقا ويؤيد هذا قول أبي هريرة رضى الله عنه وكفر من كفر من العرب وامتنعوا

يدل على مذهب من يجوز للعالم تقليد العالم أو من يخير العالم في تقليد الأئمة من غير تعيين الأفضل * الشبهة الثانية أن دعوى وجوب الاتباع لم تصح لجميع الصحابة فتصح للخلفاء الأربعة لقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى وظاهر قوله عليكم بالإيجاب وهو عام قلنا فيلزمكم على هذا تحريم الاجتهاد على سائر الصحابة رضي الله عنهم إذا اتفق الخلفاء ولم يكن كذلك بل كانوا يخالفون وكانوا يصرحون بجواز الاجتهاد فيما ظهر لهم وظاهر هذا تحريم مخالفة كل واحد من الصحابة وإن اتفرد فليس في الحديث شرط الاتفاق وما اجتمعوا في الخلافة حتى يكون اتفاقهم اتفاق الخلفاء وإيجاب

عن أداء الزكاة فإن الكفر انما يتحقق لو امتنعوا مطلقا وأنكروا وإقتراضها كما لا يخفى (و) كاحتجاج خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم (أبي بكر) الصديق رضي الله عنه (بقوله) عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام (الأئمة من قرئش) حين اختلقوا بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الأنصار من أمير ومستمكم أمير وقال هو رضي الله عنه من الأمر أم مستكم الأمر ولم ينكر أحد هذا الاحتجاج بل أجعوا عليه والحديث المذكور رواه جمع كثير منهم النسائي (و) كاحتجاجه رضي الله عنه بقوله عليه وآله الصلاة والسلام (إنما عاشر الأنبياء لا نورث) ما تركا صدقة حين سألت سيدة النساء فاطمة الزهراء رضي الله عنها وعن أولادها الكرام ميراثها من ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم مما أفاء الله عليه من خمس خبير وفدك وعلى هذا أي عدم توريث الأنبياء انعقاد الإجماع بهذا الحديث واستمر العمل إلى الآن لا ينكره الاشي وفي الصحيحين إنما عاشر الأنبياء وكاحتجاجه رضي الله عنه بقوله عليه وآله الصلاة والسلام الأنبياء يدفنون حيث عوتون حين اختلفوا في دفنه عليه وآله وأصحابه أجعوا الصلاة والسلام أين يدفن فلم ينكره أحد بل أجعوا عليه (واعتراض ابن الزبير) بكسر الزاي المجعومة وفتح الموحدة وسكون العين المهملة آخره ألف مقصورة حين زلت الآية الكريمة انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أن المسيح صلوات الله على نبينا وآله وعليه قد عبده النصراني والملائكة قد عبدوا بعض العرب (ورده عليه) وعلى آله الصلاة والسلام) بقوله ما أجهلك بلسان قومك أن ما لا يعقل (معروف) في كتب الأصول فابن الزبير احتج بالعموم وقد كان من أهل اللسان ولم ينكره هو صلى الله عليه وسلم وأصحابه بأن العالم لا يختر به بل رده بأنه عام في غير العاقل فلا يتناول عيسى والملائكة وانما بديل المصنف الأسلوب إشارة إلى عدم صحة هذه الرواية في التيسير لا يعرفه أصل كذا ذكره الحفاظ كالسبكي وغيره والذي في العتبرات ما روى عن ابن عباس أنه جاء عبد الله بن الزبير إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد انك تزعم أن الله أنزل عليك انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون قال نعم قال فقد عبد الشمس والقمر والملائكة وعيسى وعزير فكل هؤلاء في النار مع آلهتنا فقلت ان الذين سبق لهم من الحسن أولئك عنها مبعدون وفي التيسير هذا حديث حسن وفي هذا أيضا كفاية لما نحن بعده كما لا يخفى وذلك الاحتجاج (كقول) أمير المؤمنين (علي) رضي الله تعالى عنه في الجمع بين الاختين وطئاً بعلك عمن (أحلتها آية) وهي قوله تعالى والمحصنات من النساء الامم ملكك أي انكم فانه بعمومها تتناول الامم متين المجتمعتين فاحتج هو رضي الله عنه بالعام (وحرمتهما آية) وهي قوله تعالى وأن تحموا بين الاختين وهي في معنى مصدر مضاف أي جمعكم بين الاختين وهو عام للجمع نكاحا وطأ بعلك البين فدل على تحريم الجمع وطأ بالعبارة لا بالدلالة كما زعم البعض حتى أوردوا أن الدلالة لا تصلح لمعارضه العبارة فأثبت هو رضي الله عنه حكم التعارض بين العامين ورجح المحرم وهذا لا يروى عن عبد الرزاق والبيهقي ونقل في بعض كتب الأصول عن أمير المؤمنين عثمان رضي الله عنه أنه رجع المبيح لموافقة البراءة الاباحة الأصلية وموافقة ما في المائدة وهذا مخالف لكتب الحديث فإنه روى مالك والشافعي وعبد الرزاق وابن أبي شيبة والبيهقي من طريق ابن شهاب عن قبيصة بن ذؤيب أن رجلا سأل عثمان عن الاختين في ملك البين هل يجمع بينهما قال أحلتها آية وحرمتهما آية وما كنت لا صنع ذلك فخرج من عنده فلقى رجلا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أراه على بن أبي طالب رضي الله عنه فسأله عن ذلك فقال لو كان لي من الأمر شيء ثم وجدت من أحل فعل ذلك لبعثته نكالا والقول بالاباحة جاء عن ابن عباس وهو كان يؤول وأن تحموا بين الاختين في النكاح ثم انه قد روى ابن أبي شيبة والبيهقي من طريق أبي صالح عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال في الاختين الملوكتين أحلتها آية وحرمتهما آية ولا أمر ولا نهى ولا أحل ولا أحرم ولا أفعل أنا ولا أهل بيتي وروى عبد الرزاق عن ابن مسعود أنه سئل عن الرجل يجمع بين الاختين الامتين فكرهه فقيل يقول الله الامم ملكك أي انكم قال وبعيرك أيضا ما ملكك عمنك

اتباع كل واحد منهم محال مع اختلافهم في مسائل لكن المراد بالحديث إما أمر الخلق بالانقياد وبذل الطاعة لهم أي عليهم بقبول إمارتهم وسمتهم أو أمر الأمة بأن ينهضوا منهم في العدل والانصاف والاعراض عن الدنيا وملازمة سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم في الفقر والمسكنة والشفقة على الرعية أو أراد منع من بعدهم عن نقض أحكامهم فهذا احتمال ثالث ثلاثة تعضده الآية التي ذكرناها * الشبهة الثالثة قولهم إنه إن لم يجب اتباع الخلفاء فيجب اتباع أبي بكر وعمر بقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر قلنا تعارضه الأخبار السابقة فيبطل طريق الدلالة الاحتمالات الثلاثة ثم نقول

فقد علم هذا أن هذه المسئلة اجتهدية مختلفة بين الصحابة والرجحان للتحرير للاحتياط ولكون عموم مملكت عينك متروكة الظاهر كما عرفت ابن مسعود ظني الدلالة لكونه مخصوصا بتخصيصات شتى ولو افق القياس فإنه لما حرم الجمع فيما شرع سببا لحل الوطء فتحرير الوطء نفسه أولى هذا والله أعلم بأحكامه (التي غير ذلك من الموارد) أي موارد الاستعمال (والواقعات) التي بلغت حد التواتر وتوزع معنوايا بطول الكلام يذكركه ولنعم ما قال القاضي الامام أبو زيد القول بالتوقف في العام انما حدث بعد القرن الثالث (واستدل) على المختار (بأنه) معنى قصدا فادته و (كثرت الحاجة الى التعبير عنه فيجب الوضع له كغيره) من المعاني التي وضعت الالفاظ بازائها للتعبير عنها (وأجيب بأنه يستغنى) في التعبير عنه عن الوضع له انفرادا (بالجواز والمشتراك) فيجوز أن تكون الالفاظ للخصوص وتستعمل في العموم مجازا أو تكون مشتركة بين العموم والخصوص فتستعمل في العموم فتندفع حاجة التعبير ولا يلزم الوضع انفرادا (و) أجيب (بأنه اثبات اللغة) والوضع بالرأي والقياس وقد نهى عنه فيما مر (أقول لو قيل) في الاستدلال ان العموم معنى معقول قد كثرت الحاجة الى التعبير عنه (فتجب الدلالة) عليه أي يجب أن يكون لفظه تامن الالفاظ دالة عليه بل الالفاظ الكثيرة والامساك يمكن التعبير عن العموم وافادته (وقد وجدت) الدلالة بالاستقراء في الالفاظ على طبق ما يقتضيه العقل (فاما) يدل تجوزا أو وضعا اشتراكا وانفرادا والأولان هما الدلالة تجوزا واشتراكا (خلاف الاصل) لا يصار اليهما بالبدليل وليس (لاندفع) الجواب المذكور بوجهيه أما الاول فلكون المجاز والاشتراك خلاف الاصل وأما الثاني فلأنه ليس رأيا محض بل للاستقراء دخل فيه (كالإيراد بالكل والجميع) أي كما أنه اندفع الإيراد بان يستغنى في التعبير عن العموم بلفظ الكل والجميع الذين هما خارجان عن النزاع فلا يجب الوضع لما سواهما لعدم الحاجة الى الالفاظ أخرى فاداة العموم وجهه الاندفاع أو أوجدنا الصيغ المذكورة دالة عليه لكن بقي شيء هو أنه يكفي حينئذ أن الاستقراء دل على أن الصيغ المذكورة تدل على العموم فاما تجوزا واشتراكا وانفرادا والأولان خلاف الاصل ولا حاجة الى أنه معنى يحتاج في التعبير عنه في الاستدلال استدلالا فتأمل الذين قالوا انها حقيقة في الخصوص مجاز في العموم (قالوا) في الاستدلال (أولا للعموم المركب والمفرد لغيره) من الخصوص (فان معنى الشرط واستغراق المحل وغيره) من المضاف والنكرة المنقبة والموصولات (لا يتحقق الا بضم لفظ آخر) معه فلا عموم لها (والجواب أن التوقف) في الدلالة (على التركيب) مع غيره (لا يستلزم أن المجموع هو الدال) بل يجوز أن يكون الدال هو المفرد لكن حال التركيب فلا نبطل أن لا عموم المركب (وغايته أن الوضع) للعموم (نوع) في ضمن قاعدة كلية بان يعين الواضع النكرة الواقعة تحت النفي للاستغراق وهكذا كالموضع المشتقات والمثنى والجمع والمصغر وأمثالها (و) قالوا (ثانيا ان الخصوص متيقن) والعموم مشكوك (وهو) أي المتيقن (أولى من المشكوك) فالخصوص أولى (قلنا المشكوك متيقن بالدليل) الذي هو كون الخصوص متيقنا ممنوع بل عدمه متيقن (مع أنه اثبات اللغة) والوضع (بالترجيح) والرأي فلا يصح (على أن العموم أحوط وأجمع) فإنه بالعمل بالعموم يخرج المكلف عن العهدة بيقين فتعارض الأحوطية بيقين الخصوص فيسلب الأحوطية لا يطرده فإنه انما يكون في الوجوب والتحرير دون الاباحة ولا يضرننا فان المقصود نقض الدليل بان المتيقن لا يفيد ثم فانه معارض بالا حوطية ولو في بعض الموارد فتأمل (و) قالوا (ثالثا) قد اشتهر (ما من عام الا وقد خص منه) البعض (وقد خص) هذا العام (بعموم) قوله تعالى (والله بكل شيء عليم) حتى صار مشافلا للعموم مغلوب والخصوص غالب (والغلوب هو المجاز) فالعموم مجاز وفي قوله وقد خص دفع لما يتوهم التشكيك بان هذه القضية مبطله لنفسها فانها أيضا مشتملة على العموم وجه الدفع أن هذا العام مخصوص فلا يبطل (قلنا) هذا الثالث علينا (والخصيص دليل فرع العموم وضعا) فهذا مثبت للوضع (ولهذا ايم) بعد التخصيص (فيما

موجبه فوجب الاقتداء بهم في تجويزهم الغيرهما مخالفتهما بوجوب الاجتهاد ثم لست شعري لاختلافكما المختلف في التسوية في العطاء
فأيهما يتبع الشبهة الرابعة أن عبد الرحمن بن عوف ولي عليا الخلافة بشرط الاقتداء بالشيخين فأبي وولي عثمان فقل ولم ينكر
عليه قلنا لعله اعتقد بقوله عليه السلام من بعدى جواز تقليد العالم للعالم وعلى رضى الله عنه لم يعتقدا واعتقد أن قوله صلى الله
عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدى أي بكر وعمر إيجاب التقليد ولا حجة في مجرد مذهبه وبعارضه مذهب علي إذ فهم أنه إنما أراد
عبد الرحمن اتباعهما في السيرة والعدل وفهم على إيجاب التقليد الشبهة الخامسة أنه إذا قال الصحابي قولاً يخالف القياس فلا يحمل له

بقي على أن كون المغلوب مجازاً مطلقاً ممنوع وأن (الأقل قد يلزم الدليل) موجب إياه وههنا دليل على العموم هذا
القائلون بالاشتراك والمتوقفون (قالوا أطلقت كل منها للعموم والخصوص) جميعاً (والأصل) في الإطلاق (الحقيقة ففهمها)
فيلزم الاشتراك (أو) يقال أطلقت لكل منهما و (لا يدري) الوضع لا يهنا فوجب التوقف (ومن ههنا) أي من أجل
الاشتراك أو التوقف في الوضع (ذهبوا إلى أن العام محمول) يجب فيه التوقف حتى يرد البيان (قلنا) كون الأصل حقيقة
فيه ما وعدم دراية الوضع (ممنوع) بل الدليل قام على أنها موضوعة للعموم والاشتراك بخلاف الأصل قائلوا للعموم في الأمر
والنهي (قالوا التكليف للكل وهو بالأمر والنهي فهو ما للعموم) بخلاف الأخبار (قلنا) غاية ما يلزم الاستعمال فيهما للعموم
و (الوضع ممنوع) وغير لازم منه (بل) يجوز أن تكون الدلالة (بالقرينة كما تقدم) نعم يلزم معاذ كذا الوضع أكن مطلقاً أمراً
أو نهياً وأخباراً (على أن الأخبار) المقصود (قد يكون عن الكل) كالتكليف يكون للكل (وهو) إنما يكون (بالنسخ به)
أي بالعموم وصيغته (والمعرفة) أي الاعتقاد بالخبر المذكور (مطلوبة) للشارع كالاعمال فيلزم العموم في الخبر أيضاً بعين ما قلتم
هذا (قيل) لو تم الاستدلال يلزم عموم صلاوا وصوموا و (عموم صلاوا وصوموا غير محتمل النزاع) فإن أحد الما يقبل أن صمخ الأمر
والنهي للعموم (أقول مراده أن تلك الصيغ تم إذا استعملت في الانشاء) لأن الانشاء نفسه يع (نحو من شهد منكم الشهر
فليصمه) فكلمة الشرط الواقعة فيه تم (فتأمل) لكن يكون حاصل مذهبهم حينئذ أن أمثال من وغيرهما من الصيغ
في الطلب موضوعة للعموم وفي الأخبار ليست موضوعة له وهو كما ترى فافهم (مسئلة موجوب العام قطعي) عندنا أعلم أن
القطعي قد يطلق ويراد به ما لا يحتمل الخلاف أصلاً ولا يجوز العقل ولو مرجوحاً ضعيفاً وقد راد به ما لا يحتمل الخلاف احتمالاً
ناشئاً عن دليل وإن احتمل احتمالاً تاماً ويشترك كلا المعنيين في أنه لا يخطر بالبال الخلاف أصلاً ولا يحتمل عند أهل اللسان
ويقتربان في أنه لو تصورنا الخلاف لما جوزه العقل في الأول أصلاً وجوزه في الثاني تجوزاً عقلياً وبعده أهل المحاوراة كلاً احتمالاً
ولا يعتبر في المحاوراة أصلاً والمراد ههنا المعنى الثاني فالعام عندنا يدل على العموم ولا يحتمل الخصوص احتياجاً لا يمد في المحاوراة
احتمالاً بل ينسب أهلها مبدئياً إلى السخافة وهذا كالتخصص بعينه (فلا يجوز تخصيصه) إذا وقع في الكتاب (بخبر الواحد)
لكنه ظني الشبهة (ولاً بالقياس) لكونه ظني الدلالة وإذا لم يجوزوا تخصيص قوله تعالى ولأنأكلوا مما يذكر اسم الله عليه
بقوله صلى الله عليه وسلم المؤمن يذبح على اسم الله تعالى سمي أولم يسم ولا بالقياس على الناسي قال العيني في شرح الهداية قد
صح الحديث هكذا المؤمن يذبح على اسم الله تعالى سمي أولم يسم مالم يتمد (والأكثر) من الشافعية والمالكية وبعض مناه
كالإمام علم الهدى الشيخ أبي منصور الماتريدي قدس سره (على أنه ظني) محتمل للخصوص احتمالاً صحيحاً أعرفاً ناشئاً عن دليل
(فيجوز) تخصيصه وأن كان في الكتاب بخبر الواحد والقياس (لأننا أنه موضوع للعموم قطعاً) للدلائل القطعية التي مررت
(فهو) أي العموم (مدلول له ونابت به قطعاً) لأن اللفظ لا يحتمل غير الموضوع له (كالتخصص الاستدلال) صارف عنه
وحيث لا نزاع في الخصوص اعترض عليه أن ثبوت المدلول للفظ قطعاً مطلقاً ممنوع وإنما ثبت لولم يحتمل الانصراف عنه
بدليل وههنا قد دل كثره التخصص حتى صار ما من عام الا وقد خص منه البعض مثلاً على أن احتمال التخصص قائم في كل
عام وإن أراد أن الدلالة على العموم لازمة قطعاً فلا كلام فيه إنما الكلام في الإرادة وليست لازمة قطعاً لكثرة المذكورة والحجوب
عنه أن من ضرورات العربية أن اللفظ المجرد عن القرينة الصارفة الظاهرة بقيد منه الموضوع له ولا يحتمل غيره في العرف
والمحاوراة ومن أراد منه غير الموضوع له ينسب إلى المكروه وأما كثرة وقوع التخصص بالأنواع المختلفة حسب اقتضاء
القرائن الصارفة لا يورث الاحتمال في العام المجرد أصلاً والكلام ههنا في العام المجرد عن القرائن فلا مجال للاحتمال

إلا سماع خبر فيه قلنا فهذا اقرار بان قوله ليس بحجة وانما الحجة الخبر الا انكم أثبتتم الخبر بالتوهم المجرد ومستندنا لاجماع الصحابة رضي الله عنهم في قبول خبر الواحد وهم انما علموا بالخبر المصريح روايته دون الموهوم المقدر الذي لا يعرف لفظه ومورده فقوله ليس بنص صريح في سماع خبر بل ربما قاله عن دليل ضعيف ظنه دليلا وأخطأ فيه والخطأ جائز عليه وربما يتسبك الصحابي بدليل ضعيف وظاهر موهوم ولو قاله عن نص قاطع لصريح به نعم لو تعارض قياسان وقول الصحابي مع أحدهما فيجوز للجمهور أن يغلب على ظنه الترجيح بقول الصحابي أن يرجح وكذلك نوع من المعنى يقتضي تغليب الدية بسبب الحرم وقياس أظهر منه

كالخاص فان قلت كثرة وقوع التخصيص قرينة على احتماله قلنا انما تصح الكثرة قرينة لو كانت بحيث يكون كثير الاستعمال في بعض معين بحيث يفهم مع عدم الصارف كما اذا صارت الحقيقة معجزة أو المجاز متعارفا وليس الامر ههنا كذلك فان كثرة التخصيص في العام ليست الابان يراد في استعمال بعض بقرينة وفي بعض آخر بقرينة أخرى فلا تكون هذه الغلبة قرينة وهل هذا الا كما يكون للفظ خاص معان مجازية يستعمل في كل منها مع قرينة ولا تصلح هذه الكثرة قرينة وأيضا نقول لو كان الكثرة قرينة للتخصيص لم يصح ارادة العموم أصلا في عام ما وهذا خلاف رأيكم أيضا فاحفظ هذا فانه بالحفظ حقيق واعترض أيضا بان العام فيه احتمالان احتمال التجوز واحتمال التخصيص فلا يكون كالخاص فان فيه احتمال التجوز فقط أجاب عنه صدر الشريعة بأنه لا يعتمد ادب كثرة الاحتمالات وقلتم انما تنشأ عن دليل فلا توجد كثرة الاحتمال في العام الانحطاط عن الخاص لانها لا تعد عرفا ومحاورا لكونها غير ناشئة عن دليل وأجاب في التحصير بأنه لا احتمال في عام مستعمل في المحاوراة المجاز واحد اذ لا احتمال للمجازين في استعمال واحد فقط وذو مجاز ولفظ ذو مجازين سواء في الاحتمال في الاستعمال وأورد عليه بان العام المستعمل كالسارق يجوز ان يتجوز في النباش ويخصص ببعض أفراده ففيه احتمالان مع اختلاف الخاص ولا يبعد أن يقال ههنا في العام وضعه من وضع لمعناه شخصي أو نوعي ووضع آخر للعموم نوعي فأثبت الاسود الرماة حقيقة في العموم مجازا باعتبار ارادة الشجعان فالسارق اذا أريد بالسرقه النباش واستغرق افراده كان حقيقة في العموم وان كان مجازا في مدلوله فالعام باعتبار وضعه للعموم لا يحتمل المجاز واحد كالخاص فلا يورث ضعفه في العموم فوق ضعف الخاص فاحفظه فانه دقيق (واستدل) على المختار لو كان ظني المجاز ارادة البعض في العرف والمحاوراة بل دليل صارف لان الكلام فيما لا صارف و (لوجاز ارادة البعض بلا دليل لارتفاع الامان عن اللغة والسرعة) ولزم التليس (وأجيب) بمنع الملازمة و (الظن يجب العمل به فلا يرتفع) الامان لانه مفيد للظن وهذا الجواب ليس بشئ فان المقصود هو انه لو اعتبر عرفا ومحاوراة احتمال ارادة البعض وهو غير الموضوع له ارتفاع الامان في كل لفظا ما كان أخصا لان الكل سواسية في احتمال ارادة غير الموضوع له فان المانع عن احتمال الغير لم يكن الانتفاء القرينة ولم يمنع فلا يصدق بعقد وفسخ ووعود وعيد وخبر وانشاء وأي استعماله فوق هذا وليس مقصود المستدل ارتفاع الامان بعدم صحة العمل حتى يجاب بان العمل واجب بالظن وقد سدنا طريق الهرسب الى غلبة وقوع التخصيص فنذكر الطائون (قالوا) في الاستدلال (كل عام محتمل التخصيص) حتمالا ناشئا عن دليل (فانه شائع) كثير حتى وقع المثل المذكور فسرى الاحتمال في كل عام عام (ولهذا يؤكده كل واحد واجمعين) ولولا الاحتمال لما احتج الى التاكيد (قلنا) أولان الدليل جارفي الخاص أيضا لان الاستعارة شائعة كثيرة في الاشعار وكلام البلغاء حتى وقع المثل ان الشعر كذب ويعيب الشعراء الفصحاء شعرا خالعا عنهم فهتمل كل خاص خاص واقعه في محاورات البلغاء التجوز وكثرته دليل عليه فها هو جوابكم فهو جوابنا وثانيا انه ان أرادوا بكثرة وقوع التخصيص كثرة وقوع تخصيص معين بحيث يتبادر من غير قرينة أو يلتفت اليه كالمجاز المتعارف فلا نسلم كثرة الوقوع كيف ولو كان كذلك لوجب التخصيص لانه محتمل فقط وليس هذا أقل القليل فضلا عن الكثرة وان أرادوا وقوع أنواع التخصيص بأنواع القرائن بحيث تكون العام في استعمال مخصوصا ببعض أفرادها وفي استعمال آخر ببعض آخر وهكذا فلم يكن لا يلزم منه احتماله التخصيص في العام المجرد عن القرينة والكلام فيه وثالثا ان غاية ما يلزم منه أن بقا العموم مغلوب من المخصص (والمغلوب انما يحتمل على الأغلب اذا كان شكوكا) وليس العام الواقع في الاستعمال المجرد عن القرينة الصارفة مشكوكا في عموميه كيف وقد دلت الأدلة القاطعة على أنه موضوع للعموم والضرورة العربية شهدت بان اللفظ المجرد عن القرينة يتبادر

يقتضى نفى التغليب فر بما يغلب على ظن المجتهد أن ذلك المعنى الاخير الذي ذهب اليه الصحابي يرجح به ولكن يختلف ذلك باختلاف المجتهدين أما وجوب اتباعه ولم يصرح بنقل خبر فلا وجه له وكيف وجب ما ذكره وأخبار آحاد ونحن أثبتنا القياس والاجماع وخبر الواحد بطرق فاطعة لا يخبر الواحد وجعل قول الصحابي حجة كقول رسول الله صلى الله عليه وسلم وخبر ما ثبت أصل من أصول الاحكام ومدار كه فلا يثبت الا بقاطع كسائر الأصول (مسئلة) ان قال قائل ان لم يجب تقليدهم فهل يجوز تقليدهم قلنا أما العامي فيقلدهم وأما العالم فإنه ان جازله تقليد العالم جازله تقليد العام وان حرمنا تقليد العالم للعالم

منه الموضوع له ولا يخاطر بالبال معناه المجازي البتة (فتأمل) فإنه دقيق لا يتجاوز الحق عنه ورابع الانسليم كثرة وقوع التخصيص فإنه انما يكون بمستقل موصول وقليل ماهو واعترض عليه صاحب التلويح وتبعه الشيخ ابن الهمام أن المقصود أن التخصيص بمعنى القصر المطلق بمستقل كان أو غيره شائع وان نوقش في تسميته بالتخصيص فنقول ان القصر في العام شائع فيورث هذا الشروع احتمال القصر في كل عام فلا قطع وهذا ليس بشئ فاناسين ان شاء الله تعالى أن العام لا يقصر في غير المستقل أصلاً فهذا المنع منع لكثرة وقوع القصر لكن ظاهر عبارة مصدر الشرعية ينمو عنه كما لا يخفى على الناظر فيها هذا والله أعلم بحقيقة الحال (مسئلة) يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص واستقصاء تفتيشه عندنا (وعليه الصيرفي والبيضاوي والارموي) ويلوح آثار رضا صاحب المصالح (ونقل) الامام حجة الاسلام (القراني والآمدی الاجماع على المنع) من العمل به قبل البحث عن المخصص (وهو) أي ثبوت الاجماع (ممنوع) والنقل غير مطابق (فان الاستاذ) أبا اسحق الاسفرايني (وأبا اسحق الشيرازي والامام) نضر الدين (الرازي حكوا الخلاف) وبه اندفع ما قاله الشيخ ابن الهمام نقل الاجماع مبنى على عدم اعتداد قول الصيرفي فإنه مكارية (بل الاستاذ حكى الاتفاق على التمسك به قبل البحث) عن المخصص (في حياته صلى الله عليه وآله وأصحابه وأزواجه أجمعين) (وسلم كما في التيسير) وأدل الدليل على أن نقل الاجماع غير مطابق أن أمير المؤمنين ع رضي الله عنه حكم بالدية في الاصابع بمجرد العلم بكتاب عروبن خرمضى رضي الله عنه وترك القياس والرأى ولم يبحث عن المخصص ولم يسأل عنه وكذا سيدة النساء فاطمة الزهراء رضي الله عنها تمسكت بما ظنته عام في الميراث مع عدم البحث والسؤال عن المخصص ثم ظهر المخصص ظهور الشمس على نصف النهار وبالجملة لم ينقل عن واحد من الصحابة قط التوقف في العام الى البحث عن المخصص ولا انكار واحد منهم في المناطرات على من تمسك بالعام قبل البحث عن المخصص وكذا في القرن الثاني والثالث والخنفية يوجبون العمل به قبل البحث واستقر هذا المذهب الى الآن فأين الاجماع وقد تقدم النقل عن القاضي الامام أبي زيد من أن التوقف مبتدع بعد القرن الثالث وقال هو أيضاً وجه الجواب أن العامي يلزمه العمل بعمومه كما سمع وأما الفقيه فيلزمه أن يحتاط لنفسه فيقف ساعة لاستكشاف هذا الاحتمال بالنظر في الاشياء مع كونه حجة للعمل به ان عمل لكن يقف احتياطاً حتى لا يحتاج الى نقض ما مضى بتبين الخلاف لكن الكلام في موجب النص نفسه أما الاحتياط فضرر معين يترك به الاصل الآن الترتيب لا يجب حتماً وهذا الكلام لا يطبق بجواز العمل قبل البحث قال مطلع الاسرار الالهية التفصيل الاحسن أن الصحابة يجوز لهم العمل به قبل البحث عن المخصص فإنه لا يحتمل الخفاء عليهم لو كان وأما العامي الذي يحتمل الخفاء عليه فلا بد له من التوقف وأما المجتهدون الذين هم ذوو حظ عظيم من العلم فهم في حكم الصحابة وهذا مخالف لما نقل عن القاضي الامام وقد مر أنه قد خفي على سيدة النساء رضي الله عنها المخصص القطعي لما ظنته عاماً وعلمت قبل البحث عنه ولا وجه للتوقف بعد قيام دلائل شرعية موجبة الحكم الالهي الا احتياطاً ساعة لمن له رتبة الاجتهاد والتأمل ولعله لهذا قال بعده وفيه ما فيه (لنا ما تقدم أنه قطعي) دلالة فيستفاد منه الحكم قطعاً (فلا يتوقف) بعد العلم بالحكم الالهي الثابت قطعاً (على عدم احتمال المعارض) احتمالاً لا غير معتبه (كما لا يتوقف في سائر القواطع) على عدم احتمال النسخ والتأويل وهذا ظاهر جداً ثم هذا الدليل يتم على القول بالظنية أيضاً فإنه يفيد ظن حكم الالهي ظناً قوياً فيجب العمل به من غير توقف لأجل احتمال مرجوح للاجماع على العمل بالراجح أعجبني قول الواقفين حيث جعلوا العام في حكم المخصص حتى أوجبوا التوقف الى ظهور المراد بل جعلوه لغزاً وكيف سألهم هذا القول مع حكمهم بوضع الصيغ لعموم انفراد اهل هذا الاتهام فتأمل وأنصف المتوقفون (قالوا عارض دلالة احتمال المخصص)

فقد اختلف قول الشافعي رحمه الله في تقليد الصحابة فقال في القديم يجوز تقليد الصحابي اذا قال قولاً وانتشر قوله ولم يخالف وقال في موضع آخر يقلدون لم ينتشروا ورجع في الجديد الى أنه لا يقلد العالم صحابياً كما لا يقلد عالماً آخر ونقل المرنى عنه ذات وأن العمل على الأدلة التي بها يجوز للصحابة الفتوى وهو الصحيح المختار عندنا لكل ما دل على تحريم تقليد العالم للعالم كما سأتى في كتاب الاجتهاد لا يفرق فيه بين الصحابي وغيره فان قيل كيف لا يفرق بينهم مع ثناء الله تعالى وثناء رسول الله صلى الله عليه وسلم عليهم حيث قال تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم وقال تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين وقال رسول الله

ولا حجة مع الاحتمال المعارض (قلنا) العام قاطع ولا احتمال للتخصيص الاعقلاً كاحتمال المجازي الخاص و (الاحتمال عقلاً لا يعارض الدلالة وضعاً) فلا ينافي الحجة (فافهم) ولو سلم أنه ظني فاحتمال المخصص احتمال مرجوح فلا يعارض العموم الوضعي الرابع ولا توقف دون المعارضة فافهم (ثم المانعون) للعمل قبل البحث (اختلفوا في قدر البحث عنه والاكثر ومنهم ابن شريح) قالوا يجب البحث (الى الظن بعدمه لان الاستقراء انما يفيد الظن) والبحث انما يكون بالاستقراء (فشرط القطع سبب العلم) بالعام (والقاضي أبو بكر) الباقلاني (وجماعة) قالوا يجب البحث (الى القطع) بالعدم (قالوا) اذا كثرت بحوث المجتهد عن المخصص (ولم يجد) مع هذا (قضت العادة بالقطع) بعدم المخصص (قلنا) قضاء العادة بالقطع (ممنوع بل) انما تقضي العادة (بالظن ولو قويا) لا كافي للحصول بكون الظن ضعيفاً (أقول لو قالوا مظنون المجتهد مطوع) لان مظنونه واجب العمل قطعاً كما هو في المقدمة (آل التزاع لفظياً) فان من اكتفى بالظن أراد الظن بنفس انتفاء المخصص وهذا لا ينافيه ما ذكر بل انما يفيد القطع بوجوب العمل بمقتضاه وهو غير منكر من أحد (ثم أقول) في اثبات القطع (عدم المخصص اذا صار مظنوناً) للجهل بسبب عدم الوجدان بالاستقراء الشديد (كان العام) قطعياً (كالخاص لاحتماله المجازي احتمالاً مرجوحاً) غير معتد به وغير نائش عن دليل (بالاتفاق) وههنا أيضاً عدم المخصص صار مرجوحاً غير معتد به لعدم دلالة الدليل عليه بل على انتفائه عرفاً ولفظاً (والخاص مقطوع) بالمعنى الاعم فهذا العام أيضاً مقطوع (والقطع بأحد النقيضين) كالعموم (يستلزم القطع بعدم الآخر) من النقيض كالتخصص (فعدم المخصص مقطوع فتأمل) فانه كلام متين لكن ينبغي أن يعلم أن المكتفين بالظن ان أرادوا نفي القطع بالمعنى الاعم كما هو الظاهر من نفي دعائهم كعدم تجوز انتساخ الخاص بالعام ولو بعد البحث فلا شك في أنه بعد فانه من البين أن المخصص قرينة صارفة عن مقتضاه الوضعي ولا تكون خفية بهذا الخفاء بحيث لا يطلع المجتهد البازل وسعه فاذا لم يطلع عليه هذا البازل جهده في الطلب فليس هنالك البتة بحكم العادة فالعام في معناه الوضعي مقطوع وان أرادوا نفي القطع بالمعنى الخاص الذي لا يشمل خلافه أصلاً فهذا لا ينافيه في قول التزاع حينئذ الى اللفظ اللهم الآن وجب القاضي الباقلاني هذا القطع وهو كما ترى لا يليق بأمثاله قد بر (مسئلة الجمع المنكر ليس من صيغ العموم بخلاف الطائفة منهم) الامام (نفر الاسلام) منا (و) الامام حجة الاسلام (الغزالي) من الشافعية عليهم ما رجة (قيل) في الكشف (عامتهم على أن جمع القلة) وهو جمع لا يطلق على ما فوق العشرة وله أوزان مخصوصة (المنكر ليس بعام وانما الخلاف في جمع الكثرة) وهو ما يطلق الى ما لا نهاية ولعل وجه تخصيص الخلاف أن جمع القلة لا يتجاوز عدداً معيناً فصار كاسماء العدد بخلاف جمع الكثرة ثم ان بعضهم قالوا انه لا فرق بينهما في جانب الزيادة فانهما يطلقان الى ما لا نهاية له وانما الفرق في الأقل فأقل جمع القلة الثلاثة والأثنان وجمع الكثرة أقله العشرة وعلى هذا الوجه تخصيص الخلاف بجمع الكثرة ثم الحق ما سيذكر المصنف من أنه لا فرق بينهما حينئذ لا وجه للتخصيص أصلاً (وقيل) في التلويح (الخلاف) بين الفريقين (لفظي مبني على اشتراط الاستغراق وعدمه) فن شرط الاستغراق كالجهور حكوا بعدم عمومهم ومن لم يشرط كالامامين المذكورين واكتفى بانتظام جمع من المسميات حكوا بالعموم وليس الخلاف في المعنى فان الكل اتفقوا على أن الاستغراق فيه أصلاً (أقول الحق أن الخلاف مع فريق كخفر الاسلام ومن تبعه) من المكتفين بانتظام جمع من المسميات غير شارطين للاستغراق (لفظي و) الخلاف (مع فريق آخر) (ومنهم الجبائي) من شارطي الاستغراق وادعاء عمومهم (معنوي فانهم يثبتون الاستغراق) للجمع المنكر (كما يفيض من دليلهم) الآتي (لنا عدم تبادر الاستغراق منه) حين الاطلاق (بل) يتبادر جماعة ما أي جماعة كانت

صلى الله عليه وسلم خير الناس قرني وقال صلى الله عليه وسلم أحبني كالنجوم إلى غير ذلك قلنا هذا كله ثناء واجب حسن الاعتقاد في علمهم ودينهم ومحلهم عند الله تعالى ولا يجب تقليدهم لأجواز أو لا وجوباً فإنه صلى الله عليه وسلم أني أيضاً على آحاد الصحابة ولا يميزون عن بقية الصحابة بجواز التقليد أو وجوبه كقوله صلى الله عليه وسلم لو وزن إيمان أبي بكر بإيمان العالمين لرجح وقال صلى الله عليه وسلم إن الله قد ضرب بالحق على لسان عمرو قلبه يقول الحق وإن كان مرا وقال لعمر والله ما سلكت بخلاف الإسلام الشيطان فإخاف غير ذلك وقال صلى الله عليه وسلم في قصة أسارى بدر حيث نزلت الآية على وفقر رأى عمرو لوزن بله

و (يصح لكل عدد) بدلا (كل فرد) يصح (لكل واحد) بدلا فلا عموم أصلا (واستدل لوقال عند عبيد مع تفسيره بأقل الجمع اتفاقا) ولو كان للاستغراق لما صح هذا التفسير لانه ينافيه (وأورد أن ذلك) أي جواز التفسير بأقل الجمع (لاستحالة أن يكون عنده جميع عبيد الدنيا) فيجوز أن يكون موضوعا للاستغراق والاستحالة قرينة صارفة عنه ولا يبعد أن يقال شأن العام أنه يخص بقرينة مخصوصة ويبقى عاما في الباقي وبهنا يصح التفسير بأي عدد شاء فلا يكون عاما فتأمل (قبيل) ليس معناه جميع عبيد الدنيا بل (معنى العموم جميع عبيده فلا استحالة) فيه فلا يصح قرينة صارفة عنه (أقول ربما يمنع) أن معنى العموم جميع عبيده بل معناه جميع ما صدق عليه العبيد (ويستدل بأن الحقيقة الاستغراق الحقيقى) فإن العام يستغرق الجميع ما يصلح له (لا) ان الحقيقة (الاعم منه ومن العرفى) ولو كان كذلك كان لما ذكره وجهه (فتأمل) فإنه دقيق العموم (قالوا أولا) الجمع المنكر (حقيقة في كل جمع) من الأقل إلى ما لا نهاية (فعله على الجميع حل على جميع حقائقه) وهو أيضا فرد من أفراده فيعمل عليه احتياطا ولا يخفى على التأمل أن في هذا الاستدلال تسليم أنه موضوع للجماعة أي جماعة كانت والحل على الكل حل على بعض أفراده الاحتياط وهذا ينافى العموم ولو قيل إن مرادهم بالعموم هذا القدر آل النزاع لفظيا فإن مقصود الجمهور أن ليس وضعه للعموم لأن يحزر النزاع في أنه هل يحل على جميع الأفراد أم لا لكن لا يساعده عليه كما تهم فالأولى أن يحزر الدليل هكذا الجمع يطلق على كل جماعة والحل على الكل حل على كل محتمل أنه فيعمل عليه احتياطا والأصل في الإطلاق الحقيقة فيكون حقيقة فيه فان نوقض بان المفرد المنكر حقيقة في كل والحل على الكل حل على جميع الحقائق فيعمل عليه قال (ولا نقض بخو رجل لان الجميع) وإن كان جميع حقائقه لكن (ليس) نفسه (من حقيقته) فلا يصح الحل عليه (وفيه ما فيه) لانه انما يصح إذا كانت المنكرة موضوعا للفرد المنتشر وأما إذا كانت موضوعا للماهية من حيث هي وهي كما تصدق على الواحد تصدق على الكثير فالكل أيضا من حقيقته كذا في الحاشية فان قلت لا يصح على القول الأول أيضا لان الجميع وإن لم يكن من حقيقته لكنه مجموع حقائقه وكان مدار الدليل عليه قلت لا بل مدار الدليل على اثبات أولوية بعض الأفراد على الآخر بالاحتياط ليس بى حقيقة ومتنا ولا لكل فتدبر ثم ان النقص بالصادر غير المنونة وأرد على كل حال لا يخفى قلنا الأقل متيقن وكثير الصدق فهو أولى بالحل عليه من الكل فالاحتياط ان كان فعارض به (و) قلنا (أيضا الكلام في الوضع للعموم ولا يلزم ذلك) مما ذكرتم (بل) انما يلزم (ترجيح بعض الأفراد على البعض من خارج) فإن الوضع للقدر المشترك كما هو مسلم على ما قرره المصنف وأما على ما قررنا فلان الإطلاق على كل جماعة انما يقتضى الوضع للقدر المشترك (ولادالة العام على الخاص) فلا يدل الجمع على الكل استغراقا قال في شرح الشرح ان الكل لما كان فردا من أفراد ما وضع له فالإطلاق عليه من حيث أنه فرد للقدر المشترك إطلاق حقيقى وفيه أنه لا نزاع في هذا الإطلاق كذا في الحاشية وتفصيلا أن الإطلاق على الخاص نوعان إطلاق عليه باعتبار أنه استعمل في الموضوع له المتحقق فيه وإطلاق عليه باعتبار الاستعمال فيه والأول إطلاق حقيقى والثاني مجازى فان أريد بالإطلاق الجمع المنكر على الكل استغراقا فالإطلاق الأول بأن يكون مستعملا في القدر المشترك ويراد الكل لانه أيضا جماعة فلا يلزم منه العموم قطعاً وإن أريد استعماله فيه فليس حقيقة كما لا يخفى فانهم (و) قالوا (ثانياً لو لم يكن) الجمع المنكر (لعموم لكان مختصاً ببعض وذلك تخصيص بلا تخصيص قلنا الملازمة) بين الاختصاص ببعض وعدم العموم (ومعذرة بل) يجوز أن يكون (للقدر المشترك) بين البعض أى بعض كان والكل (مسألة أقل الجمع ثلاثة) فلا يصح الإطلاق على أقل منه (الاجزاء وقيل) أقله (اثنان) حقيقة (واختاره)

من السماء منجأهم من الأعداء وقال صلوات الله عليهم إن منكم لمحدثين وإن عمر لنهم وكان علي رضي الله عنه وغيره من الصحابة يقولون ما كنا نظن الآن ما يكون عينه بسدده وأن ملكا ينطق على لسانه وقال صلى الله عليه وسلم في حق علي اللهم أدر الحق مع علي حيث دار وقال صلى الله عليه وسلم أقصاكم علي وأفرضكم زيدوا عرفكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل وقال عليه السلام رضىبني أمي ما رضىبني أم عبد وقال عليه السلام لا يبرك وعملوا اجتماعا على شيء ما خالفتهما وأراد في مصالح الحرب وكل ذلك ثناء لا يوجب الاقتداء أصلا

الامام حجة الاسلام (الغزالي وسبويه) من النخبة (وقيل لا يصح لهما) أي الاثنين (لاحقيقة ولا مجازا) وقيل أقله واحد وقيل لا يصح الإطلاق عليه لاحقيقة ولا مجازا (ولا نزاع في لفظ الجمع) المؤلف من الجيم والميم والعين (بل) إنما النزاع (في المسمى) أي في الصيغ المسماة به (كرجال ومسلمين ولا) نزاع أيضا (في نحن فعلنا) أي في ضمير المتكلم مع الغير فله موضوع للتكلم مع الغير واحد كان أو كثيرا فهو مشترك بمعنى لالفظي كما توهم (ولا) نزاع أيضا (في نحو فقد صغت قلوبكما فان في إضافة الشئين إلى ما ينضمهما يجوز) فيها (الأفراد) نحو قلبكما (والثنائية) نحو قلبا كإبناء على انقسام أحاد المضاف على أحاد المضاف إليه (والجمع) نحو قلوبكما كإبناء على بطلان الجمع بالاضافة فهو والمفرد سواء في الإطلاق (بل هو أفصح) لكونه أدل على الأفراد من المفرد وكرهية اجتماع الثنيتين (لنا) أولا (المتبادر) من الجمع المنكر المجرد عن الصارف (الزائد على الاثنين) وهو من علامات الحقيقة (و) لثانينا (قول) عبدالله (بن عباس لعثمان) أمير المؤمنين (رضي الله تعالى عنهم ليس الاخوان اخوة في لسان قومك) فقرر أمير المؤمنين وأخرج بالإجماع وهما امامان عارفان باللغة فقلوه وتقرر رجة على أن الأقل ثلاثة والأثر المذکور واهلنا كم وصحبه البيهقي في سننه عن ابن عباس أنه دخل على عثمان فقال إن الأخوين لا يرد أن الام من الثلث قال الله تعالى فان كان له اخوة قال أخوان ليسا بلسان قومك اخوة قال عثمان لا أستطيع أن أرمدا ما كان قبلي ومضى في الأمصار وتوارث به الناس كذا في الدرر المنثورة والتفسير قيل هذا كما أنه دليل على أن أقله ثلاثة دليل كذلك على أنه يصح الإطلاق عليها مجازا فان الإجماع لا يكون على خلاف ما في الكتاب فلا بد من جعل الاخوة على الأخوين مجازا وفيه أنه لا يلزم من جعل الاخوة على معناه المخالفة فإنه ساكت عن حال الأخوين نعم لا بد للإجماع من سند ويجوز أن يكون قياس الاثنين على الجماعة الآن يقال الظاهر من كلام ابن عباس وجواب أمير المؤمنين أنه جعل الاخوة على الأخوين والله أعلم بمقصود خواص عباده فان قلت روى الحاكم والبيهقي في سننه عن زيد بن ثابت أنه كان يحبب الأم بالأخوين فقالوا يا أبا سعيدان الله يقول فان كان له اخوة وأنت تحببها بالأخوين فقال إن العرب سمي الأخوين اخوة كذا في الدرر المنثورة والتفسير فالأثر متعارضة قال (ولا يمارضه قول زيد الاخوان اخوة) فإنه غير نص في أن مدلوله الحقيقي أخوان بخلاف قول ابن عباس (لأنه لم يقل في اللسان) فلا يدل على الوضع (بل المراد) أي يجوز أن يكون مراده رضي الله عنه (الحكم) أي أخوان اخوة حكما (وهو الارث والوصية) أو أنه يسمى الاخوان اخوة مجازا إجماعا بين الأدلة القائلون بأقله الاثنين (قالوا أولا) قال تعالى (فان كان له اخوة والمراد أخوان فصاعدا إجماعا) بين المجتهدين اللاحقين وإن كان مختلفا بين الصحابة أو إجماعا بين الأكثر والأصل في الإطلاق الحقيقة (قلنا) سلمنا أن المراد أخوان لكن لا نسلم أنه حقيقة فهما بل (مجاز لقصة ابن عباس) الذي هو أعرف باللغة وقد قال لا يسمى في لسان العرب الاخوان اخوة ولك أن تمنع أن المراد بالأخوة أخوان ولا إجماع عليه إنما الإجماع على أن الأخوين في حكم الاخوة ويجوز أن يكون بالقياس (و) قالوا (ثانيا) قال الله تعالى (انامكم مستمعون والمراد) بضمير الخطاب (موسى وهارون) على نبينا وآله وعليلهما السلام (بل) هما (فرعون أيضا) وهو وإن كان غائبا لكن أدخل في الخطابين تغليبنا (و) قالوا (ثالثا) قال تعالى وداود وسليمان إذ يحكمان في الحث اذ نفشت فيهن غنم القوم (وكذلكهم شاهدين أي) حكم (داود وسليمان عليهما) وعلى نبينا وآله وأصحاب الصلاة (و) (السلام) والأصل في الإطلاق الحقيقة (وأجاب الامام) نضر الدين (الرازي بأنه إضافة إلى الممولين) أي الفاعل وهو داود وسليمان والمفعول وهم القوم المحكوم عليهم المتنازعون في الحث وحيث لم يستعمل في الاثنين (وقد يقال أنه) أي

(فصل) في تفریع الشافعي في القديم على تقليد الصحابة ونصوصه قال في كتاب اختلاف الحديث انه روى عن علي أنه صلى في ليلة ست ركعات في كل ركعة ست سجودات قال لو ثبت ذلك عن علي لقلت به وهذه الآية لا يقول ذلك الا عن توقيع اذ لا مجال للقياس فيه وهذا غير مرضي لانه لم ينقل فيه حديثا حتى يتأمل لفظه ومورده وقرأه وقرأه وما يدل عليه ولم يتعبد الا بقول خبر يرويه صحابي مكشوف يمكن النظر فيه كما كان الصحابة يكتبون بذكر مذهب مخالف للقياس ويقدر ذلك حديثا من غير تصريح به وقد نص في موضع أن قول الصحابي اذا انتشر ولم يخالف فهو حجة وهو ضعيف لان السكوت ليس بقول فأي

تجوز الاضافة الى الممولين (يجيب فان المصدر انما يضاف اليهما بدلا) في اطلاقين (الامها) في اطلاق واحد وما قيل ان كون الحكم مصدرا من نوع بل هو بمعنى الامر والشأن أي كتابنا منهم شاهدين فانما يصح حواثيقا في نفسه لا وجه لهذا الجواب فان قيل انه لا يصح في نفسه ايضا لانه مجاز خلاف الاصل قلت ههنا ضرورة فان الادلة الصحيحة قد دلت على أن الأقل للجمع ما فوق الاثنين فالاطلاق عليهما تجوز واطلاق الحكم على الشأن أيضا تجوز والثاني أكثر شيوعا بالنسبة الى الاول فحمل عليه فتدبر (أقول) اضافة المصدر الى الممول على نحو ن اضافته اليه مع بقاء معنى المفعولية وبقي مفعولها فائدة معنى الفاعلية أو المفعولية و اضافته اليه من غير اعتبار معنى الفاعلية أو المفعولية بل لفائدة الملازمة (ولعل مراده أنه اضافة الى الممولين لكن لا من حيث هما معمولان) باقيا على معنى الفاعلية أو المفعولية (بل) أضيف اليهما (لانهم ما ملاسان) أي الحكم الملاسان لهما والقوم ولا شك أن الاضافة لاجل افادة الملازمة تصح الى المعمولين وانما لا تصح بالنحو الاول (فتأمل) فانه وإن كان كلاما متينا لكن خلاف المتبادر المناسق الى الذهن من عبارته (و) قالوا (رابعا) الجمع يقتضي الجماعة فان أهل العربية قالوا الجمع موضوع لجماعة ما (و) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (الاثنان فافوقهما جماعة) رواه ابن ماجه عن أبي موسى الأشعري والدارقطني عن عمرو بن شعيب كذا قال مطلع الاسرار الالهية قدس سره (أقول) اذا زيد في الاستدلال بالحديث أن الجمع الجماعة ولم يكتف بالحديث فقط كما كان المشهور (فاندفع) ما كان يرد على التقرير المشهور أن غاية ما لازم أن الاثنين جماعة (و) أنه في غير محل النزاع) فان النزاع في صيغ الجمع لا في لفظ الجماعة وبعد لا يحتاج عن ثابتة شبيهة فان الذي دل عليه الحديث أن لفظ الجماعة يطلق على الاثنين ولكن كون الجماعة المحكوم عليها موضع الصيغ بازاها شاملا للاثنين غير لازم بل كلمات الجماعة تدل على خلافه فافهم (فلنا) لم يرد عليه وآله وأصحبه الصلاة والسلام أن الجماعة التي هي مدلول صيغ الجمع تصدق على الاثنين فافوقهما بل (أراد) صلى الله عليه وآله وسلم (فضيلة الجماعة) الصلواتية (أو جواز السفر) والمعنى والله أعلم بما راد رسوله الاثنان المصليان وما فوقهما جماعة في الصلاة يدركون فضلها والأثنان المسافران فافوقهما جماعة في جواز السفر وقد كان سفر الاثنين في أول الاسلام منها عنه فرخص بهذا الحديث المانع كون الاثنين ولو مجازا (قالوا) لو جاز ارادة الاثنين بصيغ الجمع ولو مجازا لجاز وصف التثنية بها وتوصيفها بها (لا يقال جاء في رجلان عالون ولا رجال عالمان) باتفاق النحاة (وأجيب بانهم يراعون صورة اللفظ) في التثنية فلا يجوزون هذا التركيب لأنهم لا يجوزون اطلاق الجمع على التثنية مجازا (قليل فيه بعد فانه لا يقال جاء في زيد وعمر والعالمون) مع أن الموصوف ليس في صورة التثنية (أقول ربما يمنع المجوز) امتناع هذا التركيب فلا إشكال وهذا فاسد فانه منع لمقدمة اجماعية للنحاة (على أن الجمع) بين شيئين أو أشياء (بحرف الجمع) كافي للتثنية والجمع (كالجمع بلفظ الجمع) وهو الواو والعاطف فالمعطوف بحرف الواو والمعطوف عليه في حكم التثنية ان كان واحدا وان كان أكثر ففي حكم الجمع فانما لا يجوز التركيب المذكور لكون الموصوف تثنية بلفظ الجمع فيفوت التناظر الصوري (فتأمل) فانه كلام متين (فائدة لا فرق عند القوم) من الفقهاء وأهل الاصول (بين جمع القلة و) بين جمع (الكثرة وان صرح به النحاة) أي بالفرق بأن أقل جمع القلة ثلاثة وأقل جمع الكثرة عشرة (فان المحلى منهما) أي من جمعي القلة والكثرة (لعموم مطلقا) فلا أقل له ولا أكثر (وأما المنكر فالأقل منهما ما تقدم) من غير فرق ولذا أجمعوا على أنه لو فسر قوله له على دراهم أو فلس بالثلاثة صح (ولا فرق في جانب الزيادة) بأن يكون أكثر جمع القلة عشرة وأكثر جمع الكثرة لاني نهاية (وان قيل به) في التلويح (لقولهم الجمع حقيقة في كل عدد فيصح تفسيره بأي عدد شاء) فلو فسر في المثالين

فرق بين أن ينتشر أو لا ينتشر وقد نص على أنه اذا اختلفت الصحابة فالأئمة أولى فان اختلف الأئمة فقول أبي بكر وعمر أولى لمزيد فضاهما وقال في موضع آخر يجب الترجيح بقول الاعلم والا كتر قياسا لكثرة القائلين على كثرة الرواية وكثرة الاشباه وانما يجب ترجيح الاعلم لان زيادة علمه تقوى اجتهاده وتبعده عن الاهیة والتقصير والخطا وان اختلف الحكم والفتوى من الصحابة فقد اختلف قول الشافعي فيه فقال مرة الحكم أولى لان العناية به أشد والمشورة فيه أبلغ وقال مرة الفتوى أولى لان سكوتهم على الحكم يحمل على الطاعة لا على كل هذا مرجوع عنه فان قيل فاقول لكم في ترجيح أحد القياسين بقول الصحابي

المذكورين بما فوق العشرة صحح فلا فرق اذن بينهما (وصحة نحو) جاءني (رجال عاقلون وأئمة عذلاء) أي ولان توصيف جميع القبلة بجمع الكثرة وبالعكس صحيح فلا فرق (هذا) ما هو الحق فان قلت الجماعة عدة في هذا الباب فقولهم حجة قلت لا اعتماد بقولهم عند مخالفة الأئمة المجتهدين فانهم المتقدمون بالاذن جهدهم في أخذ المعاني عن قالب الانفاذ فتأمل (مسئلة استغراق الجمع) سواء كان معر فباللام والاضافة أو منكر انفياء بحرف النفي (الكل فرد) فرد (كالفرد) أي كاستغراقه عند الفقهاء والاصوليين وجهور أهل العربية (وعند السكاكي ومن تبعه استغراق المفرد أشمل) فاستغراقه عنده لكل فرد فرد واستغراق الجمع لكل جماعة جماعة فالواحد والاثنتان خارجان عنه (لئاما تقدم من الاستثناء) فان استثناء الواحد صحيح لغة وعرفا وهو لا يخرج ما لوله لدخل فوجب التناول وأما قرأت الكتاب الاورقا ونحوه فلا نية فيه فقرأت جميع أجزاء الكتاب الاورقا وأما استثناء الجزء من دون هذا التأويل وان جوزه فقول باطل لا يلفت اليه أو مؤول (و) لنا (الاجماع) على أن استغراق الجمع لكل فرد فرد لا ترى أنه كيف استدلت خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر الصديق رضي الله عنه على الانصار رضوان الله عليهم بقوله عليه وآله الصلاة والسلام الأئمة من قرئش وقد قرر وه وسلموه وأجمعوا به على أن لاحق في الخلافة لواحد من الانصار فان قيل فعلى هذا فيد قوله تعالى لا تدرکه الابصار انتفاء الرؤية مطلقا عن كل بصير قال (وقوله تعالى لا تدرکه الابصار) انما يقتضى سلب العموم لا عموم السلب فلا ينافي رؤية بعض الابصار (وان اقتضى عموم السلب باعتبار الافراد) وسلم ذلك (فلا يستدعيه باعتبار الزمان) فالعنى والله أعلم لا تدرکه الابصار في الدنيا ولا ينافي ثبوتها في الآخرة (فتأمل) ولا تلتفت الى ما يقال من قبل أهل البدع ان نفي الفعل يقتضى انتفاء في الزمان مطلقا فالجمل على أزمان الدنيا انصراف عنه لان النصوص القاطعة دلت على ثبوت الرؤية وهي متواترة المعنى ولا يتحمل التشكيك فيه وأما هذا القدر من الانصراف عن الظاهر فنشاع لأبأس به بل يجب لاجباب القواطع ذلك ولو سلم أنه يستدعيه باعتبار الزمان فالادر الدأخص من الرؤية ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم فتدبر السكاكي وأبناعه (قالوا أولا) لو كان استغراق الجمع للأحاد ملصحا للنفي عنه اذا ثبت الحكم بواحد أو اثنين فقط (قد صرح لارجال في الدار اذا كان فيها رجل أو رجلان دون لارجل قلنا) جواز لارجال (ممنوع حقيقة) وليس الادعوى مثل المطلوب (و) ان أريد جوازه من جهة التخصيص فلا حجة فيه كما قال (أما التخصيص فيجوز في كل عام) ويحتمل ههنا مجاز آخر وهو ارادة نفي الاجتماع كما مر فلا استغراق والمثال المذكور انما يصح بهذا الاستعمال وأما حقيقة فلا يصح فافهم (و) قالوا (ثانيا ان الحكم على كل جماعة لا يستلزم الحكم على كل فرد) كما يرشدك الجماعة تطيق حمل هذا الخشب فلا يلزم من استغراق الحكم كل جماعة استغراقه كل واحد (قلنا) الحكم على كل جمع (مستلزم لغة) الحكم على كل فرد (وان لم يستلزم عقلا) بناء (على أن الجمع المحلى) بل الجمع المستغرق مطلقا يبطل الجمعية ويكون (عندنا لكل فرد) ويمكن ان يقرر الكلام جواين أحدهما ان هيئة تركيب الحكم على كل جماعة بصيغة الجمع تدل لغة تناول الحكم لكل واحد وان لم تستلزم عقلا ولا يصح استعمال هذه الهيئة التركيبية الا فيما يكون حكم الجماعة والاحاد واحدا لا أنه يدل التزاما غير مقصود حتى يرد عليه أنه غير صحيح والا يصح الاستثناء فتأمل فيه والثاني أن كون الحكم على كل جماعة ممنوع بل الجمع يبطل حينئذ هذا (و) قالوا (ثالثا) روى (عن ابن عباس أن الكتاب أكثر من الكتب) ولا يصح الا اذا كان استغراق المفرد أشمل (قلنا) أولا (مراده) رضي الله عنه أن استغراق الكتاب بدلا أشمل من الكتب حال كونهما (منكرين) فليس مما نحن فيه وثانيا ان ابن عباس وحده لا يصلح لمعارضة سائر الصحابة كافة وثالثا كما قال مطلع الاسرار الالهية ان مراده ان الكتاب المعهود هو القرآن أشمل وأكبر جمعا للحكم

قلنا قال القاضي لا ترجح الإيقرة الدليل ولا يقوى الدليل بمصير مجتهد إليه والاحتراز أن هذا في محل الاجتهاد فربما يعارض
ظننا والصحابي في أحد الجانبين فتميل نفس المجتهد إلى موافقة الصحابي ويكون ذلك أغلب على ظنه ويختلف ذلك باختلاف
المجتهدين وقال قوم انما يجوز ترجيح قياس المصير اذا كان أصل القياس في واقعة شاهدها الصحابي والا فلا فرق بينه وبين غيره
وهذا أقرب ولكن مع هذا يحتمل أن يكون مصيره إليه للاختصاص به بمشاهدة ما يدل عليه بل بمجرد الظن أما إذا جمل الصحابي
لفظ الخبر على أحد محتمليه ففهم من رجع ومنهم من قال اذا لم يقل علمت ذلك من لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله شاهدتها

من الكتب الأخرى المعهودة وهى المنزلة على الأنبياء السابقين فليس قوله مما نحن فيه في شيء فتدبر (مسئلة جمع المذكر
السالم ونحوه مما يغلب) فبه الزال على النساء يعنى يكون مفردة بحيث يصح إطلاقه على المختلط من الرجال والنساء تغليبا
وهو الجمع الذى يفرق في مفردة بين المذكر والمؤنث بالنساء وعدمه واحتراز بهذا القيد عن الجمع الذى مفردة لا يصح إطلاقه
على النساء أصلا كالرجال فإنه للرجال اتفاقا وعن الجمع الذى مفردة متناول لهما لغة ووضعنا نحو الناس فإنه يتناول اتفاقا وعن
الجمع الذى مفردة مختص بالنساء فإنه مختص بالنساء اتفاقا ونجد فتأمل فيه (هل يشمل النساء وضعنا) كأنه يشمل
الرجال (نفاذ أكثر) من الشافعية والمالكية (خلافا للحنابلة) فانهم قالوا يشمل الرجال والنساء بالوضع والمصنف اختار
الاول وقال (لأن التبادر) منه عند الإطلاق (من دون قرينة) صارفة (هم الرجال وحدهم) وهو من أمارات
الحقيقة ودليل التبادر الاستقراء لكن الخصم لا يساعد عليه (واستدل أولا بقوله تعالى (ان المسلمين والمسلمات)
والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين
والتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات أعاد الله لهم مغفرة وأجرها
عظيما فقد عطف النساء على المذكور بصيغة الجمع المذكور فلو كانت النساء داخلات فيهن لزم التأكد ولو لم تدخل بل اقتصرت
الصيغة بالرجال كان تأسيسا (والتأسيس أولى من التأكد) فالصيغة مختصة بهم في الاستعمال والاصل الحقيقة فهى بهم
خاصة (أقول فيه نظرا لأن في شرح المختصر أن لا نزاع في أنه للرجال وحدهم) أى مستعملاتهم (حقيقة فعلى هذا لا يلزم
التأكد) فإنه يجوز أن يكون الجمع في الآية مستعملا للرجال فلا تأكد ولا مجاز (فلا يثبت المدعى) من كونه لهم وحدهم
(كلا يثنى) قال مطلع الاسرار الإلهية ليس معنى كونه حقيقة لهم أنه مشترك لفظي فيهم وفي المختلط كما يصح به المصنف بل
المعنى أنه للقدرا المشترك فهو مشترك معنى وإطلاقه عليهم لكونهم من أفراد حقيقة وهذا لا يضر في الاستدلال فان هذه
الجموع محلا مفيدة لاستغراق ما صلح له فلو كانت متناولة للنساء لكانت مشمولة الصيغ فيكون ذكر النساء بعدهم تأكيدا وإذا
التأسيس أولى فيجب حملها على الرجال خاصة والاصل الحقيقة هذا ثم في الاستدلال شئ هو أن مثالا لاجزئنا لا يصح القاعدة
الكلية كيف كما أنه استعمل في الرجال وحدهم كذلك استعمل للمختلط كثيرا فلم يكن استعمال الاختلاط حقيقة وصار استعمال
الانفراد حقيقة فأصالة الحقيقة لا تدل على كون هذا الاستعمال حقيقة وأيضا أفراد من العام للنصوصية شائع كافي قوله
تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وأمثاله وهذا ليس تأكيدا اصطلاحيا فان أراد أنه لو كان للاختلاط حقيقة
لكان تأكيدا اصطلاحيا فاللزامة ممنوعة وان أراد بنفس تقوية الحكم ولو في بعض الأفراد فيكون التأسيس أولى منه ممنوع
والالكان أمثال الجمل المصدرة بان خلاف الأصل فتدبر (و) استدلال (نايبا بالتقرير) أى بتقرير رسول الله صلى الله عليه
وسلم (والنبي) أى نبى المؤمنين (فيماروت) أم المؤمنين (أم سلمة) أنها قالت يا رسول الله إن النساء قلن ما رى الله
ذكر الرجال قتل ان المسلمين والمسلمات) رواه أحمد كذا في التحرير وروى الترمذى عن أم عماره قالت أثبت النبي صلى
الله عليه وسلم فقلت ما لى أرى كل شئ الى الرجال وما أرى النساء يذكرن بشئ قتلن ان المسلمين والمسلمات قال الترمذى حديث
حسن غريب فالنساء مع كونهن من أهل اللغة فصحاء لم نعين ذكرهن علم أن جمع المذكر غير متناول إياهن ثم تقرير الرسول
صلى الله عليه وسلم يفيد القطع به (وأورد) بمنع نفهن ذكر أنفسهن حتى يفيد عدم تناول الصيغة إياهن و (بحمد له على عدم
الذكر) لهن (استقلالاً) وفيه أنه على تقدير كون الصيغة للرجال والنساء يكون ذكرهن مع الرجال فان أراد بالذكر
الاستقلال ذكرهن وحدهن فليس ذكر الرجال استقلاليا أيضا فلا يصح الشكوى بذكر الرجال استقلالاً دونهن وان أراد

فلأرجح به وهذا الاختيار القاضى فان قيل فقد ترك الشافعى في الجديد القياس في تغليب الدية في الحرم بقول عثمان وكذلك فرق بين الحيوان وغيره في شرط البراءة بقول على قلنا له في مسألة شرط البراءة أقوال فلهذا مرجوع عنه وفي مسألة التغليب الظن به أنه قوى القياس بموافقة الصحابة فان لم يكن كذلك فذهب في الاصول أن لا يقلدوا الله أعلم
(الاصل الثالث من الاصول الموهومة الاستحسان) وقد قال به أبو حنيفة وقال الشافعى من استحسنت فقد شرع ورد الشئ قبل فهمه محال فلا بد أولا من فهم الاستحسان وله ثلاثة معان الاول وهو الذى يسبق الى الفهم ما يستحسنه المجتهد ببعقله ولا شك

ذكرهن من مقصودا وان كان مع أغمارهن فذكرهن أيضا استقلالا فلا يصح الشكوى أصلا إلا أن يقال تناول الصيغة للخطأ ليس إلا لأنهم كالتوابع للرجال فأردن ذكرهن استقلالا من غير تبعية فتأمل فيه والاولى أن يحمل قولهن ما نرى الله ذكر الالرجال على الذى كراستقلا لا بصيغ أخرى غير صيغ الجوع السالم نحو الرجال والعباد فأردن أن يذكرهن كذلك فتدبر (قيل الشكاية حينئذ) أى حين ارادة الذكر الاستقلالى (بعد فان الرجال قوامون على النساء) فهن من توابعهم (أقول لعل مرادهن التماس الذى كركذلك) أى من غير تبعية (تحصيل الشرافة) قال أمير المؤمنين عمر رضى الله عنه والله كفى الجاهلية ما نعد للنساء أمرا حتى أنزل الله فمن أنزل وقسم لهن ما قسم زواة الشيطان في حديث طويل وكون الرجال قوامين عليهن لا ينافى قصد تحصيل الشرافة وأيضا الصيغة متباعدة قطعاً لعموم الشريعة ولو مجازاً ومحال أن لا يكون عارفات بتناول الصيغة أيانهن فالشكاية بدم ذكرهن مطلقاً لا يصح انما الشكاية لذكر الاستقلالى تحصيل الشرافة فافهم (و) استدلال (ثالثاً) بانه جمع المذكر اجماعاً وهو (أى الجمع) لتضعيف المفرد) فيكون هذا الجمع لتضعيف المذكر (وفيه أنه استدلال بالتبعية) فان النجاسة مع هذا الجمع المذكر ولا يلزم منه أن يكون مفرد مذكر الأثرى أنهم يقولون نحو السنين جمع المذكر مع أن مفرد مؤنث عندهم هذا ورجا يقره هكذا ان هذا الجمع جمع المذكر باتفاق النجاة والجمع لتضعيف مفرده فيكون مدلوله أحاد من المذكر الذى هو مفرد وهذا ليس استدلالاً بالتسمية وفيه أن المذكر عندهم ما كان مجرداً عن التاء ونحوه وان كان الاناث داخله فيه ألا ترى أنهم قالوا الانسان مذكر مع أن من أفراده الاناث فلا يلزم من كونه جمعاً لذكر أن لا يكون أحاد مفرد انشئ كما لا يخفى على من له أدنى مساس (و) قال (في التحرير) فان قيل) لو دخل فيه الاناث ويكون جمع المذكر تسمية محضة مفردة مؤنث أيضاً (فإن نذهب تاء مسلمة) وهذا الجمع مما سبق فيه حروف المفرد وجوباً (قيل) في الجواب مذهب التاء ههنا (مذهبها في طهون على رأى أئمة الكوفة) والحاصل أن بقاء التاء في الجمع غير لازم تأعليه أئمة الكوفة من النجاة كفى طهين جمع طهية (أقول السؤال) غير وارد حتى يحتاج الى الجواب و (انما يرد لوقيل انه جمع مسلمة ويلزم أن يكون للجمع مفردان) فانه شامل لذكر كذا أيضاً فيكون مفرد مذكر أيضاً فليس هو جمع مسلمة (بل هو جمع مسلم) مجرداً عن التاء (أدخلت فيه مسلمة عند) ارادة تأليف هذا (الجمع تغليبا كعمرين) المراد منه خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر وأما المؤمنين عمر أو أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز فانه عند ارادة التعبير عنهما أدخل خليفة رسول الله في مدلول لفظ عمر تغليبا للشبهة في الاخلاق الحميدة فكانت له أريد من به هذه الاوصاف الحميدة وفي التغليب يختار اللفظ الأخف فان قيل فعلى هذا يصير الجمع مجازاً قال (ولا يلزم من التجوز في مسلمة) مفردة (التجوز في جمعه اذا علم أنه قاعدة) فانه حينئذ موضوع بالوضع النوعي لأحد الحاصلات بعد التغليب وقد قرر الشبهة في شرح مطلع الاسرار الرابسة بأن مادة الجمع حينئذ تكون مجازاً قطعاً وان كان الصيغة حقيقة فان المادة هو مادة المفرد وهو مجاز للتغليب وان كان الصيغة والهيئة حقيقة ألا ترى أن لفظ الاسود الرماة مجاز باعتبار المادة وان كان حقيقة باعتبار الهيئة وهذا ليس بشئ فان المادة مع الهيئة موضوع بالوضع النوعي لأحد الحاصلات بعد التغليب بعد ثبوت القاعدة ولا يلزم من التجوز في المادة انفراد التجوز فيها مع الهيئة بخلاف الاسود الرماة فان هذا الجمع من المجوز لا من الواضع وليس موضوعاً للشجب لانواعاً في ضمن قاعدة ولا شخصاً ولأن عهداً أو قاعدة هي أنه قد اتفق النجاة على أن مثل مسلمة لفظ مركب من المسلم والتاء وكل منهما يدل على معناه فعنى المسلم المفهوم منه حال مقارنته مع التاء ليس الرجل بخصوصه والارم اتصافه بالذكورة والانوثة في حالة واحدة بل معناه مطلق الذات الموصوفة بالاسلام أعم من أن يكون مذكر أو مؤنثاً ونقول ناسياً بهذا المعنى قد وضع لفظ مسلم البتة والارم أن يكون مسلمة مجازاً لكون بعض

في أنا يجوز ورود التعبد باتباعه عقلا بل لو ورد الشرع بأن ما سبق إلى أوهاكمكم أو استحسنتموه بعقولكم أو سبق إلى أوهاكم العوام
مثلا فهو حكم الله عليكم لجورانه وأكن وقوع التعبد لا يعرف من ضرورة العقل ونظره بل من السمع ولم يرد فيه سمع
متواتر ولا نقل آحاد ولو ورد لكان لا يثبت بخبر الواحد فان جعل الاستحسان مدركا من مدارك أحكام الله تعالى ينزل منزلة
الكتاب والسنة والاجماع وأصلا من الأصول لا يثبت بخبر الواحد ومهما اتفقت الدليل وجب النفي * المسئلة الثاني اننا نعلم
قطعا اجماع الأمة قبلهم على أن العالم ليس له أن يحكمهم هو وهشوته من غير نظر في دلالة الأدلة والاستحسان من غير نظر في أدلة

مفردانه كذلك الآن شرط الاستعمال فيه مقارنة التاء وهذا لا يخرج اللفظ عن كونه حقيقة الأثرى أن الضمائر المتصلة
حقائق مع أن شرط استعمالها مقارنة العوامل بقي أن اطلاقه على الرجل خاصة حال انفراده أمالانه موضوعه على وضع على
حدة فيكون مشتركا وألانه وضع للقدر المشترك ليستعمل مجردا في الذكرومقارنات مع التاء في معناه المقيد بما يدل عليه
التاء من الأنوثة كأن لفظ هذا عند البعض موضوع لمعنى كلى ليستعمل في الجزئيات وحينئذ نقول المسلمون جمع المسلم
الذي وضع للقدر المشترك المستعمل في معناه في تركيب مسلمة وعلى هذا ليس فيه تجوز أصلا في المادة ولا في الهيئة والاطلاقه
على الذكور خاصة أما على الأول وكأنه بعيد فلا شترالك مفرد في المعنيين أولانه كما يجوز استعمال مفرد في بعض الأفراد
كذلك يجوز استعماله أيضا ويكون حقيقة لكونه استعمالا في المفرد ولا يجوز استعماله في الأناث المفردات لأن مفرد كان
لا يدل عليهن مجردا عن التاء فأمل فيه (و) بناء على هذا الذي ذكر من حديث التغليب (ان دفع ما قيل يلزم أن يكون الجموع
كلها إما لا واحدة من لفظه) وذلك لأن مفرد مسلم لكن مغلبا وقد يقال يلزم أن يكون الجموع كلها عالم لكن لم مفرد مستعمل
أصلا وفيه أنه لا استحالة فيه أن أريد أن لا يكون له مفرد مستعمل حقيقة بل هو أول المسئلة وإن أريد أن لا يكون مستعملا
أصلا لحقيقة ولا مجازا فالرؤم ممنوع كيف المجاز بالتغليب شائع فتدبر وهو لوسلك السبيل الذي بيننا لا يرد هذا السؤال
من أصله لأن مفرد مستعمل في ضمن استعمال مسلمة ثم قيل لا يصح حديث التغليب فانه لو كان مفرد مسلم أدخل فيه
المسألة لتغليب الصح نساء مسلمون اذ حينئذ النساء والرجال سواسية في الفردية ولو كان الاختلاط معتبرا لما صح الإطلاق
على الرجال وحدهم وهذا ليس بشئ فان المقصود أن المسلمين جمع مسلم أدخل فيه المسلمات المختلطة مع المسايين تغلبا فالاناث
من أفرادهم مقارنة مع الرجال لا وحدهن فتدبر الحنابلة (قالوا أو لا صح) الجمع المذكور (لهمناحو) قوله تعالى (اهبطوا)
بعضكم بعض عدو وقوله تعالى اهبطوا مصر فان لكم ما سألتم (كما) يصح (لأنه كلفق والا صل) في الاستعمال (الحقيقة
أقول ذلك) أي كون الأصل الحقيقة (اذ لم يكن لأحدهما بخصوصه حقيقة وهو ممنوع) فانه قد تقدم أن المتبادر منه الرجال
وحدهم فيكون حقيقة فيهم وهذا انما يتم لو سلم الخصم الاستقراء (وأجيب أيضا بلزوم الاشتراك) اللفظي (اذ لا نزاع)
لأحد في أنه للرجال وحدهم حقيقة) فلو كان المختلط أيضا حقيقة يلزم الاشتراك وهو خلاف الأصل (قبل عدم النزاع)
في أن اطلاقه للرجال وحدهم بخصوصه حقيقة (ممنوع فانهم يقولون بالاشتراك المعنوي) فوضعه للقدر المشترك بين الرجال
وحدهم والمختلطين مع النساء (واطلاقه عليهم وحدهم حقيقة من حيث أنه من أفراد الموضوع له) لامن حدث خصوصهم
حينئذ لا يلزم الاشتراك اللفظي (و) قالوا (أنيسا لو لم يدخلن) في هذا الجمع (المشمل الأحكام لهن) اذ حينئذ أمثال أقيما
الصلاة من الخطابات مختصة بالرجال (أقول) الملازمة ممنوعة فان دخولهن في الخطاب بطريق المجاز بقراءة عموم الشريعة
القاطعة كما قال (لما علم عموم الشريعة للنساء ضرورة) من الدين (وقد ثبت عموم الصيغة) لهن (لغة ولو تجوز اجملنا
عليه) بهذه القرينة والحال أنه يجوز أن يكون مجازا من جهة التغليب بقراءة عموم الشريعة لكن النعم أن يقول
للتجوز خلاف الأصل فلا يصار إليه فيدفع بدعوى التبادر الذي مر إن سلم الخصم فافهم (وإذا) أي لأجل أن شمول
الأحكام لهن لقراءة عموم الشريعة (لم يحمل عليه فيما لا يعلم) عموم من الأحكام (كالجمعة والجهاد وغيرهما) والخصم
يقول انما يحمل فيها لقراءة اختصاص هذه الأحكام بالرجال (ويجيب في المشهور) بمنع بطان الا لازم أن أريد
عدم الشمول صيغة (بالتزام عدم الشمول نصابا) الشمول (بالاجماع) أو بدليل آخر كتنقيح المناط وحكى على الواحد
حكى على الجماعة كما في المعدوم من الخطاب الشفاهي (وفيه ما فيه) فان الاجماع متأخر عن زمن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم

الشرع حكم بالهوى المجرد وهو كاستحسان العاوى ومن لا يحسن النظر فإنه انما يجوز الاجتهاد للعالم دون العاوى لانه يفارقه في معرفة أدلة الشريعة وتبين صحتهما من فاسدها والافالعاوى أيضا يستحسن ولكن يقال لعل مستند استحسنائك وهم وخيال لا أصل له ونحن نعلم أن النفس لا تميل الى الشيء الا بسبب جميل اليه لكن السبب ينقسم الى ما هو وهم وخيال اذا عرض على الأدلة لم يتحصل منه طائل والى ما هو مشهور من أدلة الشرع فلم يميز المستحسن ميله عن الاوهام وسوابق الراى اذ لم ينظر فى الأدلة ولم يأخذ منها ولهم شبهة ثلاث (الشبهة الاولى) قوله تعالى اتبعوا احسن ما أنزل اليكم وقال الذين يستمعون القول

والكلام فى ذلك الزمن بل الاجماع انعقد على الاستدلال بهذه الخطابات لشمول الاحكام لهن فالاجماع دل على شمول النص لهن من غير حاجة الى دليل منفصل فتدبر (تنبيه قيل) فى كتب أكثر المشايخ (قول الحنابلة) هو بعينه (قول الحنفية واستدل عليه بقولهم فيما قال) الحربى (أمونى على بنى فاعطى) الأمان (أنه تدخل بناته) فى الامان ولولم تكن الصيغة متناولة لم يدخلن (والاظهر أن ذلك) أى دخولهن (لان الأمان مما يحتاج فيه لحمل على العموم تجوزا) فلا يدل هذا على أن دخولهن بطريق الحقيقة ولا يبعد أن يقال لو كان هذا تحوز الأجل الاحتياط يلزم ثبوت الامان بالحمل تجوزا فى كل لفظ واقع فى الامان وليس كذلك وقد يورد أن ثبوت الامان بدلالة النص ولا يحتاج الى دخولهن فى الصيغة وأعلم أنه ان كان هذه النسبة الى الحنفية لاجل الفرع المذكور فيرد عليه ما أورد لكن الناقليين نقات نقولوا عن الحنفية هكذا وقال صاحب البديع أكثر أصحابنا ذهبوا اليه واذا ثبت قولهم ذلك من وجه آخر فلا بأس ببناء الفرع المذكور عليه بل هو المتعين حينئذ والله أعلم بأحكامه (مسئلة) الخطاب الذى يعم العبيد لغة هل يتناولهم شرعا) أولا قال (الاكثر نعم) يتناولهم (فيهم الحكم) لهم (وقيل لا) يتناولهم (فلا) يعمهم الحكم (وقال) الشيخ (أبو بكر) الجصاص (الراى الحنفى) رحمه الله تعالى يتناولهم (فى حقوق الله تعالى فقط) لاقى حقوق العباد تحرير يحمل النزاع أنه لا شئ أن من الخطابات ما يتناول الكل من الاحرار والعبيد بالاتفاق ومنها ما يختص بالاحرار فقط بالاجماع وانما النزاع فى أن الظاهر شرعا ما هو فعند الأكثر الظاهر تناول كما كان لغة فيحتاج فى عدمه الى دليل آخر وقيل الظاهر عدم تناول فيحتاج فى شمول الحكم والتناول الى دليل زائد وعند الشيخ أبى بكر التفصيل بحقوق الله تعالى وحقوق العباد (لنا) الصيغة كانت للعموم والتناول (وما عرف طار) على اللغة يخرجها عن مقتضاها لغة (وان دل دليل على الخروج) أى خروج العبيد (عن بعض الخطابات كالجهد والى غير ذلك) ولا يلزم منه العرف هذا وفيه اشارة الى رد استدلال النافى بأن حكم الجهاد ونحوه لا يتناول العبيد فلو لم يكن خارجا عن الخطابات لزم التسخ وجبه الرد أنها خارجة فلا نسخ لكن للدليل فلا يلزم العرف فافهم ولا أن تقول استقرى الاحكام الشرعية فوجد أكثرها المتعلق بحقوق الله تعالى شاملة لهم الا ما فيه ضرر بين للولى كالجعة والى الجهاد قبل النفي العام وأما سائر النواهي كالزنا والشتم والكفر والقتل والغصب فشمالة قطعاً فلا يمكن فيها ادعاء العرف من أحد وأما حقوق العباد فأكثرها مختصة بالاحرار ولما يدخل فيها العبيد فلا يبعد أن يدعى فيها العرف ويقال ان عرف الشارع حاكم بعدم دخولهم فيها بالادليل فان الاكثر عدم الدخول والظن تابع للاغلب فكما أورد الخطاب الشرعى المتعلق بحقوق العباد يتسارع الذهن الى اختصاصه بالاحرار وهذا معنى العرف فقوله وما عرف طار مطلقا ممنوع النافون للدخول (قالوا) منافع العبيد مملوكة لسيده شرعا والخطاب لهم (ينافيه) أى ينافى ملك السيد منافعهم (فلم يكن مرادا فى الاستعمال) أى استعمال الشارع (قط) فيستارع الذهن الى الاحرار (وهو معنى الاختصاص بالاحرار عرفا) أقول اذا زيد فلم يكن مرادا فى الاستعمال (قط) فلا يرد ما قيل ان الخروج لاجل لزوم محال على تقدير الدخول) وهو المناقاة بين تعلق الخطاب بهم ومملوكة المنافع (لا يمنع تناول صيغة) اذ يجوز أن يكون لزوم المحال قرينة صارفة عن مقتضاها وجبه عدم الورد أن المحال لما كان لازما فى الاستعمال الشريعة كلها لم يكن العبيد مراداً قط فلزم العرف (والجواب لا نسلم عموم مملوكة المنافع فى الاوقات كلها (بل خص منها البعض) وهو المنافع التى تمنع امتثال أوامر الله تعالى (فلم يثبت العرف) وهذا تام فى حقوق الله تعالى وأما المنافع المانعة عن امتثال أوامر الشرع فى حقوق العباد فأكثرها مملوكة للسيد وله أن يمنع عن العمل بالواصر ويشغله بخدمة فقها للنافسة مجال وقد يقرر بأن مملوكة المنافع دلت على الخروج ولو فى بعض الاحكام فاحتمل كل خطاب

فتتبعون أحسنه قلنا اتباع أحسن ما أنزل البنا هو اتباع الأدلة فينبو أن هذا مما أنزل البنا فضلا عن أن يكون من أحسنه وهو كقول تعالى واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم ثم نقول نحن نستحسن إبطال الاستحسان وأن لا يكون لنا شرع سوى المصدق بالمعجزة فليكن هذا حجة عليهم الجواب الثاني أن يلزم من ظاهر هذا اتباع استحسان العاوي والطفل والمعتوه لمعوم اللفظ فان قلتم المستزاه بهض الاستحسانات وهو استحسان من هو من أهل النظر فكذلك نقول المراد كل استحسان صدر عن أدلة الشرع والأفاى وجه لا اعتبار أهلية النظر في الأدلة مع الاستغناء عن النظر (الشبهة الثانية) قوله صلى الله عليه وسلم ما رآه

خروجهم واحتمال المخصص يوجب الوقف كما مر من أنه لا يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص فوجب التوقف الى قيام الدليل على الدخول وجوابه أن الاحتمال العقلي مسلم والاحتمال العرفي ممنوع فلا يجب التوقف وقدمه وأيضا الخروج في بعض الاحكام لا يوجب الاشتمال مطلقا ثم التوقف قبل البحث عن المخصص لو تم لدل على التوقف في الدخول وعدمه وكان متذاعدا عدم الدخول عرفا والظهور فيه فتدبر الشيخ أبو بكر (المفصل) بين الحقوق الالهية والعبدية (اذعى حدوث العرفي فيما ليس من حقوقه تعالى وفيها باق كما كان) في اللغة قال المصنف (ومن اذعى فعله البيان) أي هذه دعوى من غير دليل لكن دليل الاستقراء الحاكما بأكثريه الخروج ان تم الكلام (مسئلة النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم داخل) عرفا (في العمومات) الشمولية صلى الله عليه وآله وسلم (وقيل لا) يدخل هو صلى الله عليه وسلم مطلقا (وفصل) أبو عبد الله الحسين (الحلي) الشافعي وقال (ان كان) الخطاب (مصدرا بالقول كقول باعادي لم يشمله) صلى الله عليه وسلم والاشمله صلى الله عليه وسلم (لنا وجود مقتضى وهو عموم اللغة) فإن المفروض الكلام في الخطاب الشامل للغة (مع عموم الشريعة) فإن الرسول صلى الله عليه وسلم مكاف بالشرائع أيضا (وعدم المانع وهو اياه التركيب) فان التركيب غير آب عنه (قبل الفصل لا يساعده عليه) أي على عدم اياه التركيب (اذا التناذر بلفظ قل لبي تيمم افعلوا كذا خروج الخطاب) وان كان داخل في بني تيمم (أقول الفرق بينه وبين يابني تيمم افعلوا) بدون كلمة قل (تحكم) فان كلامه ما نداء لبني تيمم والمنادي لا ينادي نفسه فلو اقتضى هذا عدم دخول المتكلم لم يدخل في الصورتين وان كان الدخول في يابني تيمم لأجل كون المتكلم ما كذا والمنادي غيره ففي قل يابني تيمم أيضا كذلك فان الخطاب ههنا أيضا حاك والخطابات الالهية كلها سواء كانت مصدرة بقل أو لا الرسول صلى الله عليه وسلم حالها ثم ان المصدر بقل يحتمل معنيين احدهما أن يكون المقصود الامر للخطاب بالامر لبني تيمم وحينئذ يكون الخطاب أمر حقيقة وحينئذ لا يتناول الخطاب بقل البتة والشأن أن يكون المقصود الامر بالحكاية والكلام بغير حقيقة فحينئذ يتناول قطعاً فإنه ليس أمر حقيقة بل هو مأمور من الأمر مع غيره ولكن مع هذا مأمور بحكاية هذا الأمر فان أراد الحلي بالمصدر بكلمة قل ما يكون المقصود منه الاول فمع القائل يتجه والا فلا فتدبر (واستدل على المختار بان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم فهموه) أي تناول وقرره رسول الله صلى الله عليه وسلم (لأنه اذا لم يعمل بمقتضاه سألوه عن الموجب للترك (فذكره) ولولم يفهموه لم يكن لسؤالهم وجه (أقول) لا يلزم من سؤالهم وفهمهم العموم تناول الصيغة (بل يكفي بعموم الشريعة دليلا) على فهم تناول (وأيا) ما قالوا (منقوض بالمسئلة الآتية) من عدم دخول المعدومين فان الصحابة رضوا الله عنهم فهموا تناول الحكم اياهم (فتدبر) المخصصون بالأمرة (قالوا أولا) رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم (أمر فلا يكون مأمورا) للنافاة وتناول الخطاب يقتضى المأمورية (و) رسول الله صلى الله عليه وسلم (مبلغ فليس مبلغا اليه) والدخول في الخطاب يلزمه كونه مبلغا اليه لانه صلى الله عليه وسلم مبلغ الى كل مكاف (ويجيب أولا بأنه يجوز) اجتماع الأمرية والمأمورية وكونه مبلغا ومبلغا اليه (من جهتين كالطبيب اذا عالج نفسه) فهو معالج من حيث هو طبيب ومعالج من حيث هو مريض (ان قيل الأمر أعلى مرتبة من المأمور) فهما متنافيان لتنافي اللوازم فلا يجتمعان في ذات (والمبلغ يعلم الخطاب قبل المبلغ اليه) فلو اجتمع في ذات يلزم علمه بالخطاب قبل علمه (قلنا) لان علم الأمر فان العاوي ليس بشرط في الأمر بل يكفي الاستعلاء ولما لم يكن هذا المنع مفيدا في المقام أعرض عنه وقال (ولم يفحصية الأمرية والمبلغية أعلى وأقدم) على نفسه من حيث المأمورية وكونه مبلغا اليه قال مطلع الاسرار الالهية انه لا فائدة في التبليغ الى نفسه لان المقصود من التبليغ علم المبلغ اليه والعلم لما كان حاصلًا

المسلون حسناتهم عند الله حسن ولا حجة فيه من أوجه الاول أنه خبر واحد لا تثبت به الاصول الثاني أن المراد به ما رآه جميع المسلمين لأنه لا يخفى أن ريبه بجميع المسلمين أو أحادهم فان أراد الجميع فهو صحيح إذا لامة لا تجتمع على حسن شيء الا عن دليل والاجماع حجة وهو مراد الخبر وان أراد الاحاد لم يستحسن العوام فان فرق بأنهم ليسوا أهلاً للنظر قلنا اذا كان لا ينظر في الأدلة فأى فائدة لا هيلة النظر الثالث أن الصحابة أجمعوا على استحسان منع الحكم بغير دليل ولا حجة لأنهم مع كثرة وقائعهم تمسكوا بالظواهر والاشباه وما قال واحد حكمت بكذا وكذا لأنى استحسنته ولو قال ذلك لشددوا الإنكار عليه وقالوا من أنت حتى

لا حاجة الى التبليغ وكذا الفائدة في أمر نفسه (و) يجب (ثانياً) بأن الأمر هو الله تعالى لا غيره (والمبلغ جبريل والرسول) صلوات الله عليه وآله وأصحابه (حاله) فحينئذ يمنع الأمرية وكونه مبلغاً (أقول رده تعالى وأولوا الأمر) هذا هو من الناسخ والصواب وأولى الأمر (منكم فانه) صلى الله عليه وسلم (أعلى منا) وإذا كان الأدنى أمراً فالأعلى بالطريق الأولى (و) برده أيضاً (قوله تعالى بلغ ما أنزل اليك الآية فان الخطاب العام) (النبي صلى الله عليه وسلم منه) أى مما أنزل فهو عليه السلام مبلغ قطعاً لا مجال للتعويض ويخصيص الخطابات العامة بعين كل البعد (و) يجب (ثالثاً) بأنه عليه وآله وأصحابه وأزواجه الصلاة (و) السلام بالقياس الى نفسه ليس أمراً ولا مبلغاً (وان كان بالقياس الى غيره أمر الله ومبلغاً فلا يلزم اجتماع الأمرية والمأمورية فيه صلى الله عليه وسلم ولا كونه مبلغاً ومبلغاً عليه ولو أرجع الجواب الثاني اليه لم بعد فان المجيب به شارح المختصر ولم يجب هو به هذا الجواب وحينئذ لا يرد عليه ما أورد (أقول يرد عليه) قوله تعالى (بلغ ما أنزل فان) كلمة عامّة (و) الخطابات العامة منه) فيكون هو صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم مبلغاً لهذه الخطابات أيضاً وفيه أن بلغ ما أنزل انما يستدعي أن يكون مبلغاً لكل لأن يكون مبلغاً بالنسبة الى كل مكلف اذا المتبادر منه بلغ ما أنزل اليك من الخطابات العامة والخاصة الى غيرك من المكلفين والخطابات العامة يجوز أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم داخلها أو يكون مبلغاً لها بالنسبة الى أغياره هذا (و) قالوا (ثانياً) رسول الله صلى الله عليه وسلم (مخصوص بأحكام كوجوب ركعتي الفجر) غير الفرض على ما حققه المتأخرون (و) وجوب (صلاة الضحى) وهذا غير صحيح فانه قد ثبت تركها من رسول الله صلى الله عليه وسلم (و) وجوب صلاة (الأضحية) وهذا غير صحيح على رأينا فان صلاة الأضحية واجبة عندنا على الكل (وحرمه أخذ الصدقة) فان قلت حرمه أخذ الصدقة غير مخصوصة به عليه السلام بل متناولة لكل بنى هاشم قلت المراد بها صدقة التطوع وليست هى محرمة على بنى هاشم الا على رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا في الكشف على أن حرمه التصديق المفروض على سائر بنى هاشم بالتبع لا بالامالة (و) حرمه (خاتمة الاعين) وفسرت بالاشارة الى الايلام المباح من القتل والضرب على خلاف ما ينظر روى في التواريخ بسند متصل انه جاء أمير المؤمنين عثمان بن عفان بعد الله من سرح الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأجرى عبد الله كلمة الشهادة على اللسان وقد كان أهدر دمه قبل فقال بعد ذهابه هلا قتلتموه قبل أن يقول كلمة الشهادة فقالوا لو أشربت بعميتك فقال لا يحل أولاً يبنى النبي خاتمة الأعين (واباحة النكاح من غير شهود ومهر وولي) هذا لا يصح عندنا فان النكاح بلا ولي صحيح عندنا على أنه ان أراد نكاحه صلى الله عليه وسلم من غير ولي فهذه اعام في نكاح كل رجل وان أراد أن نكاحه من المرأة من غير ولي لها ففيه أنه عليه السلام ولى كل مسلم ومسلمة (و) اباحة (الزيادة على أربع بل على تسع) كما قالت أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها انه ما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من الدنيا الا وقد أباح له الله تعالى النساء كلهما (الى غير ذلك) مما اختص به عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام (فدل) هذا الاختصاص (على عدم المشاركة في العموم والجواب) أن دلالاته على عدم المشاركة في العموم ممنوعة (و) أن الخروج من البعض يدل على لا يوجب الخروج من كل عام (مطلقاً كالمرضى والمسافرين والخائض) خرجوا عن بعض الخطابات ولا يلزم الخروج منه مطلقاً (مسئلة * الخطاب التجيزى) لا التعليق فانه قد تقدم أنه يم المعدومين (الشفاهى) وأما غير الشفاهى فيتناول المعدومين (نحو يابى الذين آمنوا ليم المعدومين في زمن الوحي) أى نزول الخطاب (خلافاً للحنابلة وأبى اليسرنا لنا أولاً أن المعدوم لا ينادى ولا يطلب منه الفعل) والخطاب التجيزى الشفاهى يقتضى تعلق الطلب به فان قلت فعلى هذا يلزم أن يكون الموجودون الغائبون لم يتناولهم الخطاب فان الغائب لا ينادى قلت بعض الخطابات نحو من شهد منكم الشهر فليصمه أعنى بصيغة يمكن تعلقها بالغائبين فانهم صالحون لتعلق الطلب

يكون استحسانك شرعا وتكون شارعا لنا وما قال معاذ حيث بعثه الى اليمن اني استعجب من بل ذكر الكتاب والسنة والاجتهاد فقط
 (الشبهة الثالثة) ان الامة استحدثت دخول الحمام من غير تقدير أجرة وعوض الماء ولا تقدير مدة السكون واللبث فيه
 وكذلك شرب الماء من يد السقاء بغير تقدير العوض ولا مبلغ الماء المشروب لان التقدير في مثل هذا أقيع في العادات فاستحسنوا
 تركه المضايقة فيه ولا يحتمل ذلك في اجارة ولا بيع والجواب من وجهين الاول أنهم من أين عرفوا أن الامة فعلت ذلك من غير حجة
 ودليل ولعل الدليل جريان ذلك في عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم مع معرفته وتقريره عليه لاجل المشقة في تقدير الماء المشروب

بخلاف المغمودم فإنه ليس بشئ حتى يتوجه اليه الطلب وأما نحو يأبىها الذين آمنوا فقد التزم عدم تناوله للغيب أو يقال انه
 جعل بالثعلب منادى معبرا بصيغة الحاضر بخلاف المغمودم كإييين المصنف رحمه الله ثم ههنا بحث آخر هو أن الخطاب من
 الله تعالى وهو الأمر والنهي والكل من في الأزمنة المختلفة من الماضي والمستقبل والحاضر حاضر عنده تعالى ونسبته تعالى
 الى الموجودين والمغمودمين نسبة واحدة لكونه تعالى منزها عن الزمانية حينئذ يصح الطلب والنداء والجواب عنه أن
 معني حضورهم عنده تعالى أنه يعلمهم لا يغرب شئ منهم عنه تعالى بالوقوع في أزمنتهم فلو تعلق بهم الطلب لتعلق بايقاعهم
 في أزمنة وقوعهم به فمكة التكليف وهذا هو التكليف التعليقي ولا كلام فيه وإن أراد يبالحضور عنده ما أرادت الفلاسفة
 من أن الزمان مع ما فيه موجود في الواقع حاضر عنده سبحانه وسموا هذا الوجود وجودا دهريا يوم معيته تعالى سبحانه لهم في
 هذا الوجود الواقعي معية دهرية وأن أعدامهم ليست أعداما حقيقية في الواقع بل غيبة زمانية فشايعنا الكرام يرونه
 سقسطة غير صالحة لابتناء الحقائق العلمية فضلا عن الأمور الشرعية فتدبر (قيل) في شرح الشرح (ذلك) أي عدم
 صحة نداء المغمودمين (حق في المغمودمين فقط وأما المركب من الموجودين والمغمودمين فإثر) النداء (فيه تغليباً) للموجودين
 على المغمودمين والتغليب استعمال فصيح شائع (أقول المركب من الموجود والمغمودم معدوم) والمعدوم لا يصح نداؤه وطلبه
 (فلا يجوز النداء والطلب تخييراً حقيقة) وإن صح تعليقا بصورة (وإنما الكلام فيه) أي في الطلب الحقيقي تخييراً وفيه نوع
 مسامحة فإن في التغليب لا ينادى المركب ولا يطلب منه الفعل بل ينادى كل واحد وطلب من كل لكن يتركز في المغمودم
 موجودا فالأولى أن يقال التغليب لا يجعل المغمودم موجودا فهو لا شئ محض لا يصح نداؤه ولا الطلب منه تخييراً (على أن
 التغليب في التعبير بلفظ الموجود) وليس الكلام فيه ولا حاجة اليه أيضا فإن الخطابات الشفاهية ليست بلفظ الموجود بل
 بلفظ الناس وأمثاله وهو كما يطلق على الموجود يطلق على المغمودم فلا حاجة في التعبير الى التغليب (لا في التكليف) أي ليس
 التغليب في التكليف ولا يصححه أيضا (فإن كل واحد من المغمودمين حينئذ مكلف حقيقة) وتخييراً فإنا نفع فيه التغليب
 لا حاجة اليه وما فيه حاجة لا ينفع فيه (فلينأمل) فإنه أحق بالقبول (و) لنا (ثانياً أنه لم يرم الصبي والمجنون) وذلك لعدم
 الفهم والتمييز (فالمغمودم أجدر) بعدم تناول الخطابات اياه وحاصله قياس المغمودم على الصبي والمجنون بمجامع عدم الفهم
 (قيل عدم توجه التكليف) الى البعض وهو الصبي والمجنون (بناء على دليل) وهو رفع القلم عنهم (لا نافي عموم الخطاب
 وتناوله لفظاً) لبعض آخر والحاصل عدم الاشتراك في الجامع (أقول خطاب المجنون ونحوه مستحيل الإرادة من الطالب)
 لانتهاء شرطه الذي هو الفهم والتمييز ولعله أراد بالصبي والمجنون الذين لا يعقلان فلا يرد أن الصبي غير مستحيل الإرادة
 لأنه ربما سمع الخطاب وبفهمه كيف وقد تقدم ما روى البيهقي من انطاعة الأحكام بالعقل قبل الخسندق وبعده نسخ عنه
 فأذن صح دخوله قطعاً (فلا يهمهم إرادة) وإذا لم يهمهم لانتهاء الفهم والتمييز وهو موجود في المغمودم فلا يهمهم أيضاً وإن أريد
 مطلق التناول لفظاً والشمول وضعياً قال (ومطلق التناول) لفظاً (غير محل النزاع) بل النزاع في عمومهم إرادة الخنابلة (قالوا)
 أولاً لو لم يكن المغمودم مشمول الخطاب لما صح الاحتجاج به على شمول الأحكام اياه (ولم يزل العلماء يحتجون به على من هو في
 أعصارهم) وكان معدوماً من الخطاب (وذلك) أي الاحتجاج المذكور منهم (اجماع على العموم قلنا) يجوز أن
 لا يكون الاحتجاج لاجل دخولهم في الخطاب إرادة بل (ذلك) لعمومهم بعموم الشريعة لكل مكلف موجود من زمن الوحي الى
 يوم القيامة (وهو لا يتوقف على عموم الخطاب الشفاهي) (و) قالوا (ثانياً لو لم يكن) الرسول صلى الله عليه وسلم مخاطباً بهم لم يكن
 مرسلاً إليهم اذ لا تبلغ إليهم (الابتهار العمومات) ولا ارسال الابتليغ أحكام الله تعالى (قلنا) عدم التبليغ الإبهمة

والمصنوب في الحمام وتقدير مدة المقام والمشقة بسبب الرخصة الثاني أن نقول شرب الماء بتسليم السقاء مباح وإذا أتلف ماءه فعليه ثمن المثل اذ قرينة حاله تدل على طلب العوض فيما بذله في الغالب وما يبذل له في الغالب يكون ثمن المثل فيقبله السقاء فان منع فعليه مطالبته فليس في هذا الاالا اكتفاء في معرفة الاباحة بالمعاطاة والقرينة وترك الماء كسنة في العوض وهذا مدلول عليه من الشرع وكذلك داخل الحمام مستباح بالقرينة ومتنق بشرط العوض بقرينة حال الجماعي ثم ما بذله ان ارتضى به الجماعي واكتفى به عوضاً أخذه والا طالبه بالمزيد ان شاء فليس هذا أمراً مبدعاً ولكنه منقاس والقياس حجة * التأويل الثاني

الجماعات (ممنوع بل) الخطاب (لبعض شفاهها) وهم الموجودون زمن الخطاب (والباقي ينصب الدليل على أن حكمهم كحكمهم) وبه يتحقق الارسال (قيل النظم القرآني يحاذي الكلام النفسي وهذا) أي الكلام النفسي (بمعنى المعدوم) كما تقدم فلم ينسأل اللفظ أيضاً للمعدوم والابطال التمازي (قلنا المحاذاة ليس) واجبا (من كل وجه ضرورة الفرق بين التمازي) متغير كما في الخطاب الشفاهي (والتعليق) كفي الكلام النفسي وإذا كان فرق بالتعلق والتعليق فيجوز الافتراق بدليل المعدوم وعدمه هذا (مسئلة * المتكلم داخل في عموم متعلق الخطاب) ان كان داخل في الصيغة (عند الاكثر) من الخفية وغيرهم الحاصل أن المتكلم ليس قرينة الخروج عن متعلق الخطاب (مثل) قوله تعالى (وهو بكل شيء عليم وأكرم من أكرم ولا تهنه وقيل لا) يدخل (لنا التناول لغة) لان الكلام فيما يتناول بحسب اللغة (والعرف) المتغير (لم يعرف) قائله المتبادر خروج المتكلم أجاز بقوله (ودعوى التبادر بخروجه لا سمع) فانه باطل دليل (ثم قد يخصص) الخطاب بغير (بالعقل) اذا لم يكن متعلقاً بالحكم بعقلا (نحو الله خالق كل شيء) بناء (على أنه شيء لا كاشياء) أخر مخلوقة ويمكن أن يقرر بأنه شيء بمعنى شاء لا كاشياء التي بمعنى مشيئات والمراد في الآية المعنى الثاني فهو تعالى خارج عنه لغة ولفظ الشيء يطلق على المعنيين فلا يخصص (فافهم) فانه الصواب (مسئلة * خطاب الشارع لواحد من الامة لا يعم غيره لغة وعرفاً ونقل عن الخطاب خلافه) من أن الخطاب لواحد من المكلفين بعمومهم ولما كان القول المختار ضرورياً فانه من الاوليات فانه لغة لا يعمد والعرف المتغير بطراً والمنع مكابرة أول كلامهم وقال (ولعلمهم بدعوى عمومهم) للمكلفين (بالقياس) بالغاء الخصوصية ونفي الفارق (وبقوله) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (حكى على الواحد حكى على الجماعة) فالعموم بدليل خارجي الجهور لا ينكرونه وما استدلو به من هذا الحديث وفهم الصحابة رضوان الله عليهم لا يفيد أن يرد من هذا (ومن ههنا) أي من أجل تنقيح المناط وهذا الحديث (حكم الصحابة) رضوان الله عليهم (على غير ما عزم بحكمهم صلى الله عليه وآله وأصحابه) (وسلم عليه) من الرجم بالزانة وقصته على ما روى مسلم عن ربه رضي الله عنه قال جاء ما عزم بن مالك الى النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فقال يا رسول الله طهرني فقال ويحك ارجع فاستغفر الله وتب اليه قال فرجع غير بعيد ثم جاء فقال يا رسول الله طهرني فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل ذلك حتى اذا كانت الرابعة قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم فيم أظهر لك قال من الزنا فسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم أبعجنون فأخبر أنه ليس بمجنون فقال أشرب خمر افقام رجل فاستنكهه فلم يجد منه ربح خمر فقال أزينت قال نعم فأمر به فرجم ثم ان ههنا عمومات دالة على الرجم مثل قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم رواه مسلم قال أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه بعثت بالحق وأزل عليه الكتاب وكان فيما أنزل عليه آية الرجم ورجم رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ورجنابعد الرجم في كتاب الله حق على من زنى وأحصن من الرجال والنساء اذا قامت البيعة أو كان الحبس أو الاعتراف رواه الشيخان وأمثال هذا كثيرة فحينئذ لا قطع بأن الصحابة حكموا بالرجم بجماعهم ما عزم رضي الله عنه بل يجوز أن يكون حكمهم بهذه العمومات كما حكم أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه لكن الامر سهل فان هذا مناقشة في المثال والاستدلال بحكم النبي صلى الله عليه وسلم على واحد على غير ما تورد عن الصحابة في غير موضع ومشتر بين الأثام ولا حاجة الى البيان (وأما استدلالهم بقوله) صلوات الله عليه وآله وأصحابه (بعثت الى الأسود) أي العجم (والأحمر) أي العرب رواه الامام أحمد وابن حبان كذا في التيسير (وقوله تعالى وما أرسلناك الا كافة للناس) وجه الاستدلال أن البعثة لما كانت عامة كانت خطابات صلى الله عليه وسلم أيضاً عامة (فضعيف لانه لا يدل على الكل) أي كل الخطابات (لكن) أي

للاستحسان قولهم المراد به دليل ينقدح في نفس المجتهد لتساعد العبارة عنه ولا يقدر على ابرازه واطهاره وهذا هو شأن
ما لا يقدر على التعبير عنه لا يدري أنه وهم وخيال أو تحقيق ولا يدمن ظهوره ليعتبر بأدلة الشريعة لصحة الأدلة أو ترغفه
أما الحكم بما لا يدري ما هو في أن يعلم جوازاً بضرة العقل أو نظراً أو بسبع متواتر أو أحاد ولا وجه لدعوى شيء من ذلك
كيف وقد قال أبو حنيفة إذا شهد أربعة على زنا شخص لكن عين كل واحد منهم زاوية من زوايا البيت وقال زني فيها بالقياس أن
لا حد عليه لكننا نستحسن خذ فيقول لم يستحسن سفل دم مسلم من غير حجة أذ لم تجتمع شهادة الأربعة على زنا واحد وغايته أن

لكل واحد من المتكلمين فإن ما يدل عليه الحديث والآية أن بعثته صلى الله عليه وآله وسلم إلى الكل وإنما يلزم منه كون شيء من
خطاباته عاماً للكل لأن كل خطاباته عامة لهم وهذا ظاهر فلا يدلان على العموم أصلاً لا لغة ولا عرفاً ولا قياساً فتدبر (مسئلة *
خطابه) تعالى (للمرسل) صلى الله عليه وآله وسلم (بخصوصه) بخبرنا أيها النبي (هل يم الأمة) أم لا (فالحنفية والحنابلة)
قالوا (نعم) (يعهم) (والشافعية والمالكية) قالوا (لا) يعهم (تمسك النفاة) أولاً بأن مالوا أحداً لا يتناول غير لغة) فالخطاب له
صلى الله عليه وسلم لا يعم غيره (ويجيب بأن المراد تناوله عرفاً) ولا ينفيه ما ذكرنا (قبل الأصل عدم طريان العرف) فدعوى
العرف خلاف الأصل فلا يثبت بالأدليل (أقول دلت الأدلة الآتية على ثبوته) أي ثبوت العرف ثم قيل أنه من الضروريات
أن لفظ النبي ليس مستعمل في العموم قطعاً وتحقيقاً كلاهما أن المقصود أن خطاباً من له رتبة الاقتداء يدل عرفاً على شمول
الحكم لمن يقتدي به لا بأن اللفظ الموضوع بأزاع من له رتبة الاقتداء مستعمل فيه وفي أغياره من مقتديه حتى يكون خلاف البديهة
بل نقول إن هذا التركيب أي تعلق الخطاب بعينه له رتبة الاقتداء عرفاً لطلب الحكم منه ومن أتباعه كما أن قولك مثلاً لا يخجل
فانه يدل على الحكم على المثل بعدم الخجل لغة لكن أمثال هذا التركيب في العرف لنفي الخجل عن المخاطب كذا هذا (و) تمسكوا
(ثانياً) لو كان الخطاب المذكور عاماً (يلزم أن يكون التخصيص على أنه المراد فقط تخصيصاً) وليس كذلك إجماعاً (وبجواب)
في شرح المختصر (منع بطلان اللازم) ولا نسلم الاتفاق عليه فافاناً لكونه بكونه تخصيصاً (فانه كما رد على العام لغة ترد على
العام عرفاً) وهذا عام عرفي قد يخص بالبعض والتحقيق أنك قد عرفت أن هذا التركيب عرفاً لتناول الحكم للقدي به
وأتباعه فإذا أريد الاختصاص به فقد تغير عمله في العرف إلى ما ليس له من الحكم على البعض قطعاً فان سمي هذا التغير تخصيصاً
فخصيص للتركيب والتخصيص كما رد على المفرد رد على المركب كسائر المجازات فانها كما رد على المفردات ترد على المركبات كما
بين في علم البيان فان أراد شارح المختصر التزام التخصيص هذا فهو حق وإن أراد التخصيص في المفرد فهو إحسان إلى من
لا يقبله فافاناً لنقول بعموم المفرد الذي وضع بأزاع من له رتبة الاقتداء به لا يتبع حتى يكون معنى لفظ النبي هو صلى الله عليه
وآله وسلم وأتباعه حتى يكون إرادته صلى الله عليه وآله وسلم فقط منه تخصصاً له (واحتج المعمون أولاً بأن الرسول له منصب
الاقتداء به في كل شيء) فانه بعث لذلك (الابدي) صارف (وكل من هو كذلك يفهم من أمره شمول أتباعه عرفاً) لا إجماع
مستتر حتى يكون عمومه كعموم مالوا واحداً لكل فانه مع قطع النظر عن الجامع يدل هذا التركيب في العرف على العموم (ومنع)
الشيخ (ابن الحاسب) هذا الفهم (مكارة) وإنكار الضرورى وقد يقرر المنع بأن الشمول لا يتبع بواسطة وجوب
الاقتداء مسلم والفهم عن نفس اللفظ ممنوع والكلام فيه وجوابه أن المقصود أن هذا التركيب يدل عرفاً على الشمول وإن كان
حدوث ذلك العرف بواسطة الاقتداء لأن الشمول يفهم بأن حكم الأتباع والمتبوع وانحيد بدلالة نص أو قياس وإنكار هذا
مكارة وأما منع دلالة المفرد الموضوع بأزاع المتبوع على الشمول فليس بمكارة لكنه في غير محمل النزاع فتدبر (و) احتجوا
(ثانياً بقوله يا أيها النبي إذا طلقتم النساء) الخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم والمراد هو وأتباعه (و) بقوله تعالى فلما قضى زيد
منها وطراً زوجناكمها (لكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم) فانه لو لم يكن الخطاب متناولاً لا يتبع لما تحصل هذه
الفائدة وترى وجهه صلى الله عليه وسلم زوجة زيد (و) بقوله تعالى وأمرأه مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن
يستكحها (خالصة لك من دون المؤمنين) فانه لو لم يكن الحكم له وآله السلام عاماً لا يتبع لما كان لهذا القول فائدة
وأجاب الشافعية عن الأول بأن ذكر النبي صلى الله عليه وسلم لتشريف والمقصود ذكر الخطاب العام وعن الثاني بأنه تخصيص
على ثبوت الأتباع وإشارة إلى الإلحاق بالقياس وعن الثالث أن الفائدة المنع عن الإلحاق بالقياس وأراد المصنف دفع هذه

يقول يكذب المسلمين فيهم وتصديقهم وهم عدوك حسن فنصدقهم ونقدر ذوراته في زينة واحدة على جميع الزوايا بخلاف
 حالهم دوافي أربع يموت فان تقدير الترافع بعيد وهذا هو سبب اننا نصدقهم ولا نرجمهم المشهود عليه كاليهود ثلاثة وكما
 لو شهدوا في دوز وندرا الرجم من حيث لم نعلم بقصتنا اختراع الاربعة على شهادة واحدة قدره الحد بالشبهة أحسن كيف وان كان
 هذا دليل فلا نشكر الحكم بالدليل ولكن لا ينبغي أن يسي بعض الأدلة استحصانا * التاويل الثالث للاستحصان ذكره الذكر في
 وبعض أصحاب أبي حنيفة عن مجز عن نصره الاستحصان وقال ليس هو عبارة عن قول بغير دليل بل هو دليل وهو اجناس منها

هذه الاجوبة فقال (اعلم أن المراد) من هذه الامثلة (بيان التناول العرفي واستقراره في النفوس وهذه امارات مفهومة)
 لتناول العرفي (فناقشات المخالفين) فيها (طائفة) فانه لا ينبغي على المناقشة في المثال والمقصود أن هذه قرائن انضمام
 العموم فتدبر (مسئلة) * خذ من أموالهم صدقة لا يقتضي أخذها من كل نوع) يعني أن الجمع المضاف الى جمع لا يقتضي
 عموم آحاد الاول بالنسبة الى كل واحد واحد من آحاد الثاني وتكلموا في جزئي من جزئياته وهو قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة
 (أما عند الحنفية فلا) من مقابلة الجمع بالجمع فيقسم الآحاد على الآحاد) فالمعنى خذ من مال غني صدقة ومن مال غني آخر
 صدقة أخرى وهذا لا يقتضي الأخذ من جميع أموال واحد واحد ولا يقصد استغراق آحاد مال كل ولا أنواعه واستدلووا
 بالاستقراء فحور كوادواهم وجعلوا أصابعهم في آذانهم) فان المعنى ركب كل واحد واحد على دابته وجعل واحد واحد
 أصبعه في آذنه (الى غير ذلك) نحو اغسلوا وجوهكم فان قلت الانقسام ههنا لعدم صحة العموم فان رجلا لا يركب الا دابة ولا
 يجعل جميع أصابعه في آذان كل ولا يغسل الوجهه فالاستقراء فيما فيه قرينة صارفة عن العموم مسلم لكن غير مفيد ومطلقا
 ممنوع قلت التبعية في الاستعمالات يحكم بأن المتبادر من مقابلة الجمع بالجمع الانقسام من غير توقف على القرينة (ونقض
 بقوله تعالى وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم) فان المعنى يحمل يوم القيامة كل واحد وزره على ظهره وليس المقصود
 الانقسام (أقول تختلف في بعض المواد) لصارف كما في المثال المذكور (لا يضر الاستقراء لأن مبناه على الغلبة) والغلبة في
 الاستعمال لارادة انقسام الآحاد على الآحاد (فتأمل وأما عند) الامام (زفر) الشيخ الامام أبي الحسن (الكرخي) منا (والأمدى
 ومن تبعهم فلا) هذا أخذ صدقة واحدة من جملة أموالهم صدق أنه أخذ من أموالهم صدقة) فلا يوجب الأخذ من كل نوع
 من أنواع مال كل واحد (ويجيب) عنه (بمنع الملازمة) فانه ادعوى في قوة نفس المطلوب فن لا يسلمه لا يسلمها قيل ان عموم
 الجمع مجموعي فالمعنى من مجموع مال كل واحد ولا يقتضي هذا الأخذ من كل نوع وسيجي عافيه ولك أن تبني هذا على أن من
 للتبعية فالمعنى من بعض أموال واحد واحد وهذا انما يتم لو كان الكلام في خصوص هذه الآية لكنه عام سواء كان مدخول
 من ولا فتدبر (والأكثر) من غيرنا (ومنهم) الامام (الشافعي) رضي الله عنه على أنه يوجب) أخذ الصدقة من كل نوع وفي
 بعض شروح المنهاج أنه رجه الله تعالى نص في رسالة الامام (لانه جمع مضاف) الى كل واحد من آحاد الجمع (وهو العموم) فيعم
 كل نوع من مال كل واحد واحد من الملاك (المعنى خذ من كل مال لكل) من المالكيين (وأورد) عليه (أولا أن كل دينار مال)
 فلو كان عام الدخول كل دينار فيه ويجب أخذ الصدقة منه (ولا يجب أخذ الصدقة منه اجماعا) ويجب) عنه (بأنه خص
 بالاجماع) يعني أن مقتضى اللفظ ذلك لكن الدليل الخارجي أوجب الخروج وهو الاجماع فصار العام مخصوصا (فسبق حجة
 في السابق) كما هو المذهب في العام المخصوص على أن ما ذكر إن تم اختص بهذه الآية الواردة في الزكاة ولا يطرد في سائر أمثاله
 لان المدعى عام (و) أورد (ثانيا) لوصح ما ذكرتم لما كان بين الرجال عندى درهم وبين لكل رجل عندى درهم فرق لان
 كلهم بالعموم (وفرق بين الرجل عندى درهم وبين لكل رجل بالاتفاق) فان الاول يجب فيه درهم واحد يشترط فيه الكل
 وفي الثاني لكل درهم تام فهذا معارضة أو نقض فان قلت الكلام كان في الجمع المضاف وليس بل محلي باللام قلت حكم الجمع
 المضاف والمحلي واحد فتدبر (ويجيب بأن البراءة الأصلية قرينة) صارفة عن جملة على كل (على حل الجمع على المجموع) يعني
 أن مقتضى اللفظ ههنا أيضا كان وجوب درهم لكل واحد واحد لكنه عدل بصارف البراءة بخلاف ما نحن فيه اذ لا صارف فيه
 فتبقى الآية على الظاهر وفيه أن الاقرار بظاهره ثبوت الدين لكل واحد وثبوته لكل خلاف الظاهر فلا مساواة حتى يرجع البراءة
 أحدهما ولا تصلح صارفة عن الظاهر الى خلافه والالم يكن اقرارا تاما ما لم يصرف البراءة من الدين الى الوديعة أو الى الوعد وغير

العدول بحكم المسئلة عن نظائر هادليل خاص من القرآن مثل قوله مالى صدقة أو لله على أن تصدق بمالى فالقياس لزوم التصديق بكل ما يسمى مالا لكن استحسن أبو حنيفة التخصيص بمال الزكاة لقوله تعالى خذ من أموالهم صدقة ولم يرد المال الزكاة ومنها أن يعدل بها عن نظائر هادليل السنة كالفرق في سبق الحدث والبناء على الصلاة بين السبق والتمدد على خلاف قياس الأحداث وهذا مما لا يشكر وإنما يرجع الاستنكار الى اللفظ وتخصيص هذا النوع من الدليل بنسبته استحسننا من بين سائر الأدلة والله أعلم

ذلك من المجازات اللهم الآن يثبت عرف خاص في هذا اللفظ فافهم (قيل) تلك البراءة مشتركة بين الاقرار والآية) فإن الأصل براءة الذمة عن وجوب الزكاة كما أن الأصل البراءة عن وجوب الدين فلا تصلح فارقة بين الآية والاقرار (أقول احتياط الامتنال في الآية) فانهما موجبة لوجوب الزكاة وفي الاخراج عن كل نوع امتثال يقيين بخلاف الاخراج عن نوع واحد (يعارض البراءة) عن الوجوب (فبقى العموم سالما) عن الصارف (فتأمل) فانه لقاتل أن يقول ان الوجوب مشترك بين الاقرار والآية بل الدين حق العبد فالوجوب فيه أوكد والان في الامتناع عند أشد فهو بالاحتياط أحذر وأحرى وأجيب بأن الاقرار قد يكون كذبا فلا وجوب فيه في نفس الامر أصلا عند العليم الخبير فلا وجه للاحتياط وفيه أنه ينبغي على هذا أن يفرق بين الاقرار الصادق والكاذب وما لم يظهر كذبه يجب أن يحكم بما فيه الاحتياط لاحتمال الوجوب في كل فتى في الذمة مشغولة كما إذا مات المقر من غير بيان فتأمل فيه (و) أورد (ثالثا أن عموم الجمع) المضاف والحلى (ليس كعموم كل فان ذلك) أى عموم الجمع المذكور (للجموع من حيث هو مجموع) فلا يلزم من الآية الا الوجوب من مجموع الاموال التي لكل واحد واحد لا الوجوب من كل نوع وحاصل هذا يرجع الى المنع بأنه ان أراد بعموم الجمع العموم المجموعى فسلم لكن لا ينفعكم وان أراد أن عمومه كعموم كل فممنوع فقد وضع افتراقه عن الثاني (ورد) هذا (بأنه قول مزيف) لا اعتدابه فان الاستعمال الشائع الحكم على كل واحد واحد ومختار الجمهور أيضا ذلك (نعم اختلف في أنه لكل جماعة أو لكل فرد) وأما الاختلاف في أنه لكل واحد واحد أو لكل فلم يقع من يعتد بهم (والحق هو الثاني) كما عرفت (ورابعا أقول) في الاراد في اضافة الجمع الى الجمع (اضافة الجمع الى كل واحد) واحدا من آحاد الجمع الآخر (ممنوع بل يجوز أن يعتبر أولا اضافة الآحاد الى الآحاد) ويكون المقصود اضافة ذلك لكن لما كان تسمية الآحاد متعسرة ومؤدية الى التطويل عبر عنه باضافة الجمع الى الجمع كما قال (ثم) اعتبر (اضافة الجمع الى الجمع) لأداء المقصود (فأفراد الجمع هي الآحاد المنقسمة فتدبر) فان قلت كان حاصل الاستدلال أن أموالهم جمع مضاف وكل جمع مضاف للعموم أما الاول فضروري والثاني مسلم فلا توجيه لهذا الكلام قلت اضافة الجمع الى الجمع نوع يكون المقصود فيه اضافة الآحاد الى الآحاد ويعبر باضافة الجمع الى الجمع للاختصار فيفيد التوزيع ونوع يقصد فيه اضافة الجمع بالذات أو لا فيفيد عموم الحكم لكل واحد واحد فان أراد الثاني فالضغري ممنوعة كما يفصح عنه عبارته وان أراد الاول فلا يفيد المستدل وإنما أعرض عن التعرض لهذا الشئ لكونه بعيدا من أن يريد به محصل في اثبات العموم بالنسبة الى كل واحد واحد ولك أن تقر بالجواب هكذا ان آحاد مطلق المال نوعان الاول الآحاد التي تحصل باضافة المال الى المالك فالزيد فرد من المال وكذا مال بكر وهكذا الثاني الاموال المعينة من الأنواع كالابل والبقر والغنم والذهب والفضة والاشخاص كهذا الذهب وهذه الفضة وغير ذلك فالجمع المضاف الى الجمع انما يعبر بالافراد من النوع الاول دون الثاني بدليل الاستقراء فان أرادوا بالكبرى القائلة ان كل جمع مضاف للعموم ما يشمل العموم للأفراد من النوع الاول فسلم غير مفيد وان أرادوا للعموم جميع الافراد من النوع الثاني فممنوع بل هو أول المسئلة فتدبر (مسئلة * العام قد يتضمن مدحا وذكما مثل ان الاراراني نعيم وإن الفجاراني يحيم فهذا) العام (هل يم) جميع افراد أم لا قال (الأكثر) من الخفية والمالكية والحنابلة (ثم) يم (خلاف للشافعي) رحمه الله فانه لا يم عنده (حتى منع بعض) من الشافعية (الاستدلال بقوله) تعالى (والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعباب آليم يوم يحصى عليها نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم) الآية على وجوب الزكاة في الحلى) من الذهب والفضة لامن الأول ووعده بأن هذا العام وقع في معرض الذم فلا عسوم له فيجوز أن لا يتناول الحكم الحلى وجه الاستدلال أنه روى البيهقي عن أسامة بن شعيب عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم

(الاسل الرابع من الاصول الموهومة الاستصلاح) وقد اختلف العلماء في جواز اتباع المصلحة المرسلة ولا بد من كشف معنى المصلحة وأقسامها فتقول المصلحة بالاضافة الى شهادة الشرع ثلاثة أقسام قسم شهد الشرع لاعتبارها وقسم شهد لبطانها وقسم لم يشهد الشرع لابطالها ولا اعتبارها أما ما شهد الشرع لاعتبارها فهي حجة ورجع حاصلها الى القياس وهو اقتباس الحكم من معقول النص والاجماع وستقيم الدليل عليه في القطب الرابع فانه نظري في كيفية استثمار الاحكام من الاصول المثمرة ومثاله حكمنا أن كل ما أسكر من مشروب أو ما كول فيصير مقياسا على الخمر لانها حرمت لحفظ العقل الذي هو

قالت يا رسول الله ان لي أوضاحا من ذهب أوفضة أفكركم هو قال كل شيء يؤذى كانه فليس بكنز ومثله عن أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه ليس بكنز ما أذى كانه في رواية ابن أبي شيبة وعن جابر موقوفا في رواية ابن أبي شيبة ومروفا في رواية ابن عدى أي مال أذى كانه فليس بكنز وعن ابن عمر في رواية مالك وابن أبي شيبة موقوفا وفي رواية ابن مردويه مروفا عما أذى كانه فليس بكنز وان كان تحت سبع أرضين وما لم يؤذى كانه فهو كنز وان كان ظاهرا وعن ابن عباس موقوفا عما أذى كانه فليس بكنز في رواية ابن أبي شيبة وعن أمير المؤمنين عمر قال يابني الله قد كبر على أصحابك هذه الآية فقال ان الله لم يقرض الزكاة الا لطبيب بها مابق من أموالكم وانما فرض المواريث في أموال تبقى بعدكم فكبر عمر ورواه ابن أبي شيبة في مسنده وأبو داود والحاكم وصححه والبيهقي في سننه وفي الحديث طويل وروى الشيخان وأبو داود عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما من صاحب ذهب ولا فضة لا يؤدي حقها الا جعلت له يوم القيامة صفايح ثم أجي عليها في نار جهنم ثم كوى بها جنبه وجهه وظهره في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة حتى يقضى بين الناس فيرى سبيله إما الى الجنة وإما الى النار وهذه الروايات كلها مذكرة في الدرر المنشورة وبالجملة الاحاديث والآثار الصاح من العصابة والتابعين دلت على أن المراد بكنز الذهب والفضة الامتناع عن أداء زكاتها وهو عام في الآية فيتناول الحكم الحلي هذا واعلم أنه ذهب الشيخ عبد الواحد بن زيد من كبار أولياء الله تعالى ومن كبار أصحاب شيخ الجماعة الحسن البصري قدس سرهما الى أن المراد بالكنز في هذه الآية امساكها فارعين عن الخواارج الضرورية لئلا يفندهم بحب انفاق ما بقي من قوت نفسه وقوت عياله وامامه في هذا أبو ذر الغفاري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم ذو المناقب الرفيعة لم يشرك طرفة عين في الجاهلية ولا في الاسلام كان يعبد الله وحده لا شريك له قبل هجي الاسلام أيضا رضي الله تعالى عنه (لأنه عام بصيغته) لان الكلام فيه (ولامعارض) لهومة فان المدح والذم لا يصلحان للمعارضة بالضرورة وغيرهما مقروضا الانتفاء المخصصون (قالوا) هذا العام (سيتق بقصد المدح والذم وقد عهد فيها المبالغة) والمبالغة لا تكون فيها هو واقعي بل ذكر ما ليس واقعا (أقول) ان أريد أنه لقصد انشاء ما نقول (لانسلم أنه سيق له وانشاء لذلك) حتى يصح ذكر ما ليس بواقع (بل اخبار) عن أمر واقعي (فيه مدح لا يرى الاخبار بالمحسدين الحمد) وكذا بالذم عين الذم وان أريد أنه خبر سيق للذم والذم كرماليس بواقع فباطل فان شأن الله تعالى برى عنه بل هو كذب يستحيل عليه سبحانه فاندفع أن المستدل لم يدع أنه انشاء للذم أو الذم حتى يتوجه بل غرضه أن المدح والذم مما عهد فيه المبالغة وبعد فيه تأمل كالأينحي (وأجيب في المختصر بأن التعميم أبلغ) في المدح والذم فان تناول الحكم للتمائلات يفيد الأبلغية في الحكم (فالسوق) للذم والذم (لا يدل على عدم ارادته) بل يؤكد ارادته فلا يصلح قرينة على الصرف عن العموم (قبيل) في اثبات أن السوق لهما يدل على عدم العموم (المبالغة لا يتحقق بذكر ما هو الواقع بل) يتحقق (بذكر العام وعدم ارادة العموم) فالسوق للذم أو الذم صارف عن العموم والافات المبالغة (أقول) عدم تحقق المبالغة بذكر ما هو الواقع ممنوع (بل يتحقق) به أيضا (فان ذكر جميع الامثال ومدحهم بمبالغة في مدح كل واحد واحد لا ينافي زيادة) أي لان ذكر الجميع ومدحهم زيادة على مدح واحد واحد ووافقة لثبوت الحكم لكل والمبالغة هي الوافقة في الحكم (ولا يلزم) في المبالغة (أن يكون) الكلام (اغراقا) مخالفا للواقع ثم انه ربما يقرر بأن الاكثر في الاستعانة عند قصد المدح والذم كرماليس وعدم ارادة العموم فالحصص أكثر فهو المتبادر وجوابه أنا لانسلم ذلك مطلقا بل في كلام المجازفين وأما في كلام الله ورسوله فلا يوجد أقل قليل فضلا عن الاكثري ثم انه لا قطع أيضا أن في كلام الشعراء المجازفين عدم ارادة العموم بل يجوز أن يكونوا أرادوا للعموم وكذبوا فانهم غير متمنعين عنه كما قال تعالى والشعراء يتبعهم الغاؤون ثم انه لو سلم الكثرة فلا يوجب التبادر فان كثره مطلق

مناط التكليف فتجريم الشرع الخبز دليل على ملاحظة هذه المصلحة القسم الثاني ما شهد الشرع لظلالها مثله قول بعض العلماء لبعض الملوك لما نلتع في شهر رمضان ان عليك صوم شهرين متتابعين فلما انكر عليه حبس يامره باعتناق رقبة مع اتساع ماله قال لو امرته بذلك لسهل عليه واستحقق اعتناق رقبة في جنب قضاء شهوته فكانت المصلحة في انجاب الصوم ليزجر به فهذا قول باطل ومخالف لنص الكتاب بالمصلحة وفتح هذا الباب يؤدي الى تغيير جميع حدود التزامات ونصوصها بسبب تغير الاحوال ثم اذا عرف ذلك من صنيع العلماء تحصل الثقة للولاء بفتواهم ووطنوا ان كل ما يفتون به فهو تحرير من جهتهم

المجاز في لفظ لا توجب تبادل بل انما يتبادر اذا كان معنى معيناً استعمال فيه اللفظ استعمالاً شائعاً وأما اذا كان لفظاً مستعملاً في معنى في استعمال وفي آخر معنى آخر وهكذا وهذه الاستعمالات تغلب على استعمال الحقيقة فلا يوجب التبادر وقد مر من قبل ما يبينك على فهم هذا فتذكر (مسئلة * اذا علل الشارع حكماً بعلة بأن يقول الحرام لأنه مسكر ثم في محالها) أي فيما يوجد فيه تلك العلة (بالقياس) لا بالصيغة قال مطلع الاسرار الالهية نص عليه الامام الشافعي رضي الله عنه (وقيل) (عم) بالصيغة) وعليه النظام (و) قال (القاضي أبو بكر) (الباقلي) (لايم أصلاً) لا بالقياس ولا بالصيغة بل يحتاج الى دليل زائد كالتناسب وتنقيح المناط وغيرها (لنا الظاهر استقلال العلة بالعلة وكما وجدت العلة المستقلة وبعد المعول) فيلزم العموم في محال العلة (وليس) هذا العموم (بالصيغة) والآن كان قوله أعقت زيدا لسواده اقتضى عتق جميع السودان من عبده) لانه حينئذ بمنزلة أعقت كل أسود (والا لزم باطل اتصافاً) فاللزم مثله فان قلت هذا يلزم على تقدير العموم بالقياس أيضاً فانه يكون بمنزلة أعقت كل أسود في عموم الحكم لظهور استقلال العلة بالعلة قلت لافانه ما جعل القياس في الشرع سبباً للعتاق والطلاق بل لا بد من صيغة دالة عليه دلالة وضعه أو عريفة فلا يلزم على تقدير عدم العموم بالصيغة كما لا يخفى على الخادم للقواعد الفقهية (أقول فيه تأمل) يمنع الملازمة (لان السواد علة مضخمة) للاعتاق (غير مستلزمة) له (بالضرورة بخلاف الاسكار) فانه علة مستقلة فلا يلزم من العموم في العلة المستلزمة للعموم في العلة المعجمة (فتأمل) فانه لا يتم لان العموم لو كان بالصيغة لكان مقارنة للام العلي وما في معناه يدل على العموم ولا دخل للاستقلال والاستلزام فلزم العتق ضرورة أنه صدر من أهل الاعتاق صيغة العتق عليه وضعاً وعرفاً قال في الحاشية الكلام في العلة الجعيلة لا الواقعية فحينئذ هما سواء فتأمل ففيه كلام بعد ووجه بان الخطابات الالهية وان كانت معللة بالعلل الجعيلة لكنكم امتنعتم لا حكماً متعبدية فان الشارع انما وضع العلة علة لتحقيق الحكم أي ما وجدت تلك العلة فالعلة ملزمة للحكم بخلاف هذه العلة لانها ليست علة للحكم حتى تستلزمه بل لجهة الاعتاق فلا يلزم منه الاصوله للاعتاق لا تحقيقه هذا والحق ما قرزناه ولا يرد عليه شيء فتدبر قال (القاضي) يحتمل أن يكون خصوصية المحل جزأياً فلا يتجاوز الحكم غيرها (قلنا) أول هذا الاحتمال (ضعيف) فلا يعتد به وثانياً انه يلزم بطلان القياس مطلقاً للعموم بالصيغة (قالوا حرمت الخمر لاسكاره حرمت المسكر) والثاني عام بالصيغة فكذلك الأول (قلنا) حرمت الخمر لاسكاره مثل حرمت المسكر (في أصل عموم الحكم) فان الحكم فهم عام (لا في كونه) أي العموم (بالصيغة) فالأفيد كم مسلم وما يفيد كم ممنوع وكيف يسلم فانه مساو لدعي في الجهالة (أقول لا بد) في حرمت الخمر لاسكار (من اعتبار الكبرى الكلية للاستلزام) أي لاجل استلزامه الحكم المعلل به فان المقدمة الواحدة لا تفيد شيئاً فتقدير الكلام هكذا لانه مسكر وكل مسكر حرام (وانما عمومها) أي عموم الكبرى (بالصيغة لان المقدر كالمقوفا) في كونه لفظاً متصفاً بالعموم فهو اذن بالصيغة (فتأمل) فانه لا يتم اذ يجوز أن يكون الغرض بيان نفس علة الحكم لا الاستدلال على الحكم حتى يحتاج الى الكبرى الكلية هذا محصل الحاشية قال مطلع الاسرار الالهية القائل بالعموم بالصيغة لا يقول ان صيغة العلة دالة على العموم مطابقة فهو باطل قطعاً ولا يلقى بحال عاقل أن يريده ولعل مقصوده أن التعليل يقتضي ثبوت الحكم عموماً بطريق دلالة النص ولذا قال به من نفي القياس فلا يستعان بالقياس هذا وهذا كلام متين لكنه يجب أن ينظر في أنه ان أريد أن هيئة هذا التركيب من الاقتران بحرف التعليل موضوعة لغة أو عرفاً لتعميم الحكم فهو أيضاً باطل والا لزم في اعتقته لسواده عتق جميع السودان بصودرت كيب لفظي دال على الاعتاق ممن هو أهله كما مر وان أريد أن تبين علة مستقلة صالحة للاستلزام بوجوب العموم ضرورة بحيث لا يحتاج الى شرع القياس فهذا بعينه ما ينقله المصنف عن الحنفية والامام أحمد

الرأى القسم الثالث ما يشهد به من الشرع بالطلاق ولا باعتبار نص معين وهذا في محل النظر فلنقدم على غسله تقسيما
آخر وهو أن المصلحة باعتبار قوتها في ذاتها تنقسم إلى ما هي في رتبة الضرورات وإلى ما هي في رتبة الحاجات وإلى ما يتعلق
بالحسينات والتزيينات وتتقاعد أيضا عن رتبة الحاجات ويتعلق بأذيال كل قسم من الأقسام ما يجري منها مجرى التكلفة
والتمتع لها ولنفهم أولا معنى المصلحة ثم أمثلة مراتبها أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة وليسنا
نعني به ذلك فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم لكننا نعني بالمصلحة المحافظة

ويختاره أن التخصيص بالعلية يوجب الحكم في الفرع من دون توقف على شرع القياس لجلاء الأمر فيه فانظره فإن النزاع لفظي
(مسئلة لا آكل مثلا) أي كلما ورد النفي على فعل متعذول يذكر المفعول به ولا قامت قرينة عليه بعينه (يفيد العموم)
بالنظر إلى المأ كقول (اتفاقا لأن انقضاء الحقيقة) انما يكون (بانتفاء جميع الأفراد فلو نوى مأ كولا دون مأ كولا لا يصح
قضاء اتفاقا) لانه نية خلاف الظاهر من الكلام وفيها منفعة فلا يقبله القاضي الحاكم بالظاهر (ولا) يصح (ديانة عندنا
خلاف الشافعية) فهذا العموم غير قابل للتخصيص عندنا خلافا لهم وعنون مشايخنا الكرام بأن هذا غير عام عندنا باعتبار
المأ كقول خلاف الشافعي رحمه الله فإن كان غرض المصنف الرد عليهم سرحهم الله بقوله يفيد العموم فلا يصح فأنهم أرادوا
بالعموم عموما قابلا للتخصيص كما وما ناسا بقاؤه المحو عنه في الأصول ثم ينو عدم العموم على أن المأ كقول مفهوم اقتضاه
فليس هناك لفظ يدل عليه ملفوظ أو مقدر حتى يتم أو يخص واعترض عليه الشيخ ابن الهمام بأن مقتضى ما يعتبر لصحج
الكلام أو صدقه وههنا لا يتوقف صحته ولا صدقه على المأ كقول فإنه كثير ما ينزل المتعدي منزلة اللازم فلا يتوقف صحته على
اعتبار المأ كقول واعترف بالقبول ما قال المصنف (ويتفرع على أنه هل يلزم تقدير المفعول به) في مثله ولا يكون مطمح نظر
المتكلم (فيقبل التخصيص) لأن المقدرك للملفوظ واليه ذهب الشافعية (أولا) يلزم تقدير المفعول به ولا يكون مطمح نظره
بل يفهم انهم اللوازم الغير المقصودة (فلا) يقبل التخصيص وهذا الاعتراض ساقط فإن من الضروريات أن الأكل
لا يتحقق بدون المأ كقول فهو من لوازمه وصحة اللزوم لا تتصور بدون اللازم فهو مفهوم لتصحج الكلام فيكون من المقتضى
وتنزه منزلة اللازم انما يقضى عدم ارادة المتكلم اياه وعدم تقديره في نظم الكلام لأنه لا يصح انهماه من غير انهم المأ كقول
كيف وهذا لا يصح ثم ان ما قرره واعترف به أيضا هو أن الية فان عدم التقدير ان ارادته عدمه بحيث لا يكون مفهوم
للمخاطب أصلا فهو باطل كيف وقد اعترف بالعموم فان لم يكن لازما فهو ما فإى شيء يتم وان ارادته عدمه تتعلق ارادة المتكلم به
وان كان مفهوم للمخاطب انهم اللوازم الغير المقصودة ليتعلل معنى الاكل ويتحقق فقد ثبت كونه اقتضاء لانه مما يفهم
لصحة الكلام لا من جهة انه تابع له فتدبر (لنا أولا لو قبل) التخصيص (باعتبار المفعول به لقبل) التخصيص (باعتبار
المفعول فيه) فلو اراد الأكل في يوم معين صح ولا بحث وذلك لأن الفعل كما لا يوجد بدون المفعول به وهو من لوازمه كذلك
لا يوجد بدون الزمان والمكان ولا يتصور وجود الفعل الا في زمان أو مكان فلو وجب التقدير للمفعول به بقرينة عدم وجود
الفعل بدون له لوجب التقدير للزمان والمكان بهذه القرينة وليس هذا قياسا في اللغة بل لاشتراك المقتضى اللغوي بتحد الحكم
(واللازم باطل اتفاقا على ما صرح به الامام) نفع الدين الرازي من الشافعية (في الحصول بالترام ابن الحاجب) جواز التخصيص
باعتبار المفعول فيه (خرق الاجماع) اعلم أنه ذكر صاحب الكشف أن قوله ان أكلت وان شربت لا يصح فيه تخصيص
طعام دون طعام وشرب دون شرب ديانة وقضاء وكذا لا يصح في قوله ان خرجت نية مكان دون مكان وكذا في قوله ان اغتسلت
نية سبب دون سبب وكذا في قوله ان اغتسل اليوم في هذه الدار لا يصح نية فاعل دون فاعل ثم قال وفي هذه المسائل كلها
خلاف الشافعي رحمه الله وهذا يدل دلالة واضحة على أنه لا اتفاق ونقل بعض شراح المنهاج من الشافعية الخلاف فيه أيضا
لكن هذا المنع لا يضر كثيرا فان هذا خلاف الضرورة الاستقرائية لأن الاستقرار الصحيح شاهد بأنه لا يخطر بالبال الزمان
والمكان وغيره من المتعلقات عند اطلاق الفعل أصلا حتى يصح التخصيص وأيضاً لم ينقل الخلاف في الحال أصلا (وما قبل)
فرق بين المفعول فيه والمفعول به فان الثاني لازم لتعلق الفعل دون الأول اذ الفعل (المتعدي لا يعقل الاعمته) فيجب
التقدير (فذلك) القول (باعتبار الوجود) مسلم فان وجود المتعدي بغير المتعلق غير معقول وكذا الزمان والمكان والحال

على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق نجسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسأهم ومآلهم فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة وإذا أطلقنا المعنى الخليل والمتأشب في كتاب القياس أردناه هذا الجنس وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات فهي أقوى المراتب في المعاليم ومثاله قضاء الشرع بقتل الكافر المضل وعقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته فإن هذا يفوت على الخلق دينهم وقضاؤه بإيجاب القصاص أدبه حفظ النفوس وإيجاب حد الشرب أدبه حفظ العقول التي هي ملائكة التكليف وإيجاب حد الزنا أدبه

وغيرها وأما الحاجة في الإرادة فلا (لما تقرر) في علم المعاني (أن كثيرا ما ينزل المتعدي منزلة اللازم) فلا يحتاج إليه في الإرادة أصلا فلا يقدر (و) قال (في شرح المختصر المفعول به قد يحذف) نسباً منسباً بحيث لا يكون متعلق إرادة المتكلم (وقد يقدر) فيكون مراد المتكلم (والاثنان آتيان في فصيح الكلام وإنما النزاع في الظهور) فذهب الحنفية إلى أن الظاهر الحذف نسباً منسياً والشافعية إلى أن الظاهر التقدير (أقول بنبأه) أي ينافي هذا التحرير من النزاع (الاتفاق على عدم الصحة قضاء) فإنه إذا كان ظاهر في التقدير ويلزمه قبول التخصيص فنيته نية موافقة الظاهر فيقبله القاضي الحاكم بالظاهر (فأمل) وهذا ليس بشئ فإن التقدير وإن كان عنده على ما يقتضيه الظاهر لكن التخصيص نفسه خلاف الظاهر كيف لا بالتقدير إنما يكون المفعول كالمذكور العام والتخصيص فيه خلاف الظاهر فلا يقبل قضاء وهذا ظاهر جداً واعتراض أيضاً أن لهم أن يقولوا يكفي للتصديق ديانة صحة التقدير ولو كان خلاف الظاهر فإنه إذا صح التقدير ونوى المفعول بمقدار مخصوص فقد نوى ما يحتمل اللفظ فيقبل فيما بينه وبين الله تعالى ديانة أجاب في الحاشية لو قدر كان كلا آكل آكلاً وإنما النزاع في نفس لا آكل بأن نفي حقيقة الفعل وحدها هل يحتمل التخصيص أم لا وهذا شئ عجيب فإن ما ل هذا يرجع إلى أن بعد حذف المفعول به وإرادة نفي حقيقة الفعل النزاع في صحة التخصيص باقٍ وتجزؤ التخصيص بعده هذا لا يليق بحال عاقل فما تطلب عن هوذا اليد الطولى في العلوم والمعارف ذلك الإمام الشافعي رحمه الله ثم هذا يخالف لما بيني الكلام عليه في صدر المسئلة من تقدير المفعول به فيجوز التخصيص والحذف فلامع أن الفعل في الأول يصير مقيداً ولا يبقى مطلقاً ثم إن كتب الشافعية كلها مشحونة بأن مبنى جواز التخصيص وجوب تقدير المفعول به وظهور الكلام في تقييد الفعل المتعدي به وبمبنى عدم جواز التخصيص بظهور الكلام في عدم التقدير فحينئذ قد تقرر الشبهة في مقرها من أن ظهور الحذف لا ينافي جواز النية ديانة فإن إرادة خلاف الظاهر مقبولة عند العلم بالسراير وقد ورد في الحديث الصحيح وإنما كل امرئ ما نوى وتحقق مذهبتنا أن مثل هذا الكلام ظاهر في عدم تقدير المفعول به وعدم اعتبار تقييد الفعل به فتقدير المفعول به بخلاف الظاهر فيحتاج إلى القرينة الصارفة كسائر المجازات فإذا ظهرت قرينة دالة على المفعول به بعينه تعين التقدير والا لا يصح وما قال شارح المختصر أن التقدير والحذف كلاهما آتيان في فصيح الكلام إن أراد أنهما منسبان في الاتيان فممنوع كيف وهو نفسه قد سلم الظهور وإن أراد أنهما في الجملة ولو كان أحدهما بالقرينة فهو الحق المختار والكلام ههنا فيما إذا لم يكن قرينة دالة على تقييد الفعل بشئ بعينه ولا يكون قرينة معينة للمفعول به سوى أن الفعل متعد وقد عرفت أنه لا يصلح قرينة والالكان ذكر الفعل قرينة على المتعلقات الأخر كالحال وغيرها فإذا نية إرادة المفعول به واعتبار تقييد الفعل به من دون قرينة معينة للمفعول به وصارفة عن إرادة نفي الفعل مطلقاً خارج عن قوانين اللغة فهذه الإرادة كإرادة الطلاق من لفظ الصلابة وقبول نية خلاف الظاهر عند العلم بالخبر إنما يكون إذا كان على وفق القوانين اللغوية فلا يصح نسبة ما كقول دون ما كقول أصلاً وتبين المطلوب بأقوم حجة لا يحوم حوله شبهة أصلاً وأما قوله صلى الله عليه وسلم وإنما كل امرئ ما نوى فممنوع بالأمور الأخرى وبه المعنى لكل امرئ ما نوى من طلب الدنيا والآخرة والسعة أو مرضاة الله تعالى كما يدل عليه سباقه وشأن نزوله فإنه نزل في المهاجرين فمنهم من هاجر لله ومنهم من هاجر للدنيا كما سيجي إن شاء الله تعالى ولو تزلنا فهذه الأنشآت مخصوصة من عموم هذا الحديث بدليل وقوع طلاق الهازل فافهم وعلى هذا لا يرشئ (و) لنا (ثانياً أن الأكل مطلق) عن التقييد بالمفعول وليس هو لازماً له في الاستعمال (فلا يصح) نفسه بمخصص لانه مقيد ليس مدلولاً له بأحدى الدلالات ولا قرينة عليه فلا يجوز أيضاً قد يقال الشافعية يقولون إن التقدير ضروري لأن المفعول من لوازم الفعل فلا يقتضون على أن الأكل مطلق بل ينعونه ولو قيل إن خصوص لا آكل

حفظ النسل والانساب وإيجاب زجر الغصاب والسراق اذ به يحصل حفظ الاموال التي هي معاش الخلق وهم مضطرون اليها وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل أن لا تستعمل عليه ملة من الملل وشريعة من الشرائع التي أريد بها اصلاح الخلق ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر والقتل والزنا والسرقة وشرب المسكر أما ما يجري مجرى التكاليف والتمتع لهذه المراتبة فكقولنا المماثلة مريعة في استيفاء القصاص لأنه مشروع الزجر والتشفي ولا يحصل ذلك الا بالمثل وكقولنا القليل من الخمر انما حرم لأنه يدعو الى الكثير فيقاس عليه التنبذ فهذا دون الاول ولذلك اختلفت فيه الشرائع أما تحريم السكر

يفيد في الاكل المطلق عرفا يقال لو سلم فلا كلام في خصوص هذا الفعل ودفعه ظاهر فان التقيد بالمفعول به ليس في اللفظ فلا بد من قرينة زائدة دالة عليه وعلى خصوصه وليست اذ الكلام فيما لا قرينة على تقدير المفعول به وأما كون الفعل متعديا فلا يصلح قرينة لما صرح أنه كثيرا ما ينزل منزلة اللازم واذ لم يثبت قرينة دالة على التقيد بالمفعول بقي الفعل مطلقا والمطلق لا دلالة له على الخاص بوجه من الوجوه فافهم (ومنع) الشيخ (ابن الحاجب الاطلاق) أي اطلاق الفعل (لاستعماله وجود الكلي) الطبيعي (في الخارج) فالملحق لا يكون موجودا (مدفوع بما تقرر) في مقوله (أن المشتقات تدل على الطبيعة من حيث هي هي) ولا تدخل فيه لوجود الكلي الطبيعي وعدمه فالاطلاق ثابت ولا مجال للنوع (وبما حقق من وجود) الكلي (الطبيعي) يعني وجود الافراد) والمراد به الطبيعة من حيث هي لا هي من حيث الاطلاق حتى يتأني الوجود كما زعم هذا الشافعية (قالوا لا آكل مثل لا آكل أكل الثاني يقبل) التخصيص (بالاتفاق) فكذلك الاول (قلنا) ان المماثلة متنوعة (ان) أكل يدل على فرد تام فانه صدر منون) وهو الفرد المنتشر (فلو فسر بعين قبل وأما الفعل فهو الحقيقة من حيث هي هي) من غير دلالة على الفردية (فتفسيره ببعض الافراد) دون بعض (لا يقبل فتدبر) فان قيل المنون أيضا مطلق فلا يجوز تفسيره بعين كالمصدر المفهوم في الفعل وأيضا ان المصدر مؤكد فالعني المفهوم في الفعل ومدلول المصدر المصرح واحد قلت المصدر المفهوم في الفعل من حيث هو لا يجوز تقييده لعدم الدلالة على الفردية أصلا وأما المصدر المنون فدل على الفردية وقدير اذ مطلق الفردية وهو حقيقة فيها وقدير اذ فرد خاص وهو مجاز فيه وكونه لثما كبدليس ختمافيه بل قد يكون لبيان النوع أو العدد فيجوز أن يراد نوع خاص أو عدد خاص وأما المصدر المفهوم في الفعل فليس صالحا لأن رادبه فردا أصلا فان الفردية تنافي الاشتقاق منه فان قلت ليس علماء البيان قالوا ان في الفعل استعارة تبعية وماتك الالتصاف في المصدر المفهوم في الفعل وقد أبيتهم ههنا من ارادة المقيد عن المصدر المذكور فالجواب عنه أنا لا نمنع التجوز في المصدر المشتق منه ليجوز بحسبه في الفعل وانما تنفع تقييد المصدر المفهوم في الفعل اذ المقيد لا يصلح لكونه مشتقا منه ولا يصلح للانتساب الى ذوات كثيرة على ما هو حاصل المشتق والاستعارة التبعية هي الاول والمنوع هو الثاني فتأمل ثم انهم قالوا يلزم على هذا أن لا يصح نسبة السفر في لا يخرج ولانية الثلاث في بائر أجاب بقوله (أقول اعلم أن بعض الطبائع يكون مشككا) فيكون في بعض أشد وفي بعض أضعف (فهو في حد حقيقته متنوع يقبل التجزى وتتفاوت الاحكام فلو نوى مرتبة من مراتبه صح) تجوزا (كالخروج سفرا وغيره) فانه مشكك فيهما فارادة السفر من الخروج صحيحة (والبنوثة خفيفة وغليظة) فيصح ارادة أحد النوعين (قافهم) وفيه شيء فان المتواطئ كالمشكك في هذا الحكم لأن نسبة الافراد الى المتواطئ كنسبتها الى المشكك فكما يصح ارادة بعض المراتب من المشكك تجوز كذلك يجوز في المتواطئ فلا فرق بين لا آكل وبين لا يخرج فالحق اذن أن يقال ان الفرد الحاصل من التقيد بالمفعول لا يجوز ارادتها في آكل فلا يجوز ارادة آكل تفاحا أو خبزا فان التقيد بالمفعول غير ملحوظ للتكامل لكونه محذورا فانساهم نسيا وكذا لا يجوز ارادة هذه الافراد من الخروج في لا يخرج فلا يراد الخروج الى كوفة أو بصرة وانما يجوز فيه ارادة بعض الانواع فانه تصرف في المنطوق فانها افراد بالنسبة الى المفعول ولا يجوز أن يراد افراد الأكل مع قطع النظر عن التقيد بما كقول أيضا لان حقيقته ليست الاحركة خاصة للعين ولا يراد خصوصيات هذه الحركة عرفا وليس الكلام ههنا في ارادة هذه الافراد بخلاف ما اذا صرح بالمصدر فانه مصدرون وهو قد يكون لبيان النوع فيجوز أن يعتبر التنوع باعتبار التقيد بالمفعول المأكول وأما لا آكل فليس فيه المصدر للتنوع الا ترى أن النضاع أجمعوا على أن المصدر المؤكدا لا يكون للتنوع ولا يثنى ولا يجمع فهذا يدل دلالة واضحة على أن المصدر المأخوذ في الفعل لا يصلح دالا على الوحدة أو التعدد والالفاظ كيد عما يكون للتنوع

فلا تنقل عنه شريعة لأن السكر يستدباب التكليف والتعبد (الرتبة الثانية) ما يقع في رتبة الحاجات من المصالح والمناسبات كنسليط الولي على تزويج الصغيرة والصغير فذلك لا ضرورة اليه لكنه محتاج اليه في اقتناء المصالح وتقييد الألفاظ خيفة من القوات واستغناء المصالح المنتظر في المال وليس هذا كنسليط الولي على تزويجه وارضاعه وشراء الملبوس والمطعم لاجله فان ذلك ضرورة لا يتصور فيها اختلاف الشرائع المطلوب بها مصالح الخلق أما النكاح في حال الصغر فلا يرقى اليه توفان شهوة

أو العدد وهو المثنى أو المجموع فافهم وأيضاً قد بينا أن تقدير المفعول خلاف الظاهر لا يعتبر بدون قرينة دالة على تعيينه فتدبر وأحسن التدبر فان الحق لا يتجاوز عما عليه مشايخنا الكرام (مسئلة * الاستواء بين الشيئين) أيا كان الشيئين (بوجه ما معلوم الصدق) فان كل شيئين متشارك في وصف وأقله الشيئية والوجود (وسلب الاستواء مطلقاً) من جميع الوجوه (معلوم البطلان) لتحقيقه. نقيضه الذي هو الاستواء بوجه ما (فلا يفيد الأول ولا يصدق الثاني الا) لكن يفيد ثبوت الاستواء وصدق سلبه (ببعض الوجوه) المعنية (فقوله) تعالى (لا يستوى) أصحاب النار وأصحاب الجنة أصحاب الجنة هم الفائزون (الآية عام مخصوص لا مخالفة فيه كالمطن) في شرح المختصر وغيره وكيف يجوز عاقل عموم سلب الاستواء من جميع الوجوه وإذا قيل في بعض شروح المنهاج ان المراد عمومه فيما يصح فيه العموم ووجه هذا قد دريت سقوط ما قيل في تأييد قول الشافعي وأثبت العموم والزام الخنيفة بان لا يستوى ورد فيه الذي على مطلق الاستواء اذ لا تقييد فيه فلا يصح تقييده بمتعلق من المتعلقات ولا يصح تخصيصه أيضاً بالاحكام الأخرى به وصار مثل لا آكل وذلك لان نفي المطلق غير معقول ولا يصح عمومه أصلاً فضلاً عن أن يذهب اليه ذهاب فاعقل ههنا قرينة التقييد بالمتعلق فليس مثل لا آكل فانا لا نمنع التقييد وجواز التخصيص فيما يكون فيه قرينة دالة على التقييد صارفة عن الاملاق فلا بد من تقدير المتعلق في لا يستوى وتعلق لحاظ التكليم اليه والمقدر كالملفوظ فيصيح تخصيصه فافهم (وإنما النزاع أن عموميه بعد ما خصص) بما يصح (هل يخص الآخرة) وأحكامها من الثواب والعقاب (كما هو رأي) الامام (أبي حنيفة فيقتل المسلم بالذي لعموم آيات القصاص) من غير معارضتها هذه الآية وتلك الآيات مثل قوله تعالى طر بالحر وقوله تعالى ولكم في القصاص حياة بأولى الالباب وقوله النفس بالنفس (أو) أن عموميه بعد ما خصص (بعم الدارين) من الاحكام (كإذهب اليه) الامام (الشافعي فلا يقتل) المسلم بالذي عنده (لمعارضة آيات) الدالة على وجوب القصاص مع هذه الآية ولا حجة مع قيام المعارضة (والظاهر مع) الامام (أبي حنيفة لقوله) تعالى في ساقها (أصحاب الجنة هم الفائزون) ولا شك أن المراد الفوز الأخرى ولان كون صاحب الجنة أو صاحب النار مما لا يدرك فانه موقوف على الخاتمة وذلك مما لا يدرك أصلاً فلا يدخل تحت حكم القاضي أنه من أهل الجنة فلا يقتل عن هومن أهل النار وإرادة الكافر بظاهراً من أهل النار والمؤمن بظاهراً من أهل الجنة تكلف ومع هذا لا يصح أصحاب الجنة هم الفائزون (ولحديث ابن السيلاني) بالباء الموحدة واللام المفتوحة بين يمين ما يأسا كنه من التابعين ذكره ابن حبان في الثقات وضعفه الدارقطني كذا في التيسير (قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم مسلماً بعاهد) وقال أنا أحق بوفاء ذمته رواء أبو داود وعبد الرزاق والدارقطني عن ابن السيلاني عن ابن عمر مرفوعاً كذا في التيسير (ولقول) أمير المؤمنين (علي رضی الله تعالى عنه) إنما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا) وأموالهم كمالنا قال الشيخ ابن الهمام في فتح القدير لم يجد المخرجون بهذا اللفظ وروى الشافعي من طريق الامام محمد بن سند فيه أبو الجنوب من كان له ذمة فسد منه كدمنا وذمة كديتنا وقال أبو الجنوب ضعيف وفي التيسير رواء الدارقطني أيضاً بسند فيه أبو الجنوب ثم ان قول أمير المؤمنين يحتمل أن يكون وجه الشبهة نفس حرمة الدم لا وجوب القصاص فلا يصلح حجة والذي ورد في الصحاح من قول أمير المؤمنين لا يقتل مسلم بكافر وهذا ولم يخص دل على عدم اقتصاص المسلم بالذي لكن الحق قول الامام أبي حنيفة رحمه الله فان النصوص القرآنية العامة لا يعارضها قول أحد كالأينخي * (مسئلة جواب السائل) حال كون هذا الجواب (غير المستقل كنعم يساوي السؤال في العموم اتفاقاً وفي الخصوص قيل كذلك) أي يساويه في الخصوص أيضاً اتفاقاً (وهو الأوجه وقيل) في أكثر كتبنا قال مطلع الاسرار الالهية ويدل عليه كلام الآمدي وبعض شراح المختصر لاتفاق أصلاً بل (بعم) غير المستقل بعد السؤال الخاص (عند الشافعي ترك الاستفصال) أي السائل أو الراوي لم يستفصله ولو كان حاصل الاستفصال (وفيه ما فيه) فانه ليس موضع

ولا حاجة تناسل بل يحتاج إليه صلاح المعيشة باستقبال العشائر والتظاهر بالأصهار وأمر من هذا الجنس لضرورة إليها
أما ما يجري مجرى التهمة لهذه الرتبة فهو كقولنا لأزواج الصغيرة الأمن كقوله وغيره مثل فانه أيضا مناسب ولكنه دون أصل
الحاجة إلى الشكاح ولهذا اختلف العلماء فيه (الرتبة الثالثة) ما لا يرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة ولكن يقع موقع التحسين
والتزيين والتيسير للزاياء والمزايا ودور رعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات مثاله سلب العبد أهلية الشهادة مع قبول

الاستفصال لأن السائل إنما كان سأل عن أمر خاص وفهم جوابه فلا مسأغ للاستفصال أصلا (وأما) الجواب (المستقل
فإن كان مساويا) للسؤال في العموم والخصوص (يتبع) ذلك الجواب السؤال كقوله ظاهر (وإن كان) الجواب (خاصا لا يعم
الابالقياس) أو غيره من الدلائل (وإن كان) الجواب (عاما) وارد على سبب خاص سؤال مثل قوله (صلى الله عليه وآله
وأصحابه وسلم) (في براءة) حين سأل سائل عن ما يباقي فيه ثياب الخضر (إن الماء طهور ولا ينجسه شيء) رواه الإمام
أحمد والترمذي وأبو داود وهذا المثال إنما يصح لو لم تكن الألف العهد كما قاله بعض الحنفية إن ما يبر براءة كان جاريا في
البساتين وهو إشارة إليه في جواب استدلال أصحاب مالك بهذا الحديث على طهارة كل ماء والتفصيل مذكور في فتح القدير وفتح
المنان وشرح سفر السعادة (أو) سبب خاص (غير سؤال كما روى أنه) صلى الله عليه وسلم (مربشة ميمونة فقال أياها أهاب
دبيع فقد طهر) الحديث صحيح كافي فتح القدير وغيره لكن لم ينقل وقوعه في شاة ميمونة والذي وقع فيها قوله صلى الله عليه وسلم
هلا انتقم ياهاها فقالوا إنها ميتة فقال إنما خرم أكلها رواه الشيخان (فغندلا أكثر) من الحنفية والشافعية والمالكية
(العبرة لعموم اللفظ) فيعمل به (لأن خصوص السبب) حتى يخص الحكيم به (و) المروي (عن الشافعي بالعكس) أي العبرة
لخصوص السبب لا لعموم اللفظ قبل هذا غلط وأشار المصنف إلى رده بقوله (وصححه إمام الحرمين) فإنه أعرف بذهبه وفي
بعض شروح المنهاج أنه خطأ عن الإمام وصرح الشافعي في كتابه المسمى بالأم أن العبرة لعموم اللفظ وشدد التنكير لإمام الرازي
على من نسب هذا القول إلى الشافعي ونسب فيه هذا القول إلى الإمام مالك وأبي ثور والمزني (لنا) (أولا) اللفظ عام) موضوع للعموم
فيجب العمل به إلا صار في تخيل الأورود على سبب خاص (وخصوص السبب) لا يصلح صارقا إياه عما وضع بارائه
(ولا يمنع العمل به) كما اقتضاه وهذا ظاهر (و) لنا (ثانيا) تسلك الصحابة ومن بعدهم) من غير تنكير بالعمومات الواردة على
أسباب خاصة وهذا يفيد علما عايدا بالاجماع على عدم منع خصوص السبب عموم اللفظ وذلك (كآية السرقة) تمسكوا بها
(وهي) واردة في سرقة الخبز أورد أصفوان بن أمية) على ما ذكر في بعض التفاسير (وآية الطهارة) نزلت (في سلمة
ابن صخر البياضي) هكذا في كتب الأصول والذي في كتب الحديث أن سلمة ظاهرا أمر أنه فأمره صلى الله عليه وآله وأصحابه
وسلم بالكفارة وأعطى من مال الصدقات ما يكفريه (أو) أوس بن السامت) هكذا وجدت نسخ المتن وفي كتب الحديث بالصاد
والقصة أن الظهار كان طلاقا في الجاهلية بفاءت خولة امرأة أوس بن الصامت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته الخبر
وقد كان قال أوس ما أرى إلا وقد حرمت كما في رواية الطبراني فانطلقت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وحادت رسول الله
صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وهذا ثابت في الصحيح والسنن (وآية اللعان) نزلت
(في هلال بن أمية) كافي صحيح البخاري وغيره وقصته أنه وجد شر يكا على امرأته فذكر لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
البينة أو حدة في طهره فقال يا رسول الله إذا رأى أحدنا على امرأته رجلا ينطق باليمين فقال رسول الله صلى الله عليه
وسلم مقالته فقال والذي بعثت بالحق إلى صادق والله يبري ظهري عن الحد فنزلت آية اللعان (أو) عويمر) كافي الصحيحين
(التي غير ذلك) يطول الكلام بذكره المخصوصون بالسبب (قالوا) (أولا) لو كان) الوارد في سبب خاص (عاما) لجاز تخصيص
السبب) عنه (بالاجتهاد) لأن نسبته إليه كنسبة سائر الأفراد التي يجوز تخصيصهم بالاجتهاد أما مطلقا أو بعد تخصصه بقطعي
والتالي باطل بالاجماع (قلنا) (لأنه ممنوعة للقطع بدخوله فانه جواب) والمطابقة واجبة فهذه المطابقة قرينة الدخول
والتخصيص بالاجتهاد إنما يجوز للأفراد التي لم تدل القرينة على دخولها قطعاً وليس نسبته كنسبة سائر الأفراد (وأجيب أيضا
بمنع بطلان اللازم) ولا اجماع (فإن) الإمام (أبا حنيفة) أخرج بالاجتهاد ولد الأمة الموطوءة لسيد هانم عموم قوله عليه
وعلى آله وأصحابه الصلوة (والسلام) (الولد للفراس) وللعاشر الحجر (فلم يثبت) أبو حنيفة (نسبه) أي نسب ولد الأمة

فتواه وروايته من حيث ان العبد نازل القدر والرتبة ضعيف الحال والمزلة باستنصار المال اليه فلا يلحق بمنصبه التصدي
للشهادة أما سلب ولايته فهو من مرتبة الحاجات لان ذلك مناسب للصحة اذ ولاية الاطفال تستدعي استغراقا وفراغا والعبد
مستغرق بالخدمة فتفويض امر الطفل اليه اخذرا بالطفل أما الشهادة فتتفق أحيانا كالرواية والفتوى ولكن قول القائل
سلب منصب الشهادة لخساسة قدره ليس كقوله سلب ذلك اسقوط الجمعية عنه فان ذلك لا يشتمل على منتهى مناسبة أصلا وهذا

الموطوعة (منه) أي من السيد (الابدعوا مع وروده في ولد وليدة زمعة وقد كانت أمة مسخرة) كإروى في صحيح البخاري
وغيره أنه اختصم سعد بن أبي وقاص وعبد بن زمعة فقال سعد يا رسول الله إن أخي عتبة بن أبي وقاص عهد إلى أنه ابنه أنظر إلى
شبهه وقال سعد بن زمعة هذا أخي يا رسول الله ولدي على فراش أبي وفي رواية الإمام أبي يوسف في الامالي قال يا رسول الله هو أخي
ولدي على فراش أبي أقرب أبي فنظر رسول الله صلى الله عليه وسلم فرأى شهابين باعته فقال هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش
وللعاهر الحجر واحتجبي عنه يا سودة فلم تره سودة قط (ولما كان اخراج المورد غير مرمية قول قيل) في توجيه مذهب أبي حنيفة
رحمه الله (ما أخرج أبو حنيفة السبب الخاص الذي هو ولد زمعة) حتى يلزم اخراج المورد (بل أخرج ما سواه) في الحاشية
القائل العلامة الشيرازي من الشافعية (قيل) عليه (تنقيح المناط يدل على أن السبب الاستفراش ولا مدخل للخصوصية) أي
لخصوصية كونه ولد وليدة زمعة كالأخت في ولائها في مائة هذا الكلام الأمانة تكاف أن يقول ان دلالة تنقيح المناط غير
مثبتة لخروج السبب فان السبب هو الخاص وأما المطلق فكأن تنقيح المناط يوجب سببيته كذلك اجتهد آخر يخرج به ولا
فساد فيه وليس فيه اخراج السبب أصلا فتأمل فيه (فالصواب في توجيه كلام أبي حنيفة ما نقل عن) الإمام حجة الاسلام
(الغزالي) وهو أن الحديث لم يبلغه ولو بلغ لما أخرج (وبذلك) أي عدم بلوغ الحديث (صرح الإمام) أمام الحرمين
(في البرهان أقول) متبعاً للشيخ ابن الهمام (كل ذلك لعدم اطلاعهم بمذهب أبي حنيفة) رحمه الله والقول بعدم بلوغ
الحديث غير صحيح فإنه مذکور في مسنده (فان الأمانة لم تصر أم ولد ليست بفراش عنده والاخراج فرع الدخول) فلا
اخراج للامة الغير المدعوى ولها وان كانت موطوعة قال مطلع الاسرار الالهية الفراش كناية عن اجتماع الرجل مع أهله
كالاتحاد مع فراشه فالامة المسوسة تكون فراشا بالمس كيف ولا يفهم في العرف من لفظ الفراش الدعوة نعم الاجتماع
المذكور أمر خفي لا بد من دليل دال عليه وهو الدعوى وعدم التكذيب مع ظهور الاتصال وانسباط الازدواج ولو كانت
الدعوة تنطبقا لكانت الاولاد المولودة من السيد المقر بالوطء لكن لم يدع الاولاد كلهم عبيدا ويقول هذا العبد هذا
كلام متين الا انه لا يمكن أن يراد بالفراش الموطوعة كما هو قريب من المعنى الحقيقي فإنه يشمل الزنا أيضا ويخرج المنكوحة الغير
الموطوعة فلا بد من كون الفراش عبارة عن حلال الوطء وهو مع كونه مشتركا بعد يكون متناولا للامة الغير الموطوعة فلا بد
من محمل آخر قد أطلق عليه وهو من كانت موضوعه لطلب الولد وهذا بالتكاح الصحيح وقرار السيد بالولد أو الحمل كما ورد
في رواية الإمام أبي يوسف وأما عدم انفهامه عرفا فلو سلم فليس ضارا لان هذا معنى شرعي عرف بالفراش وأما كونها
موطوعة أو منكوحة كما عليه الشافعي فليس مفهوما في العرف ولا مشارا اليه في الشرع بخلاف الاقرار فإنه مشارا اليه في رواية
أبي يوسف رحمه الله فإنه استدلل على الأخوة بالتولد على فراش المقر بان ما في بطنه ولده وهذا يفيد أنهم كانوا عاقلين باشتراط
الاقرار ثم ان الاقرار واجب على السيد عند ظنه بكونه من مائه فإذا لم يقر علم أنه ليس من مائه فلا يلزم كون الاولاد
المولودة من السيد عبيدا عند عدم الاقرار فإنه لا ينفصل عن الاقرار ولو لم يقر مع علمه بفقد ترك الواجب وحينئذ يلزم كونهم
عبيدا ولا بعد فيه لان ترك الواجب يناسب شرع هذه العقوبة وأيضا لهذا الخوف بقدرته وبأنه بالواجب فان الانسان
بجملته ينفر عن ترك ما خلق من مائه فأفهم وتأمل وما قالوا من اخراج ولد وليدة زمعة فأجاب بقوله (وأما وليدة زمعة فكانت
أم ولده كما قيل) يعني لان سلم أن وليدة زمعة لم يدع ولدها ومن ادعى فعله البيان وهذا القدر يكفي لكان لما كانت الدعوة
ثابتة أو رد الكلام في صورة الدعوى وعلى هذا لا يراد عليه أنه دعوى من غير دليل ثم الدليل لاثباته أمران أحدهما ما في
رواية الإمام أبي يوسف وقدمه والآخر ما أشار اليه بقوله (ويدل عليه لفظ وليدة فإنه فعيلة بمعنى فاعلة) فالوليدة بمعنى والدة
وإذا أضيف الى زمعة يتبادر منه أنها ولدت له من مائه وهي أمته فلا يكون وطؤها باهازا وهذه التسمية كانت من قبل فلا بد

لا ينفذ عن الانتظام لوصرح به الشرع ولكن تنتفي مناسبتة بالرواية والفتوى بل ذلك ينقص عن المناسب الى أن يعتد عنه والمناسبتة قد يكون منقوصاً فيكون له أو يعتد عنه بعداً أو تقييداً كتقييد النكاح بالولي أو ما يمكن تعديله بفتور راسها في انتقاء الأزواج وسرعة الاعتراض بالظواهر لكان واقعا في الرتبة الثانية ولكن لا يصح ذلك في سلب عبارتها وفي نكاح الكهنة وفي الرتبة الثالثة لأن الالقي بحسن العادات استحباب النساء عن مباشرة العقد لأن ذلك يشعر بتوقان نفسها الى الرجال ولا يلحق ذلك

أن يكون لولد آخر ولدته له والظاهر أنه يقر الرجل بولده فتثبت أمومية الوالدة بالولد السابق فلا يرد أن الوالدة أعم من أن تكون بالزنا أو بكون الولد له أو لغيره ثم على تقدير أن يسكون له أعم من أن يكون مع الدعوى أو مع غيرها ثم نزل وقال (على أنه منع أنه ضلي الله عليه وآله وأصحابه وسلم أثبت نسبه بقوله هو لك بل معناه هو ارث لك) فأنت ماله كونه عن قوله الولد للفراش أن دعوا كباطلة فإن الولد انما يكون للفراش وليس ههنا فراش لاحد أما زمعة فلعدم الدعوى وأما عشة فلا لأنه عاهر فلا يرد انه على هذا لا يرتبط قوله الولد للفراش الخ مع قوله هو لك ولا يطابق الجواب السؤال أصلاً لأن الدعوى كانت في النسب دون الملك ولا يرد أيضاً أن كون الام لملك ممنوع بل مطلق الاختصاص وهو قد يكون بالنسب فإنه منع على منع خارج عن قانون التوجيه (ويؤيده قوله) عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام (لسودة) بنت زمعة أم المؤمنين (وأما أنت فاحتجتي منه فإنه ليس لك بأخ) فإن ساب الاخوة عنه ابنت زمعة واثبات البنوة لزمعة متنافيان وأشار بصيغة المجهول الى ضمة فانه ورد في صحيح البخاري أنه شركه في الميراث وفي بعض الروايات هو أخوك وأما الامر بالمطالبة فله أنه صلى الله عليه وآله وسلم علم أنه ليس من مائة زمعة فأمرها احتياطاً كما جاء لما رأى من شبه عتبة أو يقال أنه هات المؤمنين بخصوصات بالمطالبة بمن لم يصدق القلب بالقرابة المحرمة فانه من سنن كل حد من النساء فتدبر (وقالوا) ثانياً (لوعم) الوارد على سبب خاص (لم يكن لنقل السبب) البنا (فائدة وقد دونوا) الضعيف (فيه قلنا) لانسل الملازمة وانما يلزم لو كانت الفائدة منحصره في تخصيص الحكم وليس كذلك بل (فائدة منع تخصيصه بالاجتهاد) ومعرفة أنه نص فيه (وربما تكون معرفة الاسباب قريبة على فهم المراد) وهذا أجل فائدة (و) قالوا (نائباً لواله) لا تغدي في جواب (من قال تعالى تغدي لم يعم) فلا يثبت الا بالتعدي عنده (قلنا) ان مقتضى حقيقة الكلام العموم لكن صرف عنه الى خصوص التغدي (ذلك يعرف خاص) فيه دون غيره (ولهذا لو زاد اليوم) وقال لا تغدي اليوم وعم وحث بالتغدي ولو في بيته (على أن) الامام (زفر بنع الملازمة) ويقول نعم أيضاً (و) قالوا (رابعاً على تقدير العموم) أي عموم الوارد على سبب خاص (لم يكن) الجواب (مطابقاً) للسؤال والمطابقة واجبة (قلنا) ليس المطابقة الا تكون الجواب بحيث يفهم منه حال المسؤل عنه وقد حصل ههنا معرفة حال المسؤل عنه مع معرفة أشياء أخرى غيره فطابق وزاد اذ (الزيادة لفائدة) أخرى (لاتنفي المطابقة) قالوا (خامساً) العام الوارد على سبب خاص (نص في السبب فقط) بالاتفاق (وقد كان) في وضع اللفظ (ظاهر في الكل) فانصرف عن الموضوع له الى معنى مجازي وهو متعدد السبب فقط والسبب مع كل ماعداه والسبب مع بعض ماعداه (فلسوعم) الكل فقد أريد أخذ معانيه المحتملة المجازي و (كان تحكما باحد مجازات محتملة) وهو باطل فلا يلزم (أقول بل يكون حكماً مجازاً مرجوحاً) لان الراجع السبب فقط بقربة السؤال أو الحادثة (قلنا أولاً) لانسل انه نص في السبب بمجرد اللفظ بل محتمل للكل بسواء (القطع) بدخوله (من خارج فهو المحقق للنصوصية) ولا يلزم منه كون اللفظ مجازاً وانما يلزم لو كانت النصوصية من نفس اللفظ (و) قلنا ثانياً سلنا النصوصية لكن (النصوصية في البعض لا تستلزم المجازية لانها) أي المجازية تكون بالاستعمال وهو في الكل فلا مجاز (كذافي التحرير) وعبارته لا مجاز أصلاً لانه بالاستعمال في المعنى لا بكييفية الدلالة وقد استعمل في الكل فهو حقيقة والظاهر انه معارضته على كونه مجازاً فلا يرد عليه شيء والمصنف حل على المنع بعد تسليم النصوصية فأورد عليه باثبات المقدمة المنوعة وقال (أقول تساوى النسبة الى الجميع) أي تساوى نسبة اللفظ الى جميع الافراد (مع قطع النظر عن الخارج لازم الحقيقة بالضرورة فاذا انتفى) التساوى (انتهت) الحقيقة فلا مجال لمنع المجازية بعد تسليم النصوصية في البعض بل لا يكون نصوصية من اللفظ أصلاً في الكل ولا في البعض فان قيل له لم سلم النصوصية من الخارج يقال آل الى الجواب الاول حينئذ فتدبر (مسئلة الجمهور) قالوا (فعله عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام لا يعم الامة الامن) دليل (خارج) وهذا ظاهر (وكذا نقله) أي نقل الراوي الفعل (بصيغة

بالمرودة فتوض الشرح ذلك الى الولى حـ لا الخاق على احسن المناهج وكذلك تقيد الشكاح بالشهادة لو لم يكن له دليل بالاثبات عند النزاع لكون من قبيل الحاجات ولكن سقوط الشهادة في رضاها فيه هذا المعنى فهو تخفيف أمر الشكاح وتغييره عن السفاح بالاعلان والاظهار عند من له رتبة ومنزلة على الجملة فليحط برتبة التسيئات فاذا عرفت هذه الاقدام فقول الواقع في الرتبة بين الاخيرتين لا يجوز الحكم بمجرد ان لم يتصد بشهادة أصل الا انه يجري مجرى وضع الضرورات فلا بد في ان يؤدي اليه

فعل) لانه حكاية ظاهرة العموم كفهمة صاحب التلويح (كصلى في الكعبة لا يعم الاقسام والازمان والامة) لا بدليل خارج (لانه حكاية عن وجود جزئى واحد) في زمان معين (ومدحه بما يطابقه المحكي عنه فلا يزيد) على افادة وجود جزئى في زمان (فلا يعم) الجزئيات كلها ولا الزمان كلها فان قلت فنأين قال الحنفية بجواز كل صلاة من الفرض والنفل في الكعبة قالت بالقياس فانه اذا جاز جزئى واحد من الصلوات فيها علم ان التوجه الى بعض الكعبة كاف والصلوات متساوية في أمر التوجه فيجوز فيها الصلوات كلها فرضاونا فلا وزعم البعض من الشافعية ان ما روى انه صلى الله عليه وسلم صلى العشاء بعد عيوبة الشفق يدل على انه صلى العشاء مرة بعد الحجرة ومرة بعد البياض بناء على تعميم الاشتراك فرددناه نفى وقال (واما ما روى العشاء بعد عيوبة الشفق) وروى أبو داود في حديث امامه جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم انما صلى العشاء في الحجرة والبياض وان صح عندهم المشترك لا عندنا فان الشفق لفظ مشترك بين البياض والحجرة (فلا يدل على تكرار الصلاة) بان تكون مرة بعد الحجرة ومرة بعد البياض (لكون البياض دائما بعد الحجرة فصيح ان يراد صلى بعدهما صلاة واحدة) أى صح وقوع صلاة واحدة بعدهما محكي الراوى عنها هذا اللفظ وهذا الظاهر فان قلت الاشتراك اذا عم يتعلق بالحكم بكل من معنييه بالذات حتى يكون هنالك حكمان لبا ان يتعلق بالجمع من حيث هو المجموع حكم واحد فيلزم تعدد الصلاة حينئذ قلت هذا هو معنى ظنهم لكن الحكم هنا كون الصلاة بعد كل من الحجرة والبياض وهذه البعدية ثابتة بالنسبة الى كل بالذات ولا يلزم منه تعدد الصلاة فان شأنا واحد يكون بعد أشياء بالذات بالنسبة الى كل فافهم (ورعاية وهم التكرار من نحو كان يصلى العصر والشمس حية بضاء) وكان يجتمع بين الصلاتين في العصر في السفر والحديثان ثابتان بمعناهما في الصباح والسنة والثاني بردينا في عدم تحوير تأخير الصلاة عن الوقت ولو في السفر والمطر وتفصيله مذكور في موضعه واذا فهم التكرار ورد النص بانه حكاية فعل (فقبل) في جوابه (ذلك) أى فهم التكرار (من) لفظ (كان عرفا لا يقال ذلك) أى لفظ كان (عند صدور الفعل مرة على ما صرح به الامام) الرازى الشافعى (في المحصول) قال الشيخ عبد الحق الدهلوى المحدث في فتح المنان ان هذا أى دلالة كان على المواظبة والتكرار بما يكذبه الاستقراء في الاحاديث والله أعلم (وقيل) فهم التكرار (من المضارع فان قولنا بنوفلان يكرمون الضيف يفيد العادة) أى يفيد كون عادتهم ذلك (ولو بدل بالماضى) وقيل بنوفلان اكبروا الضيف (لم يفد) العادة هذا مطابقا عليه بعض علماء المعانى وبناء عليه قالوا في قوله تعالى لو يعطيهكم فى كثير من الأمر معناه لو يعطيهكم اطاعة بعد اطاعة قالوا انما فهم هذا بابا يثار المضارع على الماضى ويشير بعض كلمات الشيخ الدهلوى الى أن هذا أيضا غير لازم (وقيل) فهم التكرار (من المجموع) من كان والمضارع (أقول انه أقوى) من الأولين لان كلمة كان فيها نوع دلالة فاذا اقترنت مع المضارع أفادت العادة ويشير كلام الشيخ الدهلوى الى انكاره أيضا وصرح بان كان بفعل لا يفيد التكرار والمواظبة أصلا المأمون حكاية الفعل (قالوا عم يحوسها) رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (فسجدوا وفعلنا أنا ورسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم) أى تلاقى الختانين (فاغتسلنا) والحديثان ثابتان في الصباح (قلنا) لانهم انعم بنفس كونه حكاية بل (من خارج) وهو الحديث القولى آمافى الأول فقوله عليه السلام لكل من سجد ثمانين رواء الامام أحد وآمافى الثاني فقوله صلى الله عليه وآله وسلم اذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل فعلته أنا الخ رواه الترمذى عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضى الله عنها أو الدليل وقوعها ما يباين الجمل الصلاة والجنابة (أو) عم (من تنقيح مناط التفريع) فانه بظاهره دل على أن السجدة معاملة بالسهو وأن الغسل يتلاقى الختان هذا والله أعلم بحكمه (مسئلة) اذا حكى الصحابى حالا وقيل) في تحوير المسئلة اذا حكى الصحابى (قولا بلفظ ظاهره العموم نحو قضى) عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام (بالشفعة للبار) وقد وجدت مكتوبا بخط مطلع الاسرار الالهية قد ثبت من طرق مرفوعا (وهى)

اجتهاد مجتهد وان لم يشهد الشرع بالرأي فهو كالاستحسان فان اعتضد بأصل فذاك قياس وسيأتي أما الواقع في رتبة الضرورات فلا يعبد في أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد وان لم يشهد له أصل معين ومثاله ان الكفار اذا اتروا بجماعة من أسارى المسلمين فلو كففتنا عنهم لصدمونا وغلبوا على دار الاسلام وقتلوا كافة المسلمين ولورمينا الترس لقتلنا مسلما معصوما لم يذنب ذنبا وهذا لا عهد به في الشرع ولو كففتنا السلطان الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم ثم يقتلون الاسارى أيضا فيجوز أن يقول قائل هذا

صلى الله عليه وسلم (عن بيع القرر) رواه أبو داود (يحمل على عموم المحكي عنه) فوجب الشفعة لكل جار ويفسد جميع اليسوع التي فيها غير عندنا وليس هذا من حكاية الفعل في شيء كما زعم صاحب التلويح (خلافا لالكثيرين) من الشافعية (لنائه) أي الصحابي الراوى (عبدل) قطعاً فلا يكذب على الرسول صلى الله عليه وسلم (ضابط) فلا ينسئ (عارف باللغة) فلا يخطئ في فهم العموم ولا يظن غير العام عما (فالظاهر) من حاله (المطابقة) أي مطابقة حكايته لما حكيت عنه فلزم العموم في قوله المحكي عنه الشافعية (قالوا يحتمل أن يكون قوله عليه السلام) المحكي عنه (خاصا فظن) الصحابي لياه (عاما) ومع قيام هذا الاحتمال لا يثبت عموم المحكي (والاحتجاج بالمحكي) لا الحكاية فسقط الاحتجاج بالعموم (قلنا) هذا الاحتمال (خلاف الظاهر من علمه) باللغة ولوأبدي مثل هذه الاحتمالات لأدى إلى سقوط الاحتجاج بالسنة فان النقل بالمعنى شائع بل في البعض مقطوع ويحتمل عدم المطابقة بظن غير العام عاما والمستعمل في الحقيقة منبسطا في المجازي وبالعكس ولعمري ان قولهم هذا كبرت كلمة تخرج من أفواههم (أقول علم الحاكى وقوة فهمه لا يقتضى عموم المحكي عنه صبغة) اذ يجوز أن يكون الفهم بتنقيح المناط والقرائن الأخرى (وانما الكلام فيه) أي في العموم لغة وهذا ليس بشيء فان عادت بهم الشريعة كانت الأبناء عن نسبة ما استنبطوا رأهم إليه صلى الله عليه وسلم وما كانوا يحذون الأسماع وما وذلك من كمال ورعهم واحتياطهم ولا مساغ لهذا الظن بجنابهم أصلا كما لا يخفى على من تدبر آدابهم (مسئلة) مقتضى ما استدعاه صدق الكلام أو صحته من غير أن يكون مذكورا في اللفظ أي الأمر الغير المذكور اعتبر لأجل صدق الكلام أو صحته ولولا ما اختل أحدهما (وعلى هذا المحذوف منه) فانه غير مذكور اعتبر توقف الصدق أو الصحة عليه وهذا اصطلاح الشافعية والقاضى الامام أبى زيد منا (ويمثل بقوله) عليه وعلى آله وأصحابه الصلوات والسلام (رفع عن أمى الخطأ والتسبان) فان صدقه لا يتصور الاتقديري (فان كان خاصا عاما بعينه) من دون احتمال آخر (لزم ذلك) ان الخاص أو العام فيقدر (ومنع عمومهم لعدم كونه لفظا) بعد ادخال المحذوف فيه كإرفاق عن القاضى الامام (كروهم ليس بشيء لان المقدر كالمفروض) في الاتصاف بالعموم والخصوص وأما من فسر بمعنى يفهم التزاما لأجل تصحيح الكلام أو صدقه مثل المأكول في لا آكل والبيع في أعتق عبداً عنى بالف لا مثل الحديث المذكور ثم ادعى عدم العموم بناء على كونه غير ملفوظ لاحقيقة ولا تقدير كما فعل الامامان نغرا الاسلام وشمس الأئمة وعشيرته الكرام فلا يتوجه إليه هذا الرد ثم مقصودهم من نفي العموم عموم ترتب عليه الاحكام من صحة التخصيص وغيره لاني الاستغراق مطابقا كيف وقد أجعواهم على الخشب باكل كل ما كول وسين المصنف هذا المقتضى وبصرح بأنه لا عموم له. فليس المقصود الرد عليهم بل على من نفي العموم عنه مع ادخال المحذوف فيه وأشار في التحرير بحيث قال ومنع عمومهم هنا لعدم كونه لفظا ليس بشيء كقوله ههنا إلى ان المقتضى لا عموم له في غير صورة المحذوف هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام (وان كان ثم تقديرات يصح كل بدلا) من حيث أنه معصم للكلام يعنى يكون بحيث يصح هذا الكلام واحداً يا كان وبعده اعتبار واحد لا يحتاج إلى آخر (فلا يضر الكل عندنا) معاً (خلافا للشافعي) رحمه الله تعالى فانه يضر الكل عنده (بل ان اختلفت أحكامها) بان يكون مع تقدير مفيد الحكم ومع آخر حكم آخر (ولامعنين فيجمل) فيتوقف على أن يتبين المراد (وان لم تختلف) أحكامها (فالمقدار المنتشر) يعنى الخيار إلى المخاطب في التقدير ولا يتوقف في العمل قال في الكشف ورأيت في بعض كتب أصحاب الشافعي أنه متى دل العقل أو الشرع على اضممار شيء في كلام صيانته عن التكذيب ونحوه وثمة تقديرات يصح الكلام بأياها كان لا يجوز اضممار الكل وهو المراد من قوله المقتضى لا عموم له أما ان تعين أحد التقديرات بدليل فيقدر كظهوره في العموم والخصوص حتى لو كان مظهراً عاما كان مقدراً كذلك وكذا لو كان خاصاً على هذا فلا نزاع فافهم (لثاني) تقدير (الواحد كفاية) لأجل التصحيح بالعرض فتقدير

الاسير مقتول بكل حال لحفظ جميع المسلمين أقرب الى مقصود الشرع لاننا نعلم قطعاً أن مقصود الشرع تقليل القتل كما يقصد حسم سبيله عند الامكان فان لم نقدر على الحسم قد درنا على التقليل وكان هذا التفاتاً الى مصلحة علم الضرورة كونها مقصود الشرع لا بدائل واحد أصل معين بل بأدلة خارجة عن الحصر لكن تحصيل هذا المقصود بهذا الطريق وهو قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له أصل معين فهذا مثال مصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معين وان قدح اعتبارها باعتبار ثلاثة

الرائد من غير ضرورة (والضرورة تقدر بقدرها) اذ التقدير انما كان لضرورة التصحيح فلا يقدر الزائد الشافعية (قالوا) ولا اضمار الكل كرفع أحكام الخطأ أقرب الى الحقيقة كرفع ذات الخطأ فان انتفاء جميع أو صاف الذات أقرب الى نفي الذات والمجاز الأقرب أولى من الأبعد (أقول كليته) أي كلية أثرية اضممار الكل (ممنوعة لجواز أن يكون المقتضى في الانبئات) نحو انما الاعمال بالنيات (على أن اضممار الكل كانه مجازات) كما هو أن الأضممار والمجاز في مرتبة (وقوله المجاز أولى) فهنا مانع عن الحمل على الأقرب ويحتمل أن يكون معارضة (ومن ههنا) أي ومن أجل لزوم كثرة المجاز (قلنا الاجمال) وان كان كان خلاف الاصل (أولى من التعميم) أي تعميم التقديرات (وقد يجاب تارة بكافي الضرر بان الحمل على المجاز (الأقرب انما هو اذ ينفع الدليل وكون الموجب لاضمار البعض بنفي اضممار الكل لانه بلا مقتضى أقول) موجب اضممار البعض لا ينفي اضممار الكل و (اقتضاء البعض مطلقاً أعم من اقتضاء الكل والبعض فقط) والمنافي لاضمار الكل هو هذا الذاك (وانما الكلام في أن أهم ما يترجح ولو من خارج فتدبر) وهذا كلام واه فان اقتضاء اضممار البعض ضرورة صحة الكلام يقتضي تقدير واحد أياً كان وينفي الزائد على الواحد كونه من غير ضرورة كما مر في دليل المختار فالمقتضى لا تقدير انما يقتضي تقدير البعض فقط ولا شك في نفيه تقدير الكل فافهم (و) قد يجاب تارة (أخرى بكافي المختصر بان باب غير الأضممار أكثر) وهذا يقتضي أن لا يضر شيء؛ ودليكم يقتضي أن يضر الكل (فوقع التعارض) بينما (وبقي دليل) اضممار (البعض سالماً) فيعمل به فان قلت كثرة باب غير الأضممار كاعتراض دليل اضممار الكل كذلك تعارض دليل اضممار البعض قلت له بناء على الترجيح بكثرة الأدلة وأيضاً هذا الدليل انما يعارض دليل تقدير الكل معاً أو ما تقدير البعض فقط غير قابل لان معارضة شيء قال في الحاشية وبهذا يستدفع ما أشار اليه بقوله (ورد) هذا الجواب (بان الكلام على تقدير لزوم الأضممار صواعن الكذب في كلام الشارع) فلزوم الأضممار مقطوع فلا يعارضه أصالة عدم الأضممار وجه الدفع أن الصون عن الكذب انما يقتضي تقدير البعض أياً كان وأما تقدير الزائد فلا يقتضيه الصون فالأصل أنه تعارضه بل تعارض تقدير الكل معاً فيصافان وبقي تقدير البعض فقط سالماً أي بعض كان فتدبر وأما ما أجاب هذا الراد بان التقابل التام بين الإيجاب الكلّي والسلب الكلّي لا ينسبه وبين الإيجاب الجزئي فليس بشيء كما لا يخفى (و) قالوا (ثانياً اذا قيل ليس في البلد سلطان فهم نفي جميع الصفات) السلطانية (من العدل والسياسة وانفاذ الحكم وغيرها) فيقدر الكل (قلنا) هذا مثال جزئي لا يثبت حكماً كلياً بل (ذلك يعرف خاص فيه فلا يقاس عليه) غيره من الصور (على أنه يجوز أن يكون من عموم المقدّر) أي صفة السلطان (لأن) قبيل (عموم التقديرات) فلا يدل على جواز عموم التقديرات (مع أنه يحتمل أن يراد بالسلطان صفاته مجازاً) اطلاقاً فالعمل على الحال فلا يكون من باب التقدير حتى يفيدكم (أقول ولك أن تمنع الملازمة) وهي فهم نفي جميع الصفات عنده هذا القول (بل المفهوم) منه (نفي من يجمع) هذه (الصفات) على طريق استعمال السلطان فيه مجازاً من قبيل الاستعارة تشبيهاً بالجامع بين هذه الصفات بالسلطان لأن ههنا تقدير المن يجمع الصفات حتى يرده عليه أنه قد لم حينئذ أيضاً كثرة التقديرات فان المقدّر حينئذ من يجمع صفة السلطان وصفة أخرى له وهكذا فافهم (فرع * اعلم أن الحكم دينوي) كازوم الضمان والبراءة عنه (وأخرى) وهو الثواب والالام والحديث يحتمل التقديرين من رفع ضمان الخطأ والنسيان أو رفع اثم الخطأ والنسيان (ولا تلازم) بينهما (اذ) قد (يتبنى الاثم ويلزم الضمان) كما اذا تلف مال مسلم بانقلاب النائم أو كل المضطرب مال المسلم (فلولا الاجماع على أن الاخرى) أي الاثم (مراد في الحديث لتوقف) فيه لانه يصير حينئذ مجزئاً (لكنه أجمع عليه فان نفي) التقدير (الأخر) وهو الضمان (ففسدت الصلاة بالنكلم خطأ ونسياناً) خلافاً للشافعي رجه الله تعالى اعموم الأحاديث الحاكمة بالفساد بالكلام من غير معارض فان قلت فلم لم يفسد الصوم بالاكل ناسياً قال (وانما لم يفسد الصوم بالثاني) أي بالنسيان فقط

أوصاف انها ضرورة قطعية كلية وليس في معناها ما لو تترس الكفار في قلعة مسلم اذ لا يحل رمي الترس اذ لا ضرورة فيها
غنية عن القلعة فتعدل عما اذ لم تقطع نظرها بها لانها ليست قطعية بل ظنية وليس في معناها اجاعة في سفينة لو طارحوها واحدا
منهم ليجوا والاغرقوا بمحلتهم لانها ليست كلية اذ يحصل بها الهلاك عدد محصور وليس ذلك كاستئصال كافة المسلمين ولانه ليس
يتعين واحد للاغراق الا ان يتعين بالقرعة ولا أصل لها وكذلك جباة في محصة لو اكلوا واحدا بالقرعة انجوا فلا رخصة فيه

(المقصود) الآخر الدال عليه وهو ما روى الشيخان عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من نسي وهو
صائم فاكل أو شرب فليتم صومه فأتمأأطعمه الله وسقاه (وقياس الشافعي الاول) أي حال الخطأ (عليه لا يضربنا) ههنا
(لان الكلام في عدم ايجاب الحديث) المذكور في دليل آخر (مع انه) قياس (مع الفارق لسدرة لا كل مع التذكر)
لصوم فلا ضرر فيه حتى يعني دون الاكل ناسيا فانه غالب الوجود والانسان يتنلى به كثيرا فيلحق به العفو وايضا لا كل مع
التذكر لا يعري عن نوع جناية من عدم التثبت والاحتياط دون الاكل ناسيا فانه عار عن الجناية مطلقا والناس من قبل صاحب
الحق فلا يصلح جناية فالعفو وحال عدم الجناية لا يستلزمه حال الجناية فتدبر (ولا تقاس الصلاة على الصوم) فيحكم بعدم فسادها
مع التكميل ناسيا كالصوم مع الاكل ناسيا (لان عذره) أي كون النسي مذكورا (حين عدم المذكر) كافي الصوم فانه لا يذكروا
لكون عدم الاكل للعبادة لا للمادة للضرورة أو لعدم الجناية وشبهها (لا يستلزمه) أي لا يستلزم كونه مذكورا (مع وجوده)
أي المذكر (وهو هيئة الصلاة) فانه قليا ينسى مع وجود المذكر فلا ضرورة وأيضا لا يعري عن نوع جناية للتساهل بعدم
الانتباه الى المذكر فلا ينسب هذا النسيان الى صاحب الحق من كل وجه (ولذا) أي عدم صحة قياس حال المذكر على حال عدمه
(وجب الجزاء بقتل المحرم الصمد ناسيا) ومثل هذا الفرع فرع آخر وهو أن قوله عليه وآله الصلاة والسلام اغما الاعمال بالنسيات
لا بد فيه من تقدير وهو امحاة الاعمال أو ثواب الاعمال ولو لا الاجماع على الثاني لتوقف لكن الاجماع على الثاني نفي الاول فلا
يبطل صحة الوضوء والغسل بفقدان النية ولا يوجب الحديث وجوب النية في ما يل لا يشاب عليه فاقد النية واعتراض في التلويح
بان الاجماع على تقدير الثواب ممنوع ثم لزوم النية للثواب بجمع عليه ولا يلزم منه أن المقصود في الحديث هذا فان موافقة
الحكم لدليل لا يوجب كونه هو الدليل ولأن ما يجب عنه بان الاجماع نقله الثقات فلا وجه للتعويض فيمكن التقرير بان الاجماع
انفقد على أن الثواب لا يحصل الابتنية حتى قالوا ان المصلي على ظن الطهارة يثاب ولو كان خطأ وكذلك الأمر بالناسي والناطئ
بخلاف الحكم الذي ينوي فانه لا يجماع فيه فيقدر تقديره فيفيد الحكم الاجماعي المقطوع ويتوقف في المشكوك فلا يعارض
اطلاق آية الوضوء والغسل واطلاق آيات الضمان وأحاديثه ثم انه لا حاجة كثيرا الى التمسك بالاجماع فان شأن نزول هذا
الحديث الهجرة فان هجرة الاكثرك كانت بحجة الله ورسوله وهجرة البعض لكسب الدنيا من التجارة والسكاح فقال رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم هذا القول ويدل عليه سياقه أيضا ولم يأمر بتجديد الهجرة مع كونهم افرضا فعلم أن الصحة غير مقدرة ولو
كانت لفقدت الهجرة لانها الموردة أمر عليه السلام بالتجديد وعلم أيضا بالقياس عليه اعدم اشتراط النية في صحة الواجبات التي
تكون وسيلة الى أداء عبادات أخرى وأما الحديث المذكور في المتن فقد روى في كتب الحديث بهذه العبارة ان الله يحاوزني
عن أمي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه والمتبادر منه التجاوز عن الاثم ثم اعتراض أيضا بأنه يجوز أن يقدروا الحكم العام
للعكبرين الذي ينوي والاخرى في الحديثين فيكون المعنى انما حكم الاعمال بالنسيات ورفع حكم الخطأ والنسيان فتنفي الصحة والثواب
بانتفاء النية ويوجب ارتفاع الضمان بالخطأ والنسيان والجواب عنه ظاهر فان هذا أيضا محتمل فاحتمل هنا ثلاثا تقدير اثم الثواب
أو الاثم والصحة أو الفساد والقدر المشترك لكن الاجماع على خصوص تقدير الثواب أو الاثم فغاه كافي تقدير الصحة والضمان
هذا وما أوجب عنه بان اطلاق الحكم على الصحة والثواب وعلى الضمان والاثم لم يكن في الاطلاق القدر ثم وقد روى رسول الله صلى الله
عليه وسلم وأما هو عرف خاص فمابين الفقهاء المتشعبة فلا يمكن أن يقدر في كلامه صلى الله عليه وسلم الحكم بالمعنى العام بل انما
يقدر الصحة أو الاثم والثواب والضمان ففيه أن اطلاق الحكم على المعنى العام وان لم يكن لكن المعنى عام الشامل كان معقولا
فهو لا يقدر لفظ يدل على هذا العام وان كان مجازا فتأمل (فرع آخر في) قول الرجل لامرأته (طلق نفسك بصح) ففسه
(نية الثلاث فوهم انه من باب اضممار الكل) فان اطلاق مضمين ليس ملفوظا (فأجيب بأنه متضمن للصدر لفظه) فلا اضممار (لان

لان المصلحة ليست كلية وليس في معناها قطع الدلالة كما حفظ الروح فانه تنقدح الرخصة فيه لانه اضرار به لمصلحته وقد شهد الشرع للاضرار بشخص في قصد صلاحه كالقصد والحماة وغيرهما وكذا قطع المضطر قطعة من خذته الى أن يجد الطعام فهو كقطع اليد لكن ربما يكون القطع سببا طاهرا في الهلاك فيمنع منه لانه ليس فيه يقين الخلاص فلا تكون المصلحة قطعية فان قيل فالضرب بالهتمة الاستنتاج بالسرقة مصلحة فهل يقولون بها قلنا قد قال بها مالك رحمه الله ولا نقول به لا لابطال النظر الى

معناه أو بجدي طلاقا) فيكون المصدر مدلول الالفة بالتضمن (والصدر يصح فيه نية الثلاث كما في أنت الطلاق أو طالق طلاقا) فانه يصح فيه نية الثلاث ولقائل أن يقول انه قد سبق أن اللفظ المفرد لا يدل على معان كثيرة بوضع واحد وان الدلالة التضمنية متحدة مع المطابقة فلا يصح التصرف فيها بل مثل هذه الدلالة مثل الالتزامية المنطقية ولك أن تجيب عنه بأنه لا شك أن هذه الدلالة ملحوظة للكلام فان ههنا دالين المادة والهتمة والمادة تدل مطابقة على المصدر حينئذ فصح التصرف فيه بخلاف المدلول الالتزامي المنطقي الغير الملحوظ للتكلم مع أنه قد مر أن الحكم بالتحديد للثلاث أمر عسير جدا فتذكر (أقول) هذا (منه) فوض بصولا (أكل) فانه أيضا متضمن للمصدر فيصح فيه نية أكل دون أكل وما كول دون ما كول (فتأمل) اشارة الى الجواب بان المصدر المتضمن فيه نفس الاكل المصدر بالفعل وهو مطابق من حيث هو لا يجوز تقييده بحال بخلاف طالق فان المتضمن فيه مصدر آخر وهو الطلاق صالح لان يتصرف فيه فإدائه بطلاق دون طلاق هذا محمول ما في الحاشية ولك أن تفرق بأن أفراد الاكل باعتبار تقييده بما كول دون ما كول كاكل التفاح أو أكل الخبز لا يصح أن ينوي لان التقييد بالمفعول لم يعتبر ولم يلاحظ وأما أفراد باعتبار ذاته وهي أنواع حركة اللحيين فلا يلتفت اليه عرفا بخلاف الطلاق من البائن والرجعي فتدبر (ونقص في المشهور بطالق) فانه اذا قيل أنت طالق لا يصح نية الثلاث مع أن المصدر متضمن فيه أيضا (ودفع بان الطلاق) المذكور فيه (وصفها وهو أثر التطبيق وتكرار الأثر بتكرار المؤثر) الذي هو التطبيق (والمؤثر غير مكرر) فلا يتكرر الطلاق الذي من صفات المرأة وانما لا يتكرر التطبيق المؤثر (لان الثابت لتصحیح الخبرية من باب المقتضى فلا يقبل العموم) وتفصـله أن أنت طالق وطلقت اخبار عن اتصاف المرأة بالطلاق فلا بد من وقوعه قيل هذا الخبر ليصدق فيثبت ايقاع من الزوج لتصحیح الخبرية فهو من باب المقتضى الغير المقدر ولا عموم له ولا تعدد فيه فلا يتعدد الطلاق هذا وفيه نظر فانا سلنا الخبرية وسلمنا أن الايقاع من باب المقتضى لتصحیح الخبرية لكن لا يلزم منه أن لا تصح نية الثلاث فانه لما نوى الثلاث قصد الحكاية عن اتصاف المرأة بالطلاق الثلاث فلا بد من اعتبار ايقاعها كذلك لتصحیح الخبرية ولا ينافي قولهم المقتضى لا يعم ولا يتعدد ما قلنا ان المراد أنه لا يعم عموما يقبل التخصيص ولا يتعدد تعددا يقبل النقصان ثم ان ما ذكرتم بعينه جاري أنت طالق طلاقا فان التطبيق ههنا أيضا من باب المقتضى فينبغي أن لا يعم ولا يتعدد فتأمل (وقد يقال) أنت طالق (منقول الى انشاء الواحدة) عرفا (فأفوقها) من الاثنين والثلاث (للفظ له) فلا يصح نية الزائد وعلى هذا لا يرشدني لكن ان دل دليل على هذا النقل وانما هو دعوى محض فتدبر (مسئلة * مفهوم المخالفة عند قائله عموم) لجميع ما وراء المنطوق (خلافا للفرائي) الامام حجة الاسلام (فقبل) النزاع (لفظي يعود الى أن العام هل هو ما استغرق في محل النطق) وبه يقول الامام حجة الاسلام فتنى العموم عنه (أو) ما استغرق في الجملة) سواء كان في محل النطق أو غيره كما يقول به الجمهور فاثبتوا العموم (اذلخلاف) لاحد من قائلي المفهوم (في ثبوت نقيض الحكم لافي محل النطق عموما) بل الخلاف انما هو في اطلاق لفظ العام عليه وردها بان كلامه لا يساعده والظاهر من كلامه أن ينبي على عدم كونه لفظا (و) قال (في التمرير جاز أن يقول) الامام (الغزالي بثبوت النقيض) للمسكوت (على العموم وينسبه الى الأصل لا الى المفهوم) بان لا يكون للفظ دلالة على ثبوت الحكم فيما وراء المنطوق لانها لا تافى في المسكوت على ما كان قبل فتنى الحكم لعدم تمثيه فلا يكون من العموم في شيء اذ لا بد فيه من الدلالة وهذا (كطريق الحنفية) النافين للمفهوم بعينه (أقول أولا الكلام بعد تسليم المفهوم) وهذا بالحقيقة انكار له (و) اقول (ثانيا النسبة) أي نسبة ثبوت النقيض في المسكوت (عموما الى الأصل لا يصح اذ ربما يكون المفهوم وجوديا) فلا يمكن استناده الى الأصل وهذا أيضا لا يصح عموما فان بعض الوجوديات أيضا ينسب الى الأصل لكن لا يضر المورد والابراد ان لا يتوجه ان السببه أصلا فانه من أين علم أن هذا الخبر الامام تكلم به بعد

جنس المصلحة لكن لان هذه مصلحة تعارضها أخرى وهي مصلحة المضروب فانه ربما يكون بريثامن الذنب وترك الضرب في مذنب أهون من ضرب بريء فان كان فيه فتح باب يعسر معه انتزاع الاموال في الضرب فتح باب الى تعذيب البريء فان قيل فالزندق المستر اذا تاب فالمصلحة في قتله وأن لا تقبل توبته وقد قال صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذأثرون قلنا هذه المسئلة في عمل الاجتهاد ولا يعده قتله اذ وجب بالزندقة قتله وانما كلمة الشهادة تسقط القتل في اليهود

تسليم المفهوم وعبارته المنقولة في التحرير من المستصفي النزاع عائد الى أن العموم من عوارض الالفاظ خاصة أم لا فان من يقول بالمفهوم قد يظن المفهوم عموما ويمسك به وفيه نظر لان العام لفظ تشابه دلالة بالاضافة الى المسماة والتسكك بالمفهوم ليس تمسكا بلفظ بل بسكوت فاذا قال في سائمة الغنم زكاة ففي الزكاة عن المعلوفة ليس بلفظ حتى يتم أو يخص ويجوز أن يكون حاصله أن القائل بالمفهوم يظنه عاما ويمسك به وفيه نظر فانه لا يصح عندنا اذ ليس اللفظ هناك دال عليه كإزعوا بل هو تمسك بالسكوت فان المسكوت يبقى على ما كان والاصل في الاحكام العدم فيلزم انتفاء الحكم فلا يكون عاما ولا يصلح للتمسك به ثم ليس المقصود أن يسلك كلام مفهوما عاما ينسبه الى الاصل بل المقصود أن المفهوم لو كان ثبت بالسكوت لا بدالة اللفظ فأن دفع الثاني أيضا وعلى هذا فالنزاع معنوي مبني على خلاف آخر معنوي قد تدبر (وقيل) ليس النزاع لفظيا بل النزاع في أن العموم ملحوظ المتكلم فيقبل التجزى) والخصوص (في الارادة أولا) ملحوظ للمتكلم (بل) هو (لازم عقلي) كالما كولا في لا أكل عند الحنفية (فلا يقبله وهو مراد) الامام (الغزالي) قدس سره فالنزاع في العموم القابل للتجزى فأنبته الجمهور وأنتكره هذا البحر المقام قدس سره وان تذكر تحقيق ما قد سلف عينك على فهم هذا (وأورد) عليه (أن كلامه لا يتحمل هذا التوجيه حيث قال في ردّهم) أي رد القائلين بعموم المفهوم (لان العام لفظ تشابه دلالة والتسكك بالمفهوم ليس تمسكا باللفظ بل بسكوت) فان ظاهره أن المناط أن المعاني لا تنصف بالعموم لا كونه ملحوظا للمتكلم وأيضاً رد عليه أن كون المفهوم غير ملحوظ للمتكلم غير معقول على تقدير القول به فاذا كان دلالة اللفظ عليه بالوضع كان المتكلم لا يحاطه مستملا للفظ فيه فالعموم فيه لو كان قابلا للتجزى والخصوص كافي سائر الالفاظ العامة وأيضاً الحكم على الشيء من غير انصاف ما يغيره بنقضه معقول فلا يكون المفهوم لازما عقليا ولو حرر كلام القائل بان العموم استغراق يقصده من اللفظ ولا دلالة هناك للفظ بل قد يفهم بالسكوت عن الحكم عليه انتفاء الحكم كما يفهم الوازم العقلية لآل الى ما في التحرير ولا يرد عليه شيء (أقول) ليس النزاع كإزعوا (بل النزاع في أن المفهوم هل تشابه دلالة) على الافراد (فيكون عاما) فان تشابه الدلالة معتبر فيه (أو تفاوت) الدلالة عليها (فلا يكون) عاما (والفحوى يجوز أن يتفاوت) في الانفهام (فان قولك في القتل العمد قد دلالة على عدمه في الخطأ تفاوت دلالة على عدمه في شبه العمد) فانه في الاول أظهر دون الثاني (فافهم) وفيه نظر فان الدلالة على المفهوم وضعي ولا شك أن تساوي نسبة الافراد اليه من لوازمه فلا يمكن كون الدلالة على أفراد المسكوت متفاوتة وان كان التفاوت من خارج فلا يضر بالعموم كما أن دلالة العام على سبب نزوله أقوى منها على ماسواه فان قيل المقصود أن ليس دلالة عليه بالوضع فلا يشابه قلت هذا بالحقيقة أنكار للمفهوم وقد كان على زعمه الكلام بعد التسليم فتدبر (مسئلة مثل قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه (وسلم لا يقتل مسلم بكافر ولا ذوعهد في عهده) رواه أبو داود والنسائي لكن زيادة الأخر في التنبيه (معناه) لا يقتل ذوعهد في عهده (بكافر لانه لو لم يقدر شيء لامتنع قتله مطلقا) لان المعنى حينئذ يكون لا يقتل ذوعهد أصلا لا يؤمن ولا بكافر (وانه باطل اتفاقا) فلا بد من التقدير (فيقدر) (اللفظ) المذكور سابقا في المعطوف عليه (للقريظة) أي القرينة ذكره سابقا (فيكون عاما صيغة) لان المقدّر كالمعطوف وما في بعض شروح النجاشي انه لا يقدر شيء والمعنى لا يباح قتل ذى عهد أصلا فانه لما حرم القصاص في قتل المسلم الكافر وعلم أن دمه أدنى حال من دم المسلم كان الوهم يذهب الى انه مباح الدم فدفعه بقوله ولا ذوعهد في عهده أي لا يقتل ذوعهد مادام في عهده فان قتله حرام فمع أنه خلاف ما يتبادر من سوق الحديث لا بد حينئذ من تقدير أيضا فانه لا يحرم قتله مطلقا بل يباح لاجل القصاص وقطع الطريق وغيرهما من الحقوق فلا بد حينئذ من تقدير بغير حق من الحقوق ولا شك أن تقدير ما في المعطوف عليه أولى (وهذا معنى قول الحنفية) على ما نقله الشافعية (كلام المعطوف عليه عم المعطوف) قال الشيخ ابن الهمام انه خرج من هذا مسئلة أصولية هي أن الجملة

والنصارى لانهم يعتقدون ترك دينهم بالنطق بكلمة الشهادة والزندى يرى التقيية عين الزندقة فهذا الوقفيناه خلاصه استعمال
مصلحة في تخصيص عموم وذلك لا ينكره أحد فان قيل رب ساع في الارض الفساد بالدعوة الى البدعة وأبغراء الطلبة بأموال
الناس وحرهم وسفلد دماهم بإثارة الفتنة والمصلحة قبله لنكف شره فذا أتروا فيه قلنا اذا لم يقتحم جريمة موجبة لسفك
الدم فلا يسفلد دمه اذ في تخليد الجبس عليه كفاية شره فلا حاجة الى القتل فلا تكون هذه المصلحة ضرورية فان قيل اذا

الناقصة اذا عطف على ما قبلها تقييد بالقيود التي قيد فيها بانها عام فعام وأشار الى الاستدلال عليه بقوله (لان العطف
للتشريك) بين المعطوف والمعطوف عليه فاذا قيد حكم المعطوف عليه بقيد وجب تقييد المعطوف به أيضا لثلاث ثبوت الشركة
في الحكم (الابدليل) صار في حينئذ لا يتقيد (خلافا للشافعي رحمه الله) فعنده لا يتقيد وعلمه النجاة كافة واعلم أنه صرح
الثقات بأنه لا توجد هذه المسئلة في كتب مشايخنا وبشير اليه التحرير أيضا وانما استنبط غيرنا من هذه الفريضة ولا تصلح للاستنباط
أصلا فإنه على هذا يصير القول بأنه لو لم يقدر شيء الخ مستدركا ضاعا ولا يتم الاستدلال بكون العطف للتشريك أيضا فان التشريك
في أصل الحكم مسلم ولا ينفع وفي الحكم المقيد ممنوع ثم ان مخالفة النجاة كافة وان لم تكن حجة عند معارضة أقوال المجتهدين كما
يجي ولكن تصلح مر حجة عند وقوع الشك في كونه قولهم فلا يستنبط من كلامهم مخالفا لراى الضأه أجمعين فالحق عند هذا العبد
أذن أن يستنبط من هذه الفريضة أن الجملة الناقصة المعطوفة على ما قبلها لا يصح تعلق حكم ما قبلها بها لا بتقييد مقدر فيقدر
القيد الذي في المعطوف عليه دون القيود الاخران عام فعام وان خاصا لخاص وهذا ظاهر جدا فان العطف قرينة قوية عليه
وكذا التشريك فتدبر وأنصف (ثم هو) أى الكافر المقدر في المعطوف (مخصوص بالحرب لقتله بالذي اجماعا وتخصيص
المعطوف بوجوب تخصيص المعطوف عليه بما خص به) المعطوف (عندهم) وذلك لأن هذا عكس نقيض أن عموم القيد في
المعطوف عليه يستلزم تقدير عمومه في المعطوف (خلافا للشافعية فيجوز عندهم) أى الخنفة (قتل المسلم بالذي يعموم
آيات القصاص) وعدم معارضة هذا الحديث بانها ثم اننا لا نحتاج الى هذا الوجه كثيرا في الاستدلال بعموم الآيات في
القصاص فان هذا الخبر لا يصلح للمعارضة لانه خبر واحد فلا بد من تأويله ولعل ما ذكر تنزل (وبصير الزام على الخصم لمفهوم
المخالفة) فان مفهوم لا يقتل بكافر حرى يقتل بكافر غير حرى فتدبر الشافعية (قالوا أو لا لو كان كذلك) أى لو كان التقيد
بقيد عام في المعطوف عليه موجبا لتقييد المعطوف به (الزم تقييد عمرو في نحو ضربت زيدا يوم الجمعة وعمر يوم الجمعة) لانه
جملة ناقصة عطف على مقيد فيجب تقييدها (لان العلة وهو ان العطف التشريك مطلقا فاستتركة) بين الحديث وبين هذا
المثال (قلنا بل تزم ظهوره) أى ظهور التقيد بيوم الجمعة (فان الجمع بحرف الجمع) كافي التنبيه والجمع (كالمجمع بلفظ الجمع)
في افادة المعنى ولو قيل ضربت يوم الجمعة الزيدين وجب تقييد ضربهما بيوم الجمعة فكذلك في صورة العطف فان قلت هذا
مخالف لما عليه النجاة فلا يصح قال (ومخالفة النجاة في نحوه في نحو) أى في جانب عن الصواب (لان المجتهدين هم المتقدمون
في أخذ المعاني من قوالها) فلا يقدم قول النجاة على قولهم فلا تعارض وفيه أن عدم المعارضة مسلم لكن اذا ثبت النقل وهنالم
يثبت انما استنبط غير متبعهم من بعض فروعهم وقول النجاة لا يؤخر عن مثل هذا ومنلية الجمع بحرف الجمع بلفظ الجمع بلفظ
الجمع ليس على الاطلاق بل في الاشتراط في أصل الحكم لا في التقييد فتدبر بل الحق في الجواب منع الملازمة باننا انما نقول
بوجوب التقييد بما في المعطوف عليه فيما اذا لم يصلح المعطوف بدون التقييد بقيد وليس في المثال المضروب كذلك وان احتج
المعطوف الى التقييد بوجوب عا في المعطوف عليه (و) قالوا (ثانيا لو كان) الكافر في المعطوف (عاما لكان الكافر الاول)
الذي في المعطوف عليه (العربي فقط) لانه عندكم مخصوص به (فيفسد المعنى) فانه يلزم منه أن لا يقتل ذمى بذمى بخلاف
المسلم (قلنا قد خص الثاني أيضا كأمري) فلان سلم الملازمة (وقد اعترض في شرح الشرح بان) الكافر (الاول خاص
المتة سواء قدر) الكافر (الثاني عاما أولا) بقدر عام (فلا معنى للملازمة) بين تقدير الثاني عاما وخصوص الاول
(قيل) في الجواب (هذه اتفاقية عامة) هي ما حكم فيها بصدق الثاني على تقدير فرض المتقدم سواء كان كاذبا أو صادقا من
غير علاقة بل بمجرد صدقه في الواقع (ويكفي ذلك في المطلوب) فيه أنه لا يمكن فان الاتفاقية العامة غير متممة في القياس الاستثنائي
(أقول) ليست اتفاقية (بل المعنى لوعم) الثاني (الكان عاما مع خصوص الأول وهذا لزومية) كالقول لو وجد شمس كان

كان الزمان زمان فنته ولم يقدر على تخليد الحبس فيه مع تبدل الولايات على قرب فليس في ابقائه وجبته الا ان صار صدره وتحررك
داعيته ليزداد في الفساد والاعراج عند الافلات قلنا هذا الآن رجم بالظن وحكم بالوهم فربما لا يفلت ولا يتبدل الولاية
والقتل بتوهم المصلحة لاسيلا اليه فان قيل واذا تترس الكفار بالمسلمين فلا تقطع بتسلطهم على استئصال الاسلام ولولم يقصد
المرس بل يدرك ذلك بغلبة الظن قلنا لا جرم ذكر العراقيون في المذهب وجهين في تلك المسئلة وعلاو بان ذلك مظنون ونحن

منعصر في هذه الفرد (فافهم) ولو كانوا قروا الدليل من أول الامر لوعم الثاني لعم الاول لان عموم الثاني لاجل عموم الاول
لم يكن يرد هذا القليل والقال والله أعلم بحقيقة الحال (التخصيصات * وهو) أي التخصيص (قصر العام على بعض
مسمياته) في الارادة (وقد يقال) التخصيص (لقصر اللفظ مطلقا) عاما أو غير عام (على بعض مسماه) فيتناول تقييد
المطلق (قيل في القصر) الواقع في التعريف (قصورا لا يخرج) منه (نسخ البعض) فانه قصر على بعض مسميات
العام (وأجيب عنه) بأن هنالك ليس قصر على البعض فانه ارادة البعض من أول الامر (بل أريد) هنالك (الكل ثم رفع البعض)
أي حكمه (بإختلاف التخصيص) فانه القصر بالمعنى المذكور (فأورد أن النقص باعتبار الحالة الثانية باق) وهي التخصيص
الثاني فانه كان يخرج بالتخصيص الثاني داخلين التخصيص الاول ثم خرج فلا يكون قصر افترض من المجمع أنه من
المحدود (أقول ليس الاستعمال) للعام (الواحد) فلا تعدد الارادة بان يراد أولا جميع ما بقى من التخصيص الاول ثم يراد
بعضه وهو ما بقى من الثاني بل يراد من بدء الامر ما بقى بعد التخصيص فيصدق القصر هناك (ولو تعدد) الاستعمال (تعددت)
الارادة فيراد في استعمال ما بقى بعد التخصيص الاول وفي آخر ما بقى بعد التخصيص فيكون تخصيصا بالنسبة الى هذا الاستعمال
دون الاول (وحيث يجوز أن يكون الناسخ في استعمال) وهو الاول (مخصصا في) استعمال (آخر) ولا فساد فيه (نعم
يشكل على رأي من جوز تأخير المخصص الثاني) فانه لا قصر حينئذ حين الاستعمال بل بعد ذكر المخصص الثاني بل لا يشكل
على رأيه أيضا فان المنكلم للعام المخصص بالتخصيصين وأحدهما متأخر اذ ما بقى من التخصيص الاول والثاني ففيه قصر
بحسب الارادة وان علم بعد ذكر المخصص نعم يلزم التحميل لكن لا يضر التعريف على رأيه (والحق أن المترسخ ناسخ مطلقا)
أولا كان أو ثانيا فلا يضر الخروج فلا يرد شي (وأكثر الخفية خصوصه مستقل بمقارن) فالتخصيص قصر العام على البعض
بمستقل مقارن (فالاستثناء ونحوه) من الصفة والشرط وبدل البعض والغاية (ليس منه عندهم) وظاهر هذا أن
الخطلاف بيننا وبين الشافعية لفظي راجع الى الاصطلاح وبه صرح كثير من الشافعية والحق أن الأمر ليس كذلك بل النزاع
نزاع معنوي فعندهم تقييد العام بغير المستقل قصر له على بعض أحاده فالمراد من بدء الامر ما بقى عندهم وعندنا لا قصر الا
بالمستقل المقارن وأما غير المستقل فلا قصر فيه أصلا وببانه أنه لو كان الشرط قاصرا للعام لكان المراد من الرجال في قوله
أكرم الرجال ان كانوا هاشميين ويكفي المعنى أكرم الرجال الهاشميين ان كانوا هاشميين وفساده ظاهر وكذا في الصفة
يلزم أن يكون المراد من الرجال في أكرم الرجال العلماء الرجال العلماء ويكون المعنى أكرم الرجال العلماء العلماء وكذا في
الغاية يكون المراد من المسلمين في أكرم المسلمين الى القرن الثالث المسلمين الذين في أحد القرون الثلاثة فيكون ضرب الغاية
مناعلا معني له وكذا يكون المراد من الرجال في جاء في الرجال أكثرهم إلا أكثرهم فيكون البدل بدل الكل من الكل ولا خفاء
عند أخذ أنه لا يفهم عرفا هذه المعاني من هذه التراكيب فالمعنى في الشرط الحكم بالاكرام للكل بشرط الاتصاف به أي الكل
محكومون بالحكم المعلق إلا أنه لا يوجد الشرط في البعض فلا يخرج الحكم فيه وهذا لا يلحق الى أن يرد قصر الحكم المعلق على
وجود الشرط كما لا يخرج الحكم الى التحيز في شيء من الافراد في نحو ان كان الاثواب جيرا كان ناهقا فلا يضر في الاستعمال
لذا ههنا وأما في الصفة فيراد جنس الموصوف أو لا ثم يقيد بالصفة ثم يعتبر عومه في أفراد المقيد وهذا ليس من القصر في شيء
بل من المجموع ثبت التعميم في هذه الافراد فقط وفي الغاية يكون الحكم على أفراد الجنس الغيا بالغاية وأما في بدل البعض فالمراد
من العام كل الافراد لكن لا لآلية معلقة بها التصديق والتكذيب بل لأن يجعل توطئة لأن يصدق أو يكذب ببسبيله بقى
الاستثناء سند ذكر أن لا قصر هناك بل العام باق على عومه كما كان لكن من المجموع يستفاد الحكم على الباقي بعد الاستثناء
لأن العام مستعمل فيه فافهم وسنبين هناك أن قول القاضي هو الحق وأكل الى ما قلنا فقد بان لك بآيين الوجود أن لا قصر في

انما يجوز ذلك عند القطع أو ظن قوي من القطع والظن القوي من القطع اذا صار كليا وعظم الخطر فيه فتحترق الاشخاص من الجزئية بالاضافة اليه فان قيل ان في توقفنا عن الساعي في الارض بالفساد ضررا كليا بتعريض اموال المسلمين ودمائهم للهلاك وغاب ذلك على الظن بما عرف من طبيعته وعادته المجترية بطول عمره قلنا لا بعد ان يؤدي اجتهاد مجتهد الى قتله اذا كان كذلك بل هو أولى من السترس فانه لم يذنب ذنبا وهذا قد ظهرت منه جرائم توجب العقوبة وان لم توجب القتل وكان له الحق

غير المستقل فالتعبد بالمستقل للكشف والابضاح لا لاخراج غير المستقل فانه غير داخل في القصر كالتعبد بالمعارن فانه ليس لاخراج المتراخي لانه غير داخل ايضا في القصر كما عرفت وأما المستقل فيفيد معنى معارضا للحكم العام في البعض فيعلم ان المراد منه البعض من البدع فبقية قصر ولا يلزم شيء مما ذكر في غير المستقل كالا يخفى هذا ما عتدى الى هذه الغاية ولعل الله يتحدث بعد ذلك أمرا (مسئلة * التخصيص جائز عقلا) أي لا يحيل العقل وقوع التخصيص بمقتضى صواب من الكلام وغيره (وواقع) في اللغة (استقراء خلافا للشدوذ) لا يعبا بخلافهم (قالوا) في الاستدلال (انه كذب) فلا يليق أن يتقو به عاقل (وفي شرح الشرح) انه كذب (أو بداه) وانما زاده في (الاشياء) ويشب المسمى بتامه ولم يكن شاه لا اياه من قبل هذه الزيادة لان الكذب لا يكون في الاشياء بل يختص بالخبر (ودفع) بان الخلاف ليس الا في الخبر على ما صرح به الامتدعي وغيره كافي التيسير) فهذه الزيادة ضارته فلا تصح (أقول ومن ههنا) أي من أجل أن الخلاف في الخبر فقط (تبين ضعف ما قيل ويمكن الجواب) عن عدم شمول الدليل للانشاء (بأن كل انشاء يلزمه خبر) فلو وقع التخصيص فيه يلزم الكذب في الخبر اللازم له (أو أنه لا قابل بالعقل) بين الخبر والانشاء أي يمكن الجواب بانه كذب فلا يصح في الخبر واذا لم يصح فيه لم يصح في الانشاء ولا يلزم الفصل بينهما ما لم يقل به أحد وجه ضعف الجوابين أن مبناهما أن الخلاف في الانشاء ايضا وليس كذلك (قلنا يصدق) الكلام الذي وقع فيه التخصيص حال كونه (محازا) وان لم يصدق حقيقة (فانه لا يلزم من النفي حقيقة النفي محازا) (مسئلة * وهو) أي التخصيص (جائز بالعقل) بأن يكون المخصص العقل (خلافا للطائفة) قيل منهم الامام الشافعي رحمه الله تعالى ولما كان هذا الخلاف بظاهره فاسد الا يلقى بحال عاقل أن يريد وكيف يجوز أن الله قادر على نفسه اراد أن يحرر النزاع بحيث يزول هذا الاشتباه فقال (قال السبكي لا نزاع) لأحد (في أن ما يقضي العقل بخبر وجه خارج) البتة ولا يشمله الحكم (انما هو) أي النزاع (في أن اللفظ هل يشمله) لغة أم لا (فن قال ثم) يشمله (سواء تخصصا) فانه حينئذ علم لغة قد قصر على البعض (ومن قال لا) يشمله (كما هو ظاهر كلام الشافعي رحمه الله تعالى لم يسمه) تخصصا اذ لا قصر فيه حينئذ (لنا العموم لغة والمخصوص عقلا) أي بالعقل (في قوله تعالى وهو على كل شيء قدير) اذ لا شيء من الواجب والمنتهى عقدا وعقلا فلا يتناوله وقد كان دخلا لغة لكن في دخول الواجب والمنتهى في الشيء مناقشة ولا يزيد على المناقشة في المثال (وفي قوله تعالى والله على الناس حج البيت والأطفال والمجانين لا يفهمون) الخطاب فهم خارجون عقلا مع أن لفظ الناس يتناولهم لغة المانعون التخصيص بالعقل (قالوا أولو صرح) التخصيص بالعقل (الصحت ارادة العموم لغة) فان التخصيص فرع العموم ومضاعا والموضوع له صحيح الارادة لغة (والعقل لا يريد المحال عقلا) فلا تصح الارادة فلا تخصص بالعقل (وأجيب في التعرير بمنع الملازمة) وليس اللازم للوضع صحة الارادة (بل اللازم الدلالة) على الموضوع له سواء كان مرادا أم لا (أقول انه مكابرة فان اطلاق اللفظ على مسمياته لغة صحيح قطعاً) وان عاق عنه عائق خارج ولعله حل العصة في الدليل على الصحة الواقعية فنع الملازمة وقال اللازم انما هو الدلالة والانفهام وهما لا يمتنعان والمصنف حل على العصة اللغوية ولذا يمنع على بطلان التالي ولا اولوية في العدول عن محل يتوجه الابداع على مقدمة منه والجل على آخر يتوجه على مقدمة أخرى ولعل صاحب التعرير رافعا حل على الاول لانه كان بعيدا بآيائه عنه قوله في الاستدلال على بطلان التالي العاقل لا يريد المحال (و) أجيب (في المختصر) بأن التخصيص لا مفرد لانه العام (وهو كل شيء مثلا ويصح ارادة الجميع منه) حال الافراد (الا أنه اذا وقع في التركيب ونسب اليه ما عتد عقلا نسبته الى الكل كالحلوة منع) أي منع الجميع من الارادة فان ارادة العموم في الجملة فسلم لكنها صحيحة كما في حال الافراد من غير استحالة فلان سلم بطلان اللازم وان اريد صحتها في كل تركيب فممنوع (أقول العموم قد لا يكون الامن التركيب كالمكورة في حيز النقي) فلا يتناول هذا الجواب ولو قرر كلامه بأن العموم لا يفرد ولو حال التركيب ويصح منه ارادة العموم

بالحيوانات الضاربة لما عرف من طبيعته ومجيبته فان قيل كيف يجوز المصير الى هذا في هذه المسئلة وفي مسئلة الترس وقد قدمتم ان المصلحة اذا خالفت النص لم تتبع كالحجاب صوم شهرين على الملوك اذا جاء معوا في نهار رمضان وهذا يخالف قوله تعالى ومن يقتل النفس التي حرم الله الا بالحق وأي ذنب يسلم يترس به كافر فان زعمتم اننا نخصص العموم بصورة ليس فيها خطر كل فلنخصص العتق بصورة يحصل بها الانزجار عن الجناية حتى يخرج عنها الملوك فاذا غابته الامر في مسئلة الترس ان يقطع بانه متصل أهل الاسلام فما بالناسقتل من لم يذنب قصدا ونجعله فداء للسليين ويخالف النص في قتل النفس التي حرم الله تعالى قلنا هذا نرى المسئلة في محل الاجتهاد ولا يبعد المنع من ذلك ويتأيد بمسئلة السفينة وأنه يلزم منه قتل ثلث الامة لاستصلاح ثلثيها ترجيح الكثرة اذ لا خلاف في أن كافرا لو قتل قتل عددهم كعشرة مثلا وترس

في الجملة في تركيبها وان عاق عنه خصوص التركيب الذي نسب فيه ما عتق نسبته الى الكل لكاديتيم (والحق) في الجواب (أن لا منع من اللغة) ارادة العموم (بالنظر الى نفس الكلام فقط) وان كان ممتنع باعتبار أنه خلاف الواقع فطلان التالي ممنوع فان قلت لو جاز لصح ارادة العاقل اياه قال (والعاقل لا يريد كل ما يمنع اللغة) بالنظر الى نفس الكلام فقط بل نقول العاقل الكاذب يريد المحال (بل) العاقل اذ لم يغلب الهوى عقله يريد (ما لم يمنع الواقع) فقط دون ما يمنع اللغة (و) قالوا (ثانبا انه) أي التخصيص (بيان) للعام (فيتأخر) عنه (والعقل متقدم) فلا يصلح بيانا (قلنا ذاته) متقدمة (لاصفته) من كونه مخصوصا وبيانا (فيتأخر بيانه) مع تقدم ذاته ولا استحالة (و) قالوا (ثالثا لو جاز) التخصيص بالعقل (لجاز النسخ به) لأنه بيان مثله (وحكم المثلين واحد) قلنا لا نسلم وحدة الحكم عند الاشتراك في وصف بل ههنا قارق هو (العقل عاجز عن ذلك) المدة المقطرة للحكم) فلا يصلح بيانا لها حتى يجوز النسخ به فانه بيان المدة للحكم (بخلاف التخصيص) فانه بيان أن البعض غير صالح لتعلق الحكم وهذا يصح من العقل (أقول وأيضا) هو (منقوض بالاجماع) وخبر الواحد والقياس بخلاف التخصيص بها) أما بالاجماع فللكتاب والسنة جميعا وأما بخبر الواحد والقياس فلخبر الواحد وظني الدلالة (دون النسخ) أي لا يجوز بشئ منها (فأمل) فان خبر الواحد كما يخص مثله ينسخه أيضا وأما الاجماع والقياس فليسما يخصين حقيقة كما ينبغي وان شاء الله تعالى فانتظره (و) قالوا (رابعا تعارضا) أي العقل والنقل (فالتراجع) للعقل (تحكم) أقول ربحتم العقل على النقل (في) الدليل (الأول) فانكم قلتم العاقل لا يريد المحال وفيه أنه لا ترجح فيه للعقل هناك اذ هو فرع التعارض ولا تعارض هناك (مع أنه متنافي لما لا نزاع فيه) من أن ما يحكم العقل بخبره خارج (كأمر) فان فيه ترجيح للعقل وفيه أيضا أنه لا ترجح اذ لا تعارض فان الصيغة لم تتناول لغة عندهم بل الجواب ان الحكم ممنوع بل العقل مقدم فتدبر (مسئلة) لا يجوز تأخير المخصص عن العام بحيث يعد تأخير اعرفا (عند الشافعية خلافا للشافعية) قال الامام خيرا الاسلام هذا مبني على الخلاف في قطعية العام فلما كان قطعيا عندنا ولا يخص بصرطنيا فالمخصص مغيرة من القطع الى الظن فهو بيان تغيير ولا يجوز تأخير فوجب القران بين المخصص والعام ولما كان عندنا ظنيا محتملا للتخصيص والتخصيص ببقية ظنيا كما كان فالمخصص لم يغيره من شئ بل قرر الاحتمال الذي كان فيه قبل فيكون بيان تقرير ولا يجب فيه القران وفيه نظر ظاهر فانه على تقدير الظنية وان لم يكن مغيرا لوصف القطعية لكنه مغير لما يفهم من ظاهره من غير قرينة وهو العموم والاحتمال الذي كان غير ظاهر يجعله ظاهرا فلا يكون بيان تقرير بل بيان تغيير وهذا (والث) أن تقرير الكلام هكذا ان العام عندهم لما كان ظنيا محتملا للتخصيص احتمالا لمنع العمل قبل البحث عنه حتى اتفقوا عليه ونسبوا المخالف فيه الى المكاره فيكون شيها عندهم بالمجمل فان المجمل كما يجب فيه التوقف الى ان يتبين المراد كذلك وجب في العام أيضا الى ظهور المراد الا ان يتعين المراد في المجمل ببيان من المجمل وههنا بالاستقراء لمعرفة المخصص وعنده فيكون التخصيص مفسرا لأحد محتملاته لما كان قبل فلا يكون بيان تغيير بل بيان تفسير وهو جائز التأخير بخلاف ما ذهبنا اليه من القطعية نعم لو أوجبوا العمل من دون اشتراط البحث عن المخصص مع احتمال المخصص كما في خاص خبر الواحد والمؤول بالرى وجب العمل مع احتمال خلافهما لكان التخصيص بيان التغيير فلا يجوز التراخي ثم اثمهم فرعوا على ما قال هذا الخبر الامام أنه يجوز تأخير المخصص الثاني أعني مخصص العام المخصوص فانه ظني كالعام الغير المخصوص عند الشافعية وهذا التفرع غير صحيح على ما حررنا فان العام المخصوص

بمسلم فلا يجوز لهم قتل الترس في الدفع بل حكمهم كحكم عشرة أكرهوا على قتل أو اضطروا في محضه إلى أسل واحد أو غناشاً
هذا من الكثرة ومن كونه كمالاً لكن الكلى الذي لا يحصر حكم آخر أقوى من الترجيح بكثرة العدد وكذلك لو اشبهت أخيه بنساء
بلدة حل له الذكاح ولو اشبهت بعشرة وعشرين لم يحل ولا خلاف أنهم لو تيسروا بنسائهم وذراريهم قاتلناهم وإن كان التحريم
عاماً لكن تخصصه بغير هذه الصورة فكذلك ههنا التخصص ممكن وقول القائل هذا سفل دم محرم معصوم بعارضة أن في
الكف عنه اهلاله دماء معصومة لا يحصر لها ونحن نعلم أن الشرع يؤثر الكلى على الجزئي فان حفظ أهل الاسلام عن
اصطلام الكفار أهم في مقصود الشرع من حفظ دم مسلم واحد فهذا مقطوع به من مقصود الشرع والمقطوع به لا يحتاج إلى
شهادة أصل فان قيل فتوظيف الخراج من المصالح فهل إليه سبيل أم لا قلنا لا سبيل إليه مع كثرة الأموال في أيدي الجنود أما إذا

وإن كان ظنياً لكن لا يتوقف في العمل به قبل البحث عن المخصص بل هو ظاهر في الأفراد الباقية واجب العمل بالمخصص الثاني
بيان تغيير فلا يجوز التأخير نعم انما يصح عند من يجعل العام المخصوص بمجمل كالشيخ الامام أبي الحسن الكرخي كما لا يخفى
فتدبر (لأن العام بالمخصص بقيد ارادة الكل) لانه لفظ مستعمل مجرداً عن القرينة فينبادر منه الموضوع له (قلنا خير)
أي تأخير المخصص (تجهيل) للمكلف فانه يعتقد العموم ويعمل من غير أن يكون مراد الخاكيم تعالى وحكمه به مع اظهار
أن خلاف المراد مراد هو اغواء لهداية (ونقص المدى بتأخير النسخ فانه يجوز اتفاقاً) مع انه تجهيل للمكلف عن مدة
البقاء (ويجب بانك أوجبت العمل إلى سماع الناسخ) فلا تجهيل فان المكلف يعتقد أنه حكم الله إلى مدة أن لا ينسخ ويعمل
به إلى ورود الناسخ ولا تجهيل ولا اغواء أصلاً وأما جهل ورود النسخ بجهل بسيط (بخلاف المخصص) فانه مفيد أن العموم غير
مراد من الأصل فلو ورد العام بدونه أفاد وجوب اعتقاد ما ليس حكماً الهيا والعمل به وهو تجهيل بالجهل المركب واغواء واضلال
فان قلت سيحوز المصنف نسخ الحكم المقيّد بالتأخير فيزعم المكلف أن الحكم مؤيد بذهبه تجهيل قلت اذا جاز نسخه فاعتقاد
تأخير هذا الحكم حرام عليه انما يجب عليه اعتقاد أنه حكم الله تعالى ما لم ينسخ وقيد التأخير لا يوجب بقاء الحكم على هذا
الرأى وأما على رأى من لا يجوز نسخ المقيّد بالتأخير فلا ورود للسؤال من أصله فتدبر (أقول) وقد يجب (بأن الدوام قطعاً
ليس بالصيغة هنالك) فان الصيغة ساكتة عن بقاء الحكم فلا تجهيل من الشارع وان اعتقد المكلف دوامه فقد وقع نفسه
في الجهل ولا استحالة فيه كما أن الفرق الباطلة أوقعوا أنفسهم فيه (بخلاف الكل في العام) فانه مدلول اللفظ فالصيغة مع عدم
اقتراح المخصص تدل عليه وهو غير مراد فالجهل انما نشأ من انزال هذا الكلام فلزم التجهيل فيه وهو مستحيل (فتأمل) اعلم
أن الدليل يجري في المخصص الثاني أي مخصص المخصوص فلا يجوز تأخيره أيضاً ثم أشار إلى توجيه كلمات المشايخ الدالة على
جواز تأخيره وقال (ولعل مراد المجوزين منا) لتأخير المخصص الثاني (تأخير) المخصص (التفصيلي عن الاجبالي) لأنه بيان
المجمل حينئذ والمختار فيه جواز التأخير إلى وقت الحاجة) فالمراد بالمخصص الثاني الكلام الوارد لبيان المخصوص المجمل وانه
ليس بمخصص حقيقة إلا أنه اطلق عليه تجوزاً لكونه بياناً له وفي حكمه ثم ان تحمل عباراتهم هذا التوجيه لا يتخلو عن بعد كما
لا يخفى على الناظر فيها * اعلم أن الشافعية انما يجوزوا تأخير المخصص إلى وقت الحاجة كما صرح به صاحب المحصول وحينئذ
نقول العام لكونه مظنوناً عندهم غير مطلوب الاعتقاد بعمومه فان الظن لا يطلب اعتقاده في الشرع ولا هو مطلوب العمل لان
الكلام فيما قبل الحاجة ووقت العمل ووقت الحاجة لا يجوز التأخير عنه اتفاقاً حينئذ لا تجهيل ولا اغواء وأيضاً انهم منعوا
الاعتقاد قبل البحث عن المخصص فإل قيام احتمال نزول المخصص لا اعتقاد مطلوب ولا عمل فلا تجهيل ولا اغواء بخلاف ما إذا
كان العام مقطوعاً فانه يجب اعتقاد الحكم المقطوع فيلزم الحجاب اعتقاد خلاف الواقع وهو اغواء وتجهيل فهذا الدليل أيضاً
مبنى على قطع العام فبناء على هذا يمكن أن يقال في العام المخصوص انه ليس الاعتقاد مطلوباً ظنيته ولا العمل لكون الكلام فيما
قبل الحاجة فيجوز التأخير لكننا نقول فرق بين العام المخصوص عندنا والعام مطلقاً عندهم فانا أوجبنا العمل به قبل البحث عن
المخصص فهو يوجب عقد القلب عقد أصبح العمل به وهذا العقد وجد من انزال العام من غير مقارنة ما هو صارفه فوجد
التجهيل منه سبحانه بخلاف العام عندهم فانه ان وجد الظن فظن ضعيف لا يغني من الحق شيئاً لا يفيد عقد القلب به فلا تجهيل
هذا ثم لنا وجه آخر هو أنه لو جاز تأخير المخصص لجاز استمهال الحجاز أيضاً من دون اظهار القرينة لان المخصص أيضاً قرينة

خلت الأيدي من الأموال ولم يكن من مال المصالح ما يفي بخراجات العسكر ولتفرق العسكر واشتغلوا بالكسب لحيف دخول الكفار بلاد الإسلام وخيف ثوران الفتنة من أهل العرانة في بلاد الإسلام فيجوز للإمام أن يوظف على الأغنياء مقدار كفاية الجند ثم إن رأى في طريق التوزيع التخصيص بالاراضي فلا يخرج لأنه إذا عارض شران وأضرران قصد الشرع دفع أشد الضررين وأعظم الشرين وما يؤديه كل واحد منهم قليل بالإضافة إلى ما يخاطره من نفسه وماله لو خلت خطة الإسلام عن ذي شوكة يحفظ نظام الأمور ويقطع مادة الشرور وكان هذا لا يخلو عن شهادة أصول معينة فإن أولى الطفل عبارة الفتوات

صارفة وهو خلاف ضروريات العربية وأيضا لا يعتد بعقد ولا فسخ ولا بصدق ولا كذب فإنه يجوز أن يكون مجازا تظهر القرينة بعده أو مخصوصا يظهر خصمه بعده وهذا على القول بالقطعية أظهر فتدبر الشافعية (قالوا أو لأجل) رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (السلب للقاتل مطلقا) أذن به الإمام أم لا (كما هو قول الشافعي وأحمد أو برأى الإمام) فقط (كما هو قول) الإمام (أبي حنيفة ومالك بعد قوله) تعالى واعلموا أنما غنمتم من شيء (فإن الله حسه) وللرسول (الآية) وكان عاماموجبا لا يجاب الخمس من السلب (فقد خص) السلب (عنه) متراجعا قالوا المخصص قوله عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام من قتل قتيلًا فله سبعمائة واه الشيطان وجهه الأمانان الشافعي وأحمد على التشريع العام فجعلوا القاتل مستحقا له والأمانان أو حنيفة ومالك قالوا كان هذا إذا ناله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لكونه أمانا فلا يفيد استحقاق القاتل مطلقا وهذا هو الأصوب ويؤيده أنه عليه الصلاة والسلام لما أمر خالد بن الوليد رضي الله عنه فلم يعط السلب للقاتل فشكى إليه صلى الله عليه وسلم فسأله فقال أنا استكبرناه يا رسول الله فقال ذلك القاتل لخالد كلمة فغضب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يعنف خالد ولم ينكره وهو مذكور في صحيح مسلم وسنن أبي داود (قلنا) أو لا الآية الكريمة نزلت في غنائم بدر بعد الفراغ عن القتال وانهم زام الكفار وأعطى سلب أبي جهل لقاتله معوذتين عقراء الانصارى رضي الله عنه حين القتال بالمخصص مقارن أو مقدم لا متأخر فليس من الباب في شيء ولا يضرنا أن الحديث المذكور متأخر عن زول الآية فإنه حينئذ ليس بمخصص بل مقررا له هذا ما عندي وقلنا ثانيا كما أجيب في كتب مشايخنا أنا لا نسلم أن الحديث المذكور مخصص إنما المخصص قوله تعالى يا أيها النبي حرض المؤمنين على القتال وتحقيقه أن الوعد بإعطاء السلب نوع من التحريض والامر بالتحريض أمر مطلق فيجوز الاتيان بكل فرد منه وليس هذا من الاستدلال بدلالة النص بأنه لما حاز التحريض جاز إعطاء السلب أيضا بالطريق الأولى حتى يرد أنها لا تصلح لتغيير ما ثبت بالعبارة لكن بقي أن الجواب انما يتم لو لم تكن هذه الآية متأخرة ولم يثبت الجيب فالأولى أن تقرره هكذا هذه الآية معارضة لآية الخمس البتة فإن كانت متقدمة كما هو الظاهر أو مقارنة فليست من الباب في شيء وإن كانت متأخرة فمناخعة لكونها مخصصة ففهم وقلنا ثالثا سلمنا التأخير لكن يمنع كونه مخصصا ونقول (كل متراجح ناسخ لا يخصص فقيلا) عليه (فيه) أي في كونه ناسخا (إبطال القاطع) وهو العام الكتابي (بالمحتمل) وهو خاص خبر الواحد وهذا لا يفيد الاستدلال فإنه كما لا يجوز نسخ القاطع بالمحتمل كذلك لا يجوز تخصيصه به إلا أن يقال المقصود الإلزام بأنه لا يمكنكم القول بالنسخ (فأجيب بأن نسخ البعض بيان من وجه) فإنه لا يبطل المنسوخ من كل وجه بل يبقى البعض معمولا (فيجوز كالتخصيص فالفرق) بينه وبين النسخ (تحكم) فيجوز كلاهما وهذا انما يتم إن ثبت شهرة الحديث ولا بعد في دعوى الشهرة فإن الخلفاء الراشدين عملوا به وتلقاه الصدر الأول بالقبول وأما إذا كان خبر الواحد الغير المشهور فلا يجوز به نسخ الكتاب ولا تخصيصه عندنا فلا تحكم (و) قالوا (ثانيا قال) الله تعالى (النوح) على نبينا وآله وعليه الصلاة والسلام حتى إذا جاء أمرنا وفارقتنا فلا حول فيها من كل زوجين اثنين (وأهلك) الامن سبق عليه القول ومن آمن وما آمن معه الا قليل والاهل كان متناولا لالابن (وترأى اخراجه ابنه بقوله) تعالى (انه ليس من أهلك) انه عمل غير صالح حين نادى أنه منه كما نص الله تعالى بقوله ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من أهلي وإن وعدك الحق وأنت أحكم الحاكمين قال يا نوح انه ليس من أهلك انه عمل غير صالح فلا تسألن ما ليس لك به علم (قلنا) لا نسلم أنه مخصص بل (هو بيان الجمل وهو) لفظ (الاهل) فإنه شاع في النسب) وحقيقة فيه (و) شاع في (الاتباع) واستعمل فهمامثل استعمال الحقيقة فيبين تعالى بقوله انه ليس من أهلك أن الأهل الاتباع المؤمنون وعلى هذا فالاستثناء بقوله الامن سبق عليه القول منعطع فان الاتباع ليس فيهم من

واخراج أجرة الفصاد وعن الأدوية وكل ذلك تنحيز خسران لتوقع ما هو أكثر منه وهذا أيضا يؤيد مسلك الترجيح في مسئلة الترس لكن هذا تصرف في الاموال والاموال مبتذلة يجوز ابتذالها في الاغراض التي هي أهم منها وانما الحظوظ سفلة دم معصوم من غير ذنب سافل فان قيل فبأي طريق يبلغ الصحابة حد الشرب الى ثمانين فان كان حد الشرب مقدرا فكيف زادوا بالمصلحة وان لم يكن مقدرا وكان تعزيرا فلم افتقر والى الشبه بحد القذف قلنا الصحيح أنه لم يكن مقدرا لكن ضرب الشارب في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنعال وأطراف الشباب فقد ذلك على سبيل التعديل والتقويم بأربعين قرأ والمصلحة في الزيادة

سبق عليه القول ثم انه على تقدير ارادة الاتباع لا ينبغي ان يراد مطلق الاتباع بل الذين يشهرون بينهم علاقة القرابة أيضا والاضاع عطف ومن آمن (أو) هو أي الجمل (الاستثناء المجهول) وهو (الامن سبق عليه القول) وعلى هذا المراد من الأهل الأهل النسبي ليكون الاستثناء المجهول متصلا مؤثرا في اجمال العلم فان قلت لو كان المراد من الأهل الاتباع فامعنى قول نوح عليه السلام ان ابني من أهلي قال (وقول نوح ان ابني من أهلي نظن ايماننا فانه كان منافقا) مستورا للحال عليه الى ان نزل الوحي (على ما قيل) القائل الامام علم الهدى الشيخ أبو منصور المازندراني رحمه الله تعالى وهذا غير ممتنع في حق الانبياء (أو ظن ارادة النسب) فقال ان ابني من أهلي والخطأ في الاجتهاد جائز عليهم عند أهل الحق بشرط عدم القرار عليه ثم ههنا بحث فانه لا يجوز ان يكون هذا بما لا الجمل فانه لا يجوز التأخير فيه عن وقت الحاجة وههنا قد تأخر عن وقت الامتثال بالأمر بالاركاب وما قيل ان الأمر مطلق عن الوقت فيكون وقت الامتثال مدة العمر فلا تأخر ساقط فان وقت الامتثال محيى أمر الله من الآيات الكبرى مع أن هذا بعد غرق الان وقت الامتثال قبله كقصة الله تعالى وقال اركبوا فيها باسم الله بحريها ومرسها ان ربي لعفور رحيم وهي تجري بهم في موج كالجبال ونادى نوح ابنه وكان في معزل يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين قال سواي الى جبل يعصمني من الماء قال لا عاصم اليوم من أمر الله الامن رحم محال بينهم ما الموح فكأن من المغرقين وقيل بأرض البلي ماعك وباسماء أفعلى وغيض الماء وقضى الأمر واستوت على الجودي وقيل بعد القوم الظالمين ونادى نوح ربه الآية ومن تأمل في هذه القصة علم أن وقت الامتثال بالأمر بالاركاب هو وقت فور التنور ومحجى آية الكبرى قبل وصول الفرق ومن ههنا تبين ضعف استدلالهم بوجه آخر فانه لو صح دليلهم لزم تأخير المحض عن وقت الحاجة وهو ممتنع اتفاقا فلا صوب أن يسقط عن الجواب حديث بيان الاجال ويقال انه بيان تقرير فان المراد بالأهل الاتباع وكان محفوفا بالقرينة وأمر عليه السلام ابنه بالركوب اما الزعم الايمان لكونه كافرا منافقا وأجل الأهل على ذى النسب بالاجتهاد فقرر الله تعالى ما أراد فلهذا عاتبه على الخطا وهو تعوذ أو المراد بالأهل القريب سببا ونسب بقرينة ما كانت والان داخل في المستثنى وهو كان عالما بأن المراد بمن سبق الكفار لكن كان يظنه هو عليه السلام مؤمنا لثاقه داخل في الباقي بعد الاستثناء ومن سبق عليه القول مختصا بامر أنه ولا ذنب في هذا الخطا في الاجتهاد كما زعم بعض الملاحدة من الروافض وغيرهم فانه مخالفة حكمه قصدا وهذا امتثال به قصدا فهو محل الثواب ووجه العتاب عليه ان حسنات الأبرار سيئات المقر بين فافهم وثبت ويمكن أن يقال ان نداء نوح ابنه كان كناية عن طلب الايمان أي آمن فاركب معنا جاء أن يهتدى عند رؤية الآية الكبرى فلما لم يهتد نادى ربه بانه من أهلي فطمعت في إيمانه ولأنه أهل موعود بالنجاة ووعدك الحق من اغراق الكفرة ونجاة المؤمنين يحكم بانه مات كافرا فأنام تخير فيه فعاتبه الله تعالى على تعبيره بالأهل اذ شأن الرسل أرفع من أن يقولوا الكفرة أهلهم بل لهم أن يتبرأ منهم ويعبروهم بالاعداء هذا تأويل حسن لا يحتاج الى القول بالخطا في الاجتهاد لكن بأبي عنه قوله تعالى وأوحى الى نوح أنه لن يؤمن من قومك الا من قدامك الآن يقال المتبادر من القوم البعداء لا القريب المحض كالابن فهو مسكوت عنه هذا والله أعلم بعاني كتابه والأسرار التي وقعت بينه وبين خواص عباده (و) قالوا (ثالثا) قوله تعالى ان (الذين سبقوا) لهم منا الحسنى أولئك غنمنا بعدون (نزل) محصا (بعد اعتراض ابن الزبير على) قوله (انكم وما تعبدون) من دون الله حصص جهنم بأن المسيح عبده النصارى وعزير عبده اليهود والملائكة عبدهم بنو الملج فخصص ما هم متراخيا فان قلت روى أنه عليه وآله الصلاة والسلام قال في دفع اعتراضه ما أجهلك بلغه قومك ان المالم لا يعقل أجاب بقوله (وما عرف أنه صلى الله عليه وآله وأصحابه (وسلم قال ما أجهلك بلغه قومك المالم لا يعقل فلا أصل له) كما بينا قبل وقرر هذا الجواب في كلام

فراذوا والتعزيرات مفوضة الى رأى الأئمة فكأنه ثبت بالإجماع أنهم أمر وأمر إعادة المصلحة وقيل لهم أعمالا بغير أي نوع أصوب بعد أن صدرت الجناية الموجبة للعقوبة ومع هذا فلم يردوا الزيادة على تعزير رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا بتقريب من منصوصات الشرع فأرأوا الشرب مظنة القذف لأن من سكر هذى ومن هذى اقترى ورأوا الشرع يقيم مظنة الشيء مقام نفس الشيء كما أقام النوم مقام الحدث وأقام الوطء مقام شغل الرحم والبلوغ مقام نفس العقل لأن هذه الأسباب مظان هذه المعاني فليس ما ذكره مخالف للتعصبات بالمصلحة أسلا فان قيل فما قولكم في المصالح الجزئية المتعلقة بالأشخاص مثل المفقود وزوجها

كبار مشايخنا بان المسيح والعزير والملائكة غير داخلين فان ما لا يعقل ولم يتسلك بالحديث وهذا انما يصح على رأى من يخصص ما بغير العقلاء وما على ما هو المشهور من أن ما يعم العقلاء وغيرهم فلا (قلنا) لانسلم عموما منطلقا للعبودين كلهم بل (عمومه انما هو في معبود الخاطئين) وهم أهل مكة (وهو الأضنام كما ذكره السهيلي) فان الموصول انما يعم في الموصوفين بالمصلحة (فلم يتناول عيسى والملائكة) وعزيرا (فأعترضه تعنت والتزول) بقوله تعالى ان الذين سبقوا الآية (تصریح بما علم) من عدم دخولهم (أو تأيس) لبيان بعدهم عن افضلا عن الدخول فيها قطعاً لتعنت الاشياء (وليس) النزول (بتخصيص فتدبر) وقالوا ربنا ان قوله تعالى فان الله نجسه والرسول ولذى القرى كان عاماً متناولاً لكل ذى قرابة تخلص وأخرج بنوعيد شمس وبنو نوفل بعد زمان وأجاب عنه المصنف بان القرابة وان كانت عامة لكن المراد ههنا القرابة القريبة ففهم غير داخلين في العموم وهذا ليس بشئ فان بنى نوفل وبنى عبد شمس وبنى المطلب كلهم في درجة واحدة من القرابة وبنو المطلب داخلون فيه وأخرج بنوعيد شمس وبنو نوفل ولهذا قال جبير بن مطعم وأمير المؤمنين عثمان هؤلاء اخواننا بنى هاشم لانكر فضلهم لمكانك الذى وضع الله فيهم كل روى الشافعي وأبو داود والنسائي بل الجواب أن المراد قرابة النصره والنسب معاوهم لم يكونوا داخلين فيها فلاخراج وانما هو بيان تقرير ولذا قال عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام في جواب ما رضى الله عنهما انما بنو هاشم وبنو المطلب شئ واحد هكذا وشبك بين أصابعه كما روى وقالوا خامسا بقرة بنى اسرائيل قيدت بعد زمان وهذا انما يتم لو كان النزاع عاماً متناولاً للقياس المطلق أيضا فان البقرة مطلقة غير عامة قلنا كان الأمر ألا يذبح بقرة مطلقة ثم نسخت فقيدت كما صح عن ابن عباس وسجي أن شاء الله تعالى فانتظر (مسئلة * التخصيص الى كم) أفراداً أى منتهى التخصيص ما هو (فالأكثر) قالوا يجوز (الى الأكثر) وفسر الاكثر بالزائد على النصف وهذا غير محصل فان أفراد العام غير محصورة في الاكثر فلا يعلم كسوره فلا يعلم الاكثر (وقيل) ينتهى (الى ثلاثة وقيل) ينتهى (الى اثنين وقيل) ينتهى (الى واحد وهو مختار الخفية) وما قال الامام فخر الاسلام ان العام ان كان جعافاً يصح تخصيصه الى ثلاثة لانها أقل الجمع فالمراد منه على ما قال الشيخ ابن الهمام الجمع المنكر على ما سيجي تحقيقه ان شاء الله تعالى (لنا ولا يجوز أن كرم الناس الاجهال وان كان العالم واحدا اتفاقاً) وسجي أن هذا مختلف فيه (وكذا سائر الخصائص المقارنة) لان الكل سواسية في افادة القصر فكذا في قدره ثم هذا الاستدلال انما يتم لو كان حكم المستقل وغير المستقل واحدا وهو في حيز الخفاء بل اقتران غير المستقل ليس تخصيصاً وقصر عندنا كما هو فلا يقاس عليه ما هو قصر وان خصص بغير المستقل فلا ينفع كثير اسماء عندنا (فتجوز ان الحاجب) الانتهاء (في الصفة والشرط الى اثنين فقط) حيث قال انه بالاستثناء والبدل يجوز الى الواحد وبالتصل كالصفة يجوز الى اثنين وبالمفصل في المحصور القليل يجوز الى اثنين وفي غير المحصور الى جمع يقرب من مدلوله (تحكم) فان التقييدات الغير المستقلة كلها سواء وأيضا يجوز انحصار الموصوف بصفة في فرد واحد كما يدل عليه الاستقرار الغير المكذوب والانكار كمارة فافهم (و) لنا (ثانياً) قوله تعالى (الذين قال لهم الناس) ان الناس قد جعوا لكم أى لقتالكم (والسراد) بالناس الأول (نعيم بن مسعود باتفاق المفسر بن) فأرشد بالعام الواحد فهو منتهى التخصيص (والجواب) كما في شرح المختصر وغيره (بان الناس للعهد فلا عموم) له فلا تخصيص فلا يثبت المدعى (مدفوع) بأن التخصيص كالعهد فاننا اشتراطنا المقارنة في التخصيص فالعام المخصوص أو يديه بعض ما يتناولوه بدلالة الأمر مقارن كذلك في العهد أو يديه بعض ما يتناولوه الصيغة بدلالة اللام المقارن ورتبناه لاشك أن العهد وغير عام حقيقة فلا يمكن أن يدعى أن ارادة البعض في العهد ونوع من تخصيص العام فلم يبق الا قياس التخصيص على ارادة البعض في العهد وهو قياس في اللغة فلا يصح هذا واعلم أن دفع هذا السؤال سهل فان من شرط العهد أن يكون له ذكراً سابقاً ولا ذكراً بعدهم سابقاً

إذا اندرس خبر موته وحياته وقد انتظرت سنين وتضررت بالعرزوبة أفسح نكاحها المصلحة أم لا وكذلك إذا عقد وليان أو وكيلان نكاحين أحدهما سابق واستبهم الأمر ووقع اليأس عن البيان بقيت المرأة محبوسة طول العمر عن الأثر واج ومحرمه على زوجها المالك لها في علم الله تعالى وكذلك المرأة إذا تباعد حيضها عشر سنين وتوقفت عذتها بقيت ممنوعة من النكاح هل يجوز لها الاعتدال بالشهر أو تكتفي بربص أربع سنين وكل ذلك مصلحة ودفع ضرر ونحن نعلم أن دفع الضرر مقصود شرعا قلنا المستثنان الأوليان مختلف فيهما ففي محل الاجتهاد فقد قال عمر تكبح زوجة المفقود بعد أربع سنين من انقطاع الخبر

ولا هو كان معلوما عند المخاطبين حتى يقوم علمهم بمقام الذكر فلا عهد وعند عدم استقامته العموم متعين كما مر لكن في كون المراد نعيما نظروا دعوى الاتفاق ممنوعة غير مسموعة كيف وقد روى ابن اسحق والبيهقي في الدلائل عن عبد الله بن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم قال خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لجراء الأسد وقد أجمع أبو سفيان بالرجعة إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قالوا رجعا قبل أن نستأصلهم لنكحرت على بقيتهم فبلغه أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج في أصحابه يطلبهم فثنى ذلك أبو سفيان وأصحابه ومر ركب من عبد القيس فقال أبو سفيان بلغوا محمد أأنا قد رجعنا إلى أصحابه لنستأصلهم فلما مر الركب برسول الله صلى الله عليه وسلم بحمراء الأسد أخبروه الذي قال أبو سفيان فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمون معه حسبنا الله ونعم الوكيل فأنزل الله في ذلك الذين استجابوا لله والرسول الذين استجابوا لله والرسول من بعد ما أصابهم الفرح الذين أحسنوا منهم. ثم واتقوا أجر عظيم الذين قال لهم الناس الآية كذا في الدرر المنسورة ومثله روى عن ابن عباس أيضا فيها فاللئيل الأتم أن علاقة المجاز متحققة بين الواحد والكل وسماح الجزئيات غير مشروط في صحة التجوز فيجوز استعمال العام في الواحد كما استعماله في المراتب الأخر المندرجة فيه ولم يوجد من اللغة منع ومن ادعى فعله البيان فتدبر الأكترو (قالوا قال قتلت كل من في المدينة) (الحال أنه قد قتل ثلاثة عدلانيا) وليس إلا ذلك كركلة العموم وإرادة الثلاثة (قلنا) لا يجوز غير مسلم إلا إذا لم يذ كر المخصص وحينئذ لا يجوز تخصيص أصلا إلى الثلاثة ولا إلى الأكترو (إذا ذ كر المخصص معه) الدال على أن المراد الثلاثة (منعنا الملازمة) وهو عده لاغيا فان قلت كيف لا يعد لاغيا وقد انحط الكلام عن درجة البلاغة قال (وأما انحطاط الكلام عن درجة البلاغة فليس الكلام فيه) وإنما الكلام في أوجه لغة ثم الانحطاط انما يكون إذا لم يكن التعبير بالعام عن الثلاثة أو الواحد لتكنه وحينئذ ينحط الكلام أيضا إذا بقي أكثر عند دخلو التعبير عن التكنة وأما إذا كان تكنة كما إذا كان الثلاثة أو الواحد بحيث يكون قوام البلد بهم وقد قتلهم وقال قلت كل من في البلد إقامة لهم مقام الكل فالانحطاط ممنوع وبما ذكرنا اندفع ما يقال إن المقصود من المسئلة أن يحمل في الكلام الإلهي والحديث النبوي على التخصيص إلى الواحد أو الاثنين ولما كان هذا موجبا لانحطاط الكلام عن درجة البلاغة لا يمكن حل الكلامين وهما أفصح كل كلام عدها من كلام البشر عليه وإذا سلم المحجب الانحطاط فقد لازم أن لا يصح التخصيص إلى الثلاثة وما دونه في كلام الشارع فتدبر المجوزون إلى الثلاثة أو الاثنين (قالوا أنه قصر للعام على بعض المسمى وهو) أي المسمى (في الجمع ثلاثة) عند المجيز إلى الثلاثة (أو اثنين) عند المجيز إلى الاثنين فان قلت هذا الاستدلال لا يعم المطلوب فإن العام ربما كان غير الجمع قال (ولعلمهم جورا) التخصيص (في غير الجمع إلى الواحد) وهذا على الإطلاق غير صحيح فإن الشيخ أبابكر بن القفال قد سوي بين صيغ العموم جمعاً كان أو مفرداً نعم قد صرح صدر الشريعة واتخذ مذهباً وظنوا أنه مذهب الخبر الهامام الامام غير الاسلام وليس كذلك بل الذي قال هكذا وصار ما ينتهي إليه الخصوص نوعين الواحد فيما هو فرد بصيغته أو ملحق بالفرد أما الفرد بصيغته فمثل الرجل وما أشبه ذلك وإن الخصوص يصح أن يبقى الواحد وأما الفرد بعناه فمثل قوله لا يتزوج النساء ولا يشترى العبيد انه يصح الخصوص حتى يبقى الواحد وأما ما كان جمعا بصيغة ومعنى مثل قول الرجل إن اشتريت عبيداً وترجحت نساء فان ذلك يحتمل الخصوص إلى الثلاثة انتهى وفسر كلامه صاحب الكشف بأنه يجوز في المفرد العام والجوع المعرفة العامة التخصيص إلى الواحد والمراد بالفرد بالصيغة الأول وبالفرد بالمعنى الثاني وأما الجمع بالمعنى والصيغة فمختص بالجمع المنكر فتنتهى التخصيص فيه هو الثلاثة واختار الشيخ ابن الهمام أيضاً هذا التوجيه وأما تسمية اطلاق الجمع المنكر على الثلاثة تخصيصاً فاعلمها لأنه يسمى الجمع المنكر عاماً فاطلاقه على البعض يكون تخصيصاً

وبه قال الشافعي في القديم وقال في الجديد تصبر الى قيام الساعة على موته أو انقضاء مدته تعلم أنه لا يعيش اليها الا ان حكمنا بموته
بغير سنة فهو بعيد اذ لا نداس الاخبار أسباب سوى الموت لاسيما في حق الخامل الذي كثر النازل القدر وان فسحنا فافسح انما
يثبت نص أو قياس على منصوص والمنصوص أعذار وعيوب من جهة الزوج من اعسار وجب وعنة فإذا كانت الثقة
دائمة فغايتها الامتناع من الوطء وذلك في الحضرة لا يؤثر كذلك في الغيبة فان قيل سبب الفسخ دفع الضرر عنها ورعاية جانبها
فيعارضه أن رعاية جانبها أيضا مهم ودفع الضرر عنه واجب وفي تسليم زوجته الى غيره في غيبته وله عليه محبوس أو مريض

ثم ان مراده ينتهي تخصيص الجمع المنكر المنتهى باعتبار المعنى الحقيقي صرح به صاحب الكشف أيضا لأن هذا الخبر جواز
اطلاق الجمع على الاثنين مجازا هذا تقرير كلامه لكن على هذا ينبغي أن يكون العام المخصوص ولو اولى الواحد حقيقة كما هو
مختار الامام شمس الأئمة والأيكن حقيقة فانت المقابلة بين انتهاء تخصيصه وتخصيص الجمع المنكر فتدبر والله أعلم بمراده
الكرام (قلنا) لا نسلم أن المسمى في الجمع العام ثلاثة أو اثنين بل (عمومه باعتبار الاحاد والجماعات) فالجمع العام والمفرد
العام بيان فتدبر (مسئلة) العام بعد التخصيص ليس بحجة مطلقة معلوما كان المخصص أو مجهولا (عند أي نور)
من كبار أصحاب الامام الشافعي الظاهر أن قوله عام في المستقل وغيره لأن الكل تخصيص عندهم فعلى هذا لا يبقى شيء من
العام بحجة الاقل سلا كما لا يخفى (ورد بأن أخص المخصوص) وهو الواحد (مقطوع والاسكان) اخراج البعض (نسخا)
وابتلا بالعام بالكلية (للتخصيص) له واذا كان أخص المخصوص مقطوعا كان حجة فيه فلا معنى لسلب الحجية بالكلية (ان
قيل الواحد الغير المعين بمحل) فلا يكون حجة (قلنا) اجماله (ممنوع فانه) واحد (أي واحد كان) فهو مطلق وهذا
ليس بشيء فان الحكم في العام المخصوص على البعض المعين الباقي بعده واحدا كان أو كثيرا وهو غير معلوم للمخاطب فيكون مجعلا
قطعا لأن الحكم فيه على بعض متأوان الباقي بعض ما قد تدبر (أقول رد مثله على الجمهور في) المخصص (المبهم) فانه لا يبقى
عندهم حجة مع أن أخص المخصوص متيقن (فتدبر) فان قلت فرق بين مذهبه ومذهبهم فانهم قالوا ليس بحجة لعدم
العلم بالمراد في حق العمل لكنه حجة في حق الاعتقاد بحجة أخص المخصوص وأما مذهبه فهو أنه ليس بحجة أصلا فريد عليه
أن أخص المخصوص مقطوع فيصح الاعتقاد به وعلى هذا لا يصح الجواب بحديث الاجال قلت من أين علم أن مذهبه ابطال
الحجية علمنا في حقيقة المراد وعملا بل الذي يظهر من دليله الذي ذكره المصنف أن أحد المجازات متعين لكنه مجهول فهذا واجب
وجوب الاعتقاد وينع وجوب العمل وكيف يجترئ مسلم على التوقف في اعتقاد حقيقة كلام الشارع (فتدبر وقيل)
العام المخصوص (حجة في أقل الجمع) لعل زعمه أنه أخص المخصوص وهو مقطوع (وقيل) العام (حجة ان أخص متصل)
غير مستقل وليس حجة ان أخص مستقل وهو مختار الشيخ الامام أبي الحسن الكرخي والامام عيسى بن أبان في رواية وأبي عبد الله
الخرجاني وعندهم ليس المخصص المستقل ولذا لم يفصل في كتب مشايخنا والمصنف انما احتاج الى التفصيل بالتصنيف وغيره
لأنه جرى على اصطلاح الشافعية ثم اعلم أنهم انما يقولون ببطلان الحجية اذا كان المستقل كلاما لا غير من العقل وغيره
(و) قال (الجمهور) العام المخصوص (بهم ليس حجة خلافا للفخر الاسلام) الامام وشمس الأئمة والقاضي الامام أبي زيد
وأكرمعتبري مشايخنا (في) المخصص (المستقل) بل لا يخصص عندهم الا هو فانه عندهم حجة قطعية (وقيل) اذا كان
المخصص مستقلا مبهما (يسقط المبهم والعام يبقى كما كان) واليه مال الشيخ أبو معين منا (و) قال الجمهور العام المخصص
(بمعين) حجة (قطعية الا عند أكثر الخنفية اذا كان غير مستقل) بل ليس هو مخصصا عندهم (قالوا انه) أي المخصص بمعين
غير مستقل (الآن) بعد التخصيص (كما كان) قبل التخصيص حجة قطعية (لثالث استدلال الصحابة بالمخصص) من العام
(بمعين) كما استدلو بقوله تعالى يوصيكم الله الآية مع كونه مخصصا بالقابل والعباد والكفار اذا كان المورث مسلما بالعكس
وبقوله تعالى أو ما ملكت أيمانهم مع كونه مخصصا بالاخت الرضا عنة وقوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة مع كونه مخصصا
بالمستأمن وغيرهما من العمومات المخصوصة والامام فخر الاسلام استدله على كون العام المخصص ولو بالمبهم حجة وهو انما
يتم لو ثبت الاستدلال به مع جهالة المخصص وما قالوا انهم استدلو بقوله تعالى وأحل الله البيع مع كونه مخصصا بالجمهور
كما قال أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه مخرج رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم من الدنيا ولم يبين لنا بابا من أبواب

معذور اضرا به فقد تقابل الضرران وما من ساعة الا وقدوم الزوج فيها يمكن فليس تصفو هذه المصلحة عن معارض وكذلك
اختلف قول الشافعي في مسألة الوليين ولوقيل بالفسخ من حيث تعذر امضاء العقد فليس ذلك حكما مجردا لمصلحة لا يعترضها أصل
معين بل تشهد له الأصول المعينة أما تباعد الحضة فلا خلاف فيها في مذهب الشافعي ولم يبلغنا خلاف عن العلماء وقد
أوجب الله تعالى التبرص بالأقراء الأعلى الآلئ يثنى من المحيض وليست هذه من الآيسات وما من لحظة الا ويتوقع فيها هجوم
المحيض وهي شابة فمثل هذا القدر النادر لا يسلطنا على تخصيص النص فانما ير الشريعة يلتفت الى النوادر في أكثر الاحوال وكان

الربا فانقوا الربا والريسة فانما يصح لو كان الربا مجعولا عند المستدلين ومعنى كلام أمير المؤمنين أنه لم يبين الحال في باب منه
أنه منه أم لا ولو كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حيا لينه وكشف القضاء ألم ثم أنه كيف قال فانقوا الربا والريسة
ولو كان الربا غير معلوم لما أمرنا بالتقاء عنه وعما فيه شبهة فتدبر (و) لنا (بقاء التناول للباقي) بعد التخصيص (بلا مانع)
من العمل (وهو) أي المانع (الاجمال) لكونه راجحا في التبادر قالوا بخلاف المخصوص بالمهم فانه يبقى مجعولا (و) لنا
(عضيان من قبيل له) أكرم بنى نعيم ولا تكرم فلان لم يكرم) واحدا من بنى نعيم فلو لم يكن حجة لما حكم بالعضيان (واستدل)
على الجحمة (بان دلالة على فرد لا تتوقف على دلالة على فرد آخر) منه (والا) أي وان توقفت (لزم الدور) على تقدير
توقف دلالة كل على الآخر (أو التحكم) على تقدير توقف بعض معين على بعض آخر فقط ولانثا واذ لم تتوقف دلالة كل
على دلالة الآخر فالدلالة على الباقي لا تتوقف على الدلالة على المخرج فبقى الدلالة فيبقى حجة (وأجيب بأن دور المعية) وهو
عبارة عن التلازم بين الشئين (لا يمتنع) وحينئذ فلا يوجدان الامعا وان أمكن تعقل أحدهما بدون الآخر كما هو على علة
واحدة) وههنا يجوز أن يكون بين الدلالات على كل فرد دور معية وتلازم فلا توجد الدلالة على واحد بدونها على آخر فلا
يتم المطلوب ولوتثبت في ابطال التلازم بين الدلالات بأنه يفهم بعد التخصيص ويتبادر بدون البعض فلا تلازم عادا الى
الاستدلال بالتبادر واستدرك ابطال التوقف بالدور أو التحكم كما لا يخفى (وأما الظنية فلازله) أي المخصص (يتضمن حكما
شرعيا والاصل فيه التعليل) فيحتمل أن يكون معللا بعله تكون موجودة في البعض الباقي في العام (فأسكن) أي احتمل
(قياس مخرج بعضا آخر وهذا احتمال) ناشئ (عن دليل فليس) العام (الآن كما كان) بل لم يكن قبل احتمال التخصيص
ناشئا عن دليل والآن نشأ عنه (أقول لا قريب) فانه لا يدل على أن كل عام مخصوص يكون ظنيا (فان العام المخصوص
يجوز أن يكون في خبر) والمخصص أيضا خبر فلا يمتنع التعليل اذا تعليل انما يكون في الانشآت (ككلمة التوحيد) فان
عامها مخصوص بالاستثناء (وهي قطعية فتدبر) ولا يصح الجواب بأن كلمة التوحيد على عرف الشارع فانه لا يرد على المناقشة
في المثال والشكالات انما هو بكل خبر فانه غير صالح لأن يعطل فالحق في الجواب التخصيص بالغايات الواقعة في الاحكام الشرعية
ولا بعد فيه والاستدلال قرينة عليه فتدبر ثم في التمثيل بكلمة التوحيد اشارة الى أنه اختار الظنية في الكل من العوام
المخصوصة سواء كان مخصصه مستقلا أم لا على خلاف رأى الحنفية فانهم انما يقولون بالظنية في المخصوص بالكلام المستقل
فقط وهذا موضع تفصيل ينهل على وجهه فرق الحنفية على ما أعطى هذا العبد به برحمته فاستمع ما يتلى عليك من مواهب
الرحمن من الحق الصراح فاعلم أن الشرط والصفة والغاية وبذل البعض لا تفيد حكما شرعيا بخلاف الحكم العام فلا وجه
للتعليل الموجب لوقوع الاحتمال في العام وأما الاستثناء فالعام فيه مستعمل في العموم وقيد بأخراج البعض فيفهم معنى
مركب يصدق على الباقي بالوضع النوعي الذي للربكات فيحكم بحكم الصدر عليه وهذا هو معنى كون الاستثناء تكملا بالباقي بعد
الاستثناء ولكن في ذكر العام ثم اخرج البعض والتعبير بهذا المقيد عن الباقي اشارة الى أن المستثنى متصف بحكم مخالف
للسد فليس حكم الصدر في الباقي موقوفا على حكم المستثنى بل وضع الكلام لهذا الحكم فهذه الحكم مقطوع وحكم المستثنى
أيضا مقطوع لكن في ضمن هذا الحكم فلا يصح تعليل حكمه بعله توجد في الباقي فان فيه ابطال القاطع وبهذا الوجه أيضا
ظهر لك عدم قبول التعليل للصفة والشرط والغاية وان أفادت حكما مخالفا وهذا بخلاف الكلام المستقل فانه ليس العام مقيدا
به بل هو مفسد للحكم الشرعي المخالف لحكم العام ظاهر او هو لما عارضته قرينة على أن المراد بالعام بعض أفرادها فائدة العام
الحكم موقوف على افادة المخصص الحكم فيقيد الحكم على ما لا يتناول المخصص بعدا فادته وقبل اعتبار حكم المخصص لا يفيد

لا يبعد عندي لو اكتفى بأقصى مدة الحمل وهو أربع سنين لكن لما أوجب العدة مع تعليق الطلاق على يقين البراءة غلب التعبد فان قيل فقد متم في أكثر هذه المسائل الى القول بالمصالح ثم أوردتم هذا الاصل في جملة الاصول الموهومة فليعلق هذا بالاصول الصحيحة ليصير أصلاً خامساً بعد الكتاب والسنة والاجماع والعقل قلنا هذا من الاصول الموهومة اذ من ظن أنه أصل خامس فقد أخطأ لأننا ردنا المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والاجماع فكل مصلحة لا ترجع الى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والاجماع وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي

للعام شيئاً والتعليل بمقارن الحكم المخصص ولا يقوى العام على منعه لأنه لاحكم له في هذه الحال واذا ثبت التعليل فيوجب قياماً في تعبد أو يخرج بعضاً آخر بالتعليل ولما كان التعليل محتملاً أوجب الاحتمال في العام هذا ما عندي في تقرير كلامهم في هذا ينبغي ما قيل انما انسلم صحة تعليل المخصص بعلة مخرجة عن العام بعضاً آخر وكيف يصح ومن شرط التعليل أن لا يوجد نص مخالف في المقتضى عليه وههنا العام موجود وذلك لأن العام لا يقيد حكماً قبل اعتبار المخصص لأن افادته موقوفة عليه والتعليل بمقارن الحكم المخصص فلا يكون العام معارضا للتعليل وبما قررنا يندفع أيضاً أنه لا فرق بين الاستثناء والمخصص في افادة الحكم فيصير تعليله كما يصح تعليل المخصص فلا يكون الحكم في المستثنى منه مقطوعاً لأن حكم المستثنى منه غير موقوف على حكم المستثنى بل وضع الكلام لا فائدة الحكم على ما يصدق هذا المقيد ويفهم الحكم في المستثنى شيئاً فلا يصح تعليل الحكم الضمني المعارض لما يدل عليه الكلام بالوضع فانه مقطوع أيضاً ولا حرج لسقوط النقض عما اذا كان الكلام المقيد لحكم مخالف للحكم العام لكن في غير ما يتناوله العام كما اذا قيل حل البيوع وحرم المسرفه فانه لا يمكن التعليل بعلة توجب في بعض العام فيوجب الظنية وذلك لان حكم العام غير متوقف ههنا على حكم ما يقارنه التعليل بل مقيد للحكم بالوضع فلا يصح التعليل المذكور لا يطله القاطع وتبين لك أيضاً سقوط ما يتوهم وروده أن المخصص كما أنه يصلح للتعليل كذلك العام فيلزم ظنية المخصص باحتمال العام التعليل المخرج لبعض أفراد المخصص وذلك لأن حكم المخصص قد ثبت أولاً وحكم العام يتوقف عليه ويثبت بعده فلا يصح تعليله بوجه يتغير به حكم المخصص الثابت وبان لك أيضاً سقوط ما قيل ان مذهبكم جواز تخصيص العام المخصوص بالكتابي بالقياس وخبر الواحد ولا يجوزون تخصيص خبر الواحد بالقياس استدعاء فقد جعلتم هذا العام أضعف من خبر الواحد ومساو بالقياس أو أضعف منه وهذا لا يلزم من دليلكم فان غاية ما يلزم منه لو تم وقوع احتمال ضعيف فيه وأما وصول الضعف الى هذا الحد فلا وذلك لأن ما لم يزل من دليلنا وقوع الاحتمال فيه من التعليل والقياس فلزم مساواته بآيه بل ضعفه منه بخلاف خبر الواحد فان الضعف فيه في الطريق لا في الدلالة ولا يكون القياس مغيراً بآيه كما في هذا العام هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام فاحفظه فانه حقيق بالحفظ واقد أطبنا في الكلام لما ارتكز في كثير من الأذهان من عدم شفاء ما أوردنا الخفية من البيان حتى سمعت بعض العلماء الأعلام المشار اليهم بالبيان يقول انها مقدمات شرعية لا قضايا برهانية بل حسب وشيأ قريباً ومن ههنا سقط استدلال الشيخ الامام أبي الحسن الكرخي من أن عدم العلم بالعلة يوجب جهالة في العام فلا يدري كم بقي لأن التعليل ليس مقطوعاً انما هو مجرد احتمال فلا يورث الاحتمال خروج البعض الآخر وجهه بالقطع وعدم العلم به حتى يورث جهالة فيه فتدبر (قال الامام) (خبر الاسلام للمخصص شبه بالاستثناء لاخر اوجه البعض) أي لاخراج المخصص بعض أفراد العام عن الحكم من بدء الأمر ويقاد منه الحكم على الباقي كما في الاستثناء (وشبه بالناسخ لاستقلاله) أي لكون هذا المخصص كلاماً مستقلاً (فاذا كان) المخصص (مجهولاً يبطل ذلك) المخصص (شبه بالناسخ لبطول الناسخ المجهول) فكذلك ما يشبهه (ويبطل العام) بجهالته (شبه الاستثناء لتعدي جهالته اليه) أي بصير العام مجهولاً لجهالة الباقي بجهالة الاستثناء فكذلك ما يشبهه من المخصص (واذا كان) المخصص (معلوماً فاشبه بالناسخ يبطل العام لصحة تعليله) أي تعليل المخصص لكونه كلاماً مستقلاً كالناسخ فانه مستقل لأنه كما يصح تعليل الناسخ يصح تعليله واذا صحت التعليل وهي غير معلومة فلا يدري كم خرج به (فجهل المخرج) فجهل الباقي (وشبه الاستثناء ببقية قطعيته) كما كان لان الاستثناء لا يغير العام عما كان عليه قبله من القطعية واذا اقتضى أحد الشبهين البطلان بالكلية في صورتى الجهالة والعلم والآخر البقاء على ما كان (فلا يبطل العام من كل وجه في الوجهين) لان عمل ما كان ثابتاً لا يبطل بالشك (بل ينزل من القطعية الى

باطلة مطرحة ومن صار إليها فقد شرع كما أن من استحسن فقد شرع وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودا بالكتاب والسنة والاجماع فليس خارجا من هذه الأصول لكنه لا يسي قبايا بل مصلحة مرسله اذ القياس أصل معين وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاصيل الامارات تسمى لذلك مصلحة مرسله وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتباعها بل يجب القطع بكونها حاجة وحيث ذكرنا خلافا فاذلك عند تعارض مصلحتين ومقصودين وعند ذلك يجب ترجيح الأقوى ولذلك

الظنية للشبهين) المورثين الشك فيظهر في حق العلم دون العمل (وفيه تطرأ ظاهرا لأن شبه الناسخ ليس في) المخصص (المجهول الالفاظ والمعتبر المعنى) وليس في المعنى مشابهة كيف والناسخ زافع بعد ثبوت الحكم وههنا من بدء الأمر الحكم على الباقي كما في الاستثناء العام مع المخصص مثله مع الاستثناء ثم لا يظهر لقوله في المجهول فائدة فانه عام في المعلوم والمجهول وبه فهم تجاوز الحد وأفرط في سوء الأدب وقال هذه مقدمات شهرية لا علمية وتحقيق كلام هذا الخبر الامام البارع في الفن أن المخصص لكونه كلاما مستقلا غير مرتبط بالصدر وتخصيصه ليس الا لأنه مفيد للحكم بخالف الحكم العام في بعض الافراد في فهم منه أن المراد بالعام سوى ما يتناوله هذا فتخصيصه لأجل المعارضة كما أن الناسخ يرفع الحكم لأجل المعارضة وهذا شبه معنوي وليس كالاستثناء فانه قيد المستثنى منه ووضع لا فائدة الحكم على هذا المقيد وبه فهم ضمنا الحكم على غيره الذي هو المخرج ثم ان المخصص يحكم على أن الحكم على بعض أفراد العام من بدء الأمر كما في الاستثناء الحكم على الباقي المعين به هذا المقيد ففي المجهول شبه الناسخ يقتضي أن يبطل المخصص لان المهم لا يصلح معارضا وهذا يبطل الناسخ المجهول وشبه الاستثناء يقتضي بطلان العام فلا يبطل بالشك بل ينزل إلى الظنية فان قلت كيف لا تضل المعارضة فيقال اقتبل المشركين ولا تغفل بعضا منهم قلت على هذا يلزم أن يصح النسخ به أيضا وقد نهوا عنه وفي المعلوم بالعكس كما قررنا فقد ظهر أن هذه مقدمات علمية لا شعرية أصلا ثم ان القول بان حجة التعليل تبطل العام لعله تنزى جري على تسليم ما بنى عليه الامام الكرخي والا فاحتمال التعليل لا يبطل بل يورث شبهة فقط ثم أورد الشيخ ابن الهمام أن القول ببطلان العام لجهالة القياس المخرج الموجبة للجهالة في الباقي لا يتأتى على رأيه فانه رضي الله عنه لا يبطل العام بجهالة المخصص وأجاب بأنه بناء على المنع بالعمل بالعام قبل البحث عن المخصص ولما كان احتمالهما قائما يبطل العمل حتى يظن أنه لا تعليل هذا وهذا لا يراد لانه رحمه الله لم يقل بان العام يبطل ههنا بل انما قال ان هذه الجهالة تقتضي بطلان العام وهو رضي الله عنه لم ينفسه بل يقول ان مقتضى الجهالة في المجهول ذلك لكن لا يبطل لما عاين آخر يقتضي بطلان هذا المجهول وما أفاد في الجواب فغير مرضي فان التوقف في العام إلى البحث عن المخصص لم يقل به من أحد كما يلوحن الأسرار وان شئت أن تقر بالكلام فتخوأ خصر فقل ان المخصص المجهول يبطل في نفسه لعدم صالوحه معارضا للنص العام لكن يورث احتمال الخصوص فلم يبق قطعا والمعلوم يورث الاحتمال لاحتماله التعليل لكن الاحتمال لا يبطل الموجود فافهم أتباع الشيخ أي نور (قالوا بطل العموم) بعد التخصيص (وما تحتج) إلى الواحد (محازات) محتملة وليس شيء منها أولى بالإرادة (فكان مجملها) وهو ليس حجة (قلنا ذلك) أي الاجمال (اذا كانت المحازات متساوية وههنا الباقي) بعد التخصيص (راجع لانه أقرب) إلى الحقيقة وينبأ بالذهن اليه (مسئلة) *

العام المخصص مجاز عند جواهر الأشاعرة) التابعين الشيخ أبي الحسن الأشعري (ومشاهير المعتزلة وقال الحنابلة وأكثر الشافعية بل جواهر الفقهاء ومنهم الامام) شمس الأئمة (السرخسي) منا العام المخصص (حقيقة وقال امام الحرمين) من الشافعية (وبعض الحنفية) ومنهم صدر الشريعة العام المخصص (حقيقة في الباقي مجاز في الاقتصار عليه) الا أنه عند هذا المصدر مخصوص بما اذا كان مخصوصا بالمستقل بل لا تخصيص الاياه (و) روى (عن الشيخ) الامام أبي بكر (الخصاص من الحنفية على ما نقل الشافعية) العام المخصص حقيقة (ان يقي غير مخصص و) روى (عنه) كأن نقل الحنفية وهم ينقل مذهبه (أجدر) فانهم أعرف بذهب مشايخهم لاسيما مثله العام المخصص (حقيقة) ان كان الباقي مجزا (وقال) أبو الحسين المعتزلي (وبعض الحنفية) العام المخصص (حقيقة) ان خص بغير مستقل (وان خص بمشتل مجاز وما عرفت خلاف بين الحنفية في أن العام المقرون بشرط أو صفة أو غاية أو استثناء ليس مجازا البتة وانما وقع الخلاف فيما خص بمشتل ولفظ

قطعة لا يكون الا كراه مبيح الكلمة الردة وشرب الخمر وأكل مال الغير وترك الصوم والصلاة لان الحذر من سفك الدم أشد من هذه الأمور ولا يباح به الزنا لانه مثل محذور الا كراه فاذا امتنع الخلاف في مسئلة الترس الترجيح اذ الشرع مارجح الكثير على القليل في مسئلة السفينة ورجح الكل على الجزء في قطع البدن المتأكله وهل يرجح الكل على الجزء في مسئلة الترس فيه خلاف ولذلك يمكن اظهار هذه المصالح في صيغة البرهان اذ تقول في مسئلة الترس مخالفة مقصود الشرع حرام وفي الكف عن قتال الكفار مخالفة لمقصود الشرع فان قيل لا تشكر أن مخالفة مقصود الشرع حرام ولكن لا نسلم أن هذه مخالفة قلنا قهر الكفار

الخص ليس في موضعه قال (القاضي) أبو بكر الباقلاني من الشافعية العام المخصوص حقيقة (ان خص بشرط أو استثناء) وخصوص بغيرهما مجاز (و) قال (عبد الجبار) المعتزلي (على ما اشتهر عنه) العام المخصوص حقيقة (ان خص بشرط أو صفة) وان خص بغيرهما مجاز (وقيل) هو حقيقة (ان خص بلفظي) ومجاز ان خص بغيره كالعقل أو الحس أو العادة (فهذه ثمانية مذاهب لتأني حقيقة في الاستغراق اتفاقا) عند كل من رأي أنه صيغة (فلو كان الباقي أيضا صيغة) بعد التخصيص (لزم الاشتراك) اللفظي بين الكل والبعض (هذا خلف) للاجتماع على بطلانه ولأن الاشتراك خلاف الأصل ولأنه يلزم اشتراك اللفظ في معان غير محصورة لان التخصيص الى الواحد وما فوقه من المراتب الى الاستغراق غير محصور والقول بتجوز الاشتراك بين الكل والقدر المشترك فكان مراتب التخصيص من أفرادها فيكون استعمال اللفظ فيه حقيقة لا يجدي فان الكلام ههنا في الاطلاق على البعض بخصوصه ولا يكفي لكونه حقيقة فيه الوضع للقدر المشترك فانهم وافقوا الدليل لا يتم في القصر بغير المستقل فانه ليس العام فيه مقصورا على البعض ومستعمل فيه بل مستعمل فيما وضع له بالوضع الاول وهو الكل فلا يكون مشتركا ولا مجازا فان العام في الشرط مستعمل في الكل وهو متعلق بالحكم التعليقي لكن لا يتبعز الجزاء في بعض الأفراد لفقدان الشرط وفي الغاية اما العام مستعمل في الكل والحكم على الأفراد التي قبل الغاية واما اعتبار تقييد الجنس بالغاية ثم اعتبار عمومها في أفرادها هذا المقيّد على كلا التقديرين لا قصر ولا استعمال في بعض ما وضع له أصلا وفي الأراء العام عام والحكم على ما يصدق عليه المقيّد بالخارج البعض وفي الصفة انما العموم من الواضع لما يصلح له الجنس المقيّد بالصفة وفي بدل البعض العام مستعمل كما كان لكن المقصود بالحكم البدل وقد مر منه وما (واعترض أولا) كما في شرح المنتصر (بان ارادة الاستغراق في العام المخصوص (باق وخروج البعض طرأ من المخصص) فلا اشتراك ولا مجاز (أقول) في دفعه (ان أراد) المعارض بقوله ان ارادة الاستغراق باق (ارادته تعقلا) حيث يتعلل الكل (ففي كل مجاز كذلك) فان تعقل الحقيقة باق فلا يضر المجازية (وان أراد) ارادة الاستغراق (استعمالا) بأن يكون مستعملا فيه (فلا شأن أن استعمل في العام المخصوص (على البعض والمعتبر الاستعمال الذي يكون مناط الحكم) فلا ارادة للاستغراق استعمالا بل البعض بالمجازية والاشتراك لازم (على أنه) لو كان مستعملا في الكل مع كون الحكم على البعض (يتضمن لغوا ضرورة أن الحكم على البعض يتم البعض) أي يتم بارادة البعض المتعلق بالحكم فإرادة البعض الآخر معه لغوا فافهم وقد أجيب عنهما بان المراد الشق الثاني والعام مستعمل في الكل ثم أخرج عنه المخرج بالمخصص ثم ذكر على الباقي والحكم على البعض الذي عبر عنه بالكل المخرج عنه البعض وبعبارة أخرى مثل هذا مثل الكناية فان فيها مذكرة شيء ويكون مناط الحكم شيء آخر يكتب به اليه مثل طوبى الجاد فكذلك ههنا المذكور العام والمقصود بالحكم البعض بدلالة المخصص وهذا طريق الى التعبير غاية أنه أطول من التعبير بغيره آخر ولا لغوية ومثله مثل أنت وابن أختك خالتي طريقان للتعبير والأول أقصر والثاني أطول فاندفع الجوابان وهذا الغاية في الاستثناء ونحوه فانه لعدم استقلاله واندرجته تحت القاعدة يصح فيه الحكم بان العام مع التقييد يعبر به عن الباقي وهو دال عليه بدلالة المركبات بالوضع النوعي كما قلنا أو بطريق الكناية كما قيل وأما المستعمل فلا يصح ذلك فيه فانه ليس من شرط العام بل مفيد للحكم معارض لحكم العام في بعض الأفراد ولرفع المعارضة يصير قرينة على أن الحكم في العام على البعض الغير المتناول له هذا المخصص فبالضرورة يكون العام مستعملا في البعض فقط والآخر قطعاً وأيضاً ليس الاستعمال الاطلاق لفظ على معنى ليكون ما يستفاد منه مناط الحكم ولا شأن أنه هو البعض فاللفظ مستعمل فيه والمخصص المستقل قرينة عليه فتدبر وتشكر (و) اعترض (تأنيبان ارادة الباقي) في العام المخصوص (ليس بوضع

واستعلاء الاسلام مقصود وفي هذا استئصال الاسلام واستعلاء الكفر فان قيل فالكفر من المسلم الذي لم يذنب مقصود وفي هذا مخالفة المقصود قلنا هذا مقصود وقد اضطررنا الى مخالفة أحد المقصودين ولا بد من الترجيح والجزئي محقق بالإضافة الى الكلي وهذا جزئي بالإضافة فلا يعارض بالكلي فان قيل مسلم أن هذا جزئي ولكن لا يسلم أن الجزئي محقق بالإضافة الى الكلي فاحتقار الشرع له يعرف بنص أو قياس على منصوص قلنا فندع فذلك لا ينص واحسنه معين بل بتقاريق أحكام واقتراح دلالات لم يبق معها شك في أن حفظ خطة الاسلام ورقاب المسلمين أهم في مقاصد الشرع من حفظ شخص معين

واستعمال ثان) غير الوضع الاول للاستغراق والاستعمال فيه (بل) ارادته (بالاول) والاستعمال به (بخلاف المشترك) فان فيه ارادة المعنى الآخر بالوضع الآخر (و) بخلاف (اليجاز) فانه باستعمال آخر غير استعمال الحقيقة (ودفع بان لا كلام في ارادة الباقي في ضمن ارادة الكلي كما كان قبل التخصيص) ارادة الكل وفي ضمنها ارادة البعض (بل) الكلام (في ارادته بخصوصه بقريضة التخصيص) فان الكلام في المخصوص من العام (وهذا معنى ثان لانه من استعمال ثان) فان كان له الوضع فلا اشتراك والافاليجاز وان قرر بأن في التخصيص استعمالا في الكل والحكم على البعض كما قررناه الاعتراض الاول ففيه ما قد عرفت من أنه يتم في غير المستقل دون المستقل والآن قررنا الاعتراض بان الاستعمال في المعنى عبارة عن ارادته من اللفظ ليكون مناط الحكم والباقي كما كان يقصد من اللفظ حين الاستغراق ويحكم عليه بالذات فان الحكم المتعلق بالعام متعلق بكل واحد واحد من آحاده غاية ما في الباب أن مع ارادته ارادة بعض آخر متعلق بالحكم كذلك بعد التخصيص أيضا استعمال في الباقي بالذات وهو مناط الحكم كذلك إلا أنه سقط الحكم على بعض آخر بالتخصيص وهذا لا يغير الاستعمال الاول في الباقي واذا لم يتعد استعمال الوضع فهو حقيقة وهذا بخلاف سائر الدولات التضمنية فان فهم الجزء هناك في ضمن فهم الكل وليس مناط الحكم واذا أريد الجزء بخصوصه صار منفهما بالذات ومناط الحكم كذلك فاختلاف الاستعمال ولأن أن تحجب عنه بانه في الاستعمال الاول كان مقصودا ومنفهما ليكون مناط الحكم الثابت للكل على الاستغراق وكان المقصود من استعمال اللفظ الحكم على الكل وأما الآن بعد التخصيص فاستعماله فيه وارادة الباقي منه انما هو لقصص الحكم عليه ويبقى آخر مسكوتا أو مشتبا فيه الحكم المخالف فهذا الاستعمال مغاير للاستعمال الأول فان كان موضع آخر فلا اشتراك لازم والا فالجواز فافهم (و) اعترض (ثالثا كما قال) الامام شمس الأئمة (السر حسي ان الصيغة للكل) فانه موضوع له (وبعد التخصيص البعض هو الكل) فهي مستقلة فيما وضعت له أولا فلا اشتراك ولا تجوز (أقول) هذا من دفع (فان العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له حقيقة أو عرفا ولذلك) أي لكونه مستغرقا لما يصلح له (لم يكن الجمع للعوذين غاما) واذا كان مستغرقا لما يصلح له فاستغراقه للبعض لو لم يكن غير موضوع له لكان مشتركا وتوجيه كلامه بان العام موضوع لاستغراق جميع أفراد معنى اللفظ إن مطلقا فالاستغراق لجميع أفراد المطلق نحو الرجال وان مقيداً فجميع أفراد المقيد نحو علماء البلد والعام المقرون مع المخصص مقيد به واللفظ متناول لجميع ما يصلح له اللفظ المقيد بهذا المقيد نحو الرجال العلماء أو الرجال الا العلماء لا يتم الا في غير المستقل وهذا التحير الامام لا راءه مخصصا وكلامه انما هو في العام المخصوص بالمستقل فتدبر (الحنابلة ومن وافقهم) من الشافعية والفقهاء (قالوا أو لا تناول) الباقي بعد التخصيص (باق كما كان) قبل (وقد كان حقيقة قبل) فهو حقيقة الآن (قلنا) لانسلم أن تناول الباقي كما كان قبل بل (كان) تناول قبل له (مع غيره) فانه كان لكل (والآن) تناول له (وحده فقبل هذا) أي كون تناول له وحده (لا يفرصة تناوله لما يتناول) وانما يغير تناوله للخرج (قلنا) لانسلم أنه لا يفرصة تناول (بل) نقول هو (مغير لأن ذلك تناول كان في ضمن الكل اجمالا وهذا) أي تناول الذي بهذا التخصيص (له بخصوصه) ثم انه لو كان الامر كما ذكر لكان الانسان المستعمل في الحيوان حقيقة لانه كان متناولاً له والآن أيضاً متناول ولم تفرصة تناول فافهم ونذكر ما أسلفنا فانه يفعل كثيرا (و) قالوا (ثانياً يسبق الباقي) بعد التخصيص (الى الفهم وهو دليل الحقيقة قلنا) لانسلم أنه يسبق الى الفهم عند الاطلاق بل (يتبادر مع القرينة وهو دليل الجواز) ويحتمل أن يحجزه معارضة (قبل ارادة الباقي معلومة بدو القرينة) فانه كان مفهوما قبل أيضاً (انما يحتاج اليها بعد ارادة المخرج) فالباقي متبادر وهو دليل الحقيقة (و) يدفع بان الكلام في ارادة الباقي بخصوصه لا (ارادة الباقي (في ضمن) ارادة (الكل

في ساعة أو نهار وسيعود الكفار عليه بالقتل فهذا مما لا يشك فيه كما أجبنا كل مال الغير بالاكرام لعلمنا بان المال حقير في ميزان الشرع بالإضافة الى الدم وعرف ذلك بأدلة كثيرة فان قيل فهلا فهمتم أن حفظ الكثير أهم من حفظ القليل في مسئلة السفينة وفي الاكرام وفي المحصنة قلنا لم نفهم ذلك اذا اجعت الأمة على أنه لو أكره شخصان على قتل شخص لا يحل لهما قتله وأنه لا يحل لمسلمين أكل مسلم في المحصنة فنع الاجماع من ترجيح الكثرة أما ترجيح الكل في فعلهم إماما على القطع وإماما بن فرب من القطع يجب اتباع مثله في الشرع ولم يرد نص على خلافه بخلاف الكثرة اذا اجماع في الاكرام وفي المحصنة منع منه فهذه

وهذا أي ارادة الباقي بخصوصه (لا يعلم بدون القرينة) وهو علامة المجاز فتدبر ثم تذكر الفرق بين المستقل وغيره حتى لا تغلط (قال الامام) في الاستدلال (العام كتكرير الآحاد) فكل رجل بمنزلة زيد وبكر الى غير ذلك من الافراد لأنه وضع العام له ليسهل التعبير (وفيه) أي في تكرير الآحاد (اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا) فكذا العام (قلنا ليس) العام (مثله) أي مثل تكرير الآحاد (من كل وجه) بل في افادة المعنى فقط وكيف وفي التكرير ألفاظ متعددة مستعملة في معان متعددة وببطلان ارادة الموضوع له في البعض لا يبطل في الباقي من الالفاظ وفي العام استعمال واحد للفظ واحد فاذا بطل ارادة البعض تغير استعماله قطعاً (أقول و) قلنا (أيضا لا قريب) فيه (فانه لا يستلزم المجازية من حيث الاقتصاد) وقد كان داخل في المدعى (بل ينافيه كالمباغني) لان في تكرير الآحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا أصلا فكذا ههنا ولعلنا نقول هب أن العام كتكرير الآحاد لأنه اذا سقط البعض فقد وجد الاقتصاد في المعنى فللباقي حيثتان حيثية أنه بعض الآحاد المتكررة وهذه الحيثية حقيقة وحيثية كونه مقتصر عن بعض آخر وهذه الحيثية مجاز ولا يلزم المجازية بحسب الاقتصاد كونه مستعملا فيه حتى يكلف بيانه كما يفهم من التحرير والجواب أن الباقي بالحيثية الاولى هو مدلول مطابق للفظ فيلزم الاشتراك لكونه موضوعا لكل أيضا ولا يلزم المجاز لانه غير موضوع له ولنعم ما قال الشيخ ابن الهمام ان مذهبه مخالف للاجماع على أن لفظا واحدا بالنسبة الى وضع واحد يعنى واحد لا يكون حقيقة ومجازا معا فافهم وقال (أبو الحسين لو كان الخارج عاما لا يستقل وجب تجوزا) في العام (لزم كون المسلم للعهد مجازا) ببيان الملازمة أن غير المستقل كالاستثناء ونحوه قيد في العام وهو مقيد به كإلزام التعيين قيد مستفاد من الالام فلو أوجب التقيد التجوز فيه لأوجب في المعهود وقدم من الكلام ما يكفي لانعام هذا المرام وما أوجب به من منع الملازمة بان هذا العام انما صار مجازا لكونه استعمل في غير ما وضع له وهو البعض بخلاف المعهود فان الاسم باق على معناه والتعيين استفيد من الالام فساقت فانه قد ظهر لك فيما سبق أن العام المقترن بغير المستقل باق على معناه الا أنه مقيد بقيد غير مستقل يستفاد منهما مفهوم تقيدي يصدق على بعض الافراد فيرا هذا البعض فلو كان فيه تجوز لكان من جهة التقيد وهو موجود في المعهود بعينه فان مدخول الالام على معناه وقد تقيد بالتعيين المستفاد من الالام فيستفاد معنى مركب تقيدي يصدق على فرد معين أو أفراد معينة فتدبر (والجواب) عنه (كأن) المختصر بان المجموع المركب من الاسم والالام (هو الدال) على المعين المعهود وكل من جزأه كزاي زيد لان الكلمتين من شدة الامتزاج صارتا كلمة واحدة (من دفع لانه بعد العلم بانهما كلمتان) موضوع كل منهما المعنى (بمجرد اعتبار) متاولا واقعية له (مع أنه قال الخصم به) أي يكون الدال هو المجموع من العام والمخصص (على ما نقل عنه في المعتقد) فانه نقل عنه أن العام في صورة التخصيص ليس حقيقة ولا مجازا ومجموع الامر من العام والاستثناء حقيقة هذا ثم ان هذا القول بعيد محض ولعل مراده أن العام في صورة التخصيص ليس حقيقة في الباقي ولا مجازا فيه فانه غير مستعمل فيه بل في الكل وانما الحقيقة فيه مجموع العام والاستثناء فانه موضوع للباقي بالوضع النوعي الذي للركبات فتدبر (وما قيل) في الجواب (ان للعرف بالعهد وضعين للجنس قبل دخول الالام) حالة التكرير (وللعهد بعده) فلا يلزم المجازية فيه بخلاف هذا العام لان وضعه ليس الالام للكل (فلا يخفى ما فيه) لانه ليس الاسم موضوعا للمعنيين والالام الاشتراك بل الاسم موضوع للجنس والالام للعهدية فيحصل من المجموع الشخص المعهود كهذا الانسان وفيه تأمل يظهر بالتأمل ولا ناسلنا أن العام موضوع لكل لكنه مستعمل فيه والاخراج من الاستثناء فيحصل من المجموع معنى هو السابق وبعد النزول يمكن أن يقال مثله في العام المقارن لغير المستقل ثم أراد أن يحقق الحق في وضع المعرف فقال (والحق أن لافرق بين المعرفة والنكرة الا بالاشارة الى المعلومية) في الاولى (وعدمها) في الثانية

الشروط التي ذكرناها يجوز اتباع المصالح وتبين أن الاستصلاح ليس أصلاً خامساً بل من استصلح فقد شرع كما أن من استحسن فقد شرع وتبين به أن الاستصلاح على ما ذكرنا وهذا انعام الكلام في القطب الثاني من الأصول
 (القطب الثالث في كيفية استثمار الأحكام من مبررات الأصول) ويشتمل هذا القطب على مصدر ومقدمة وثلاثة فنون
 (مصدر القطب الثالث) اعلم أن هذا القطب هو عمدة علم الأصول لأن ميدان سعي المجتهدين في اقتباس الأحكام من أصولها واجتنابها من أغصانها لذاتها نفس الأحكام ليست ترتبط باختيار المجتهدين ورفعها ووضعها والأصول الأربعة من الكتاب والسنة

وتحقيقه أن الاسم موضوع للجنس من حيث هو والانتشار انما يجري من التنوين وإذا دخل عليه اللام الموضوع للإشارة وأسقط منه التنوين زال الانتشار وصار الجنس مشاراً معه هوذا فاللام ليس الاتعريف بل الجنس ثم قد يقصد الإشارة لخصوص المقام إلى حصته المعينة المعهودة وقد يقصد إلى حصته المنتشرة وقد يقصد إلى جميع الأفراد وقد لا تقصد الفردية أصلاً على حسب ما يقتضيه المقام كذا قال أهل العربية (وعلى هذا فمفهوم المعرفة بتعريف الجنس انما ينشأ من المقام) ونشأ من المقام تحتل وجهين أحدهما أن يفهم الجنس المشار إليه من المعرفة ويعلم بتحقيقه في كل الأفراد من قرينة خارجية وهي المقام وهذا باطل قطعاً وإن ارتضى به أكثر علماء العربية فإنه قد تواتر استدلال الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم من المهرة بنفس اللفظ على عموم الأحكام ولم ينظر إلى أمر آخر يدل على أن الجنس المحكوم عليه متحقق في الكل بل انما حكموا بالانفهام العموم بنفس اللفظ فقط الثاني أن يكون المعرفة بلام الجنس مستعملاً في العموم مجازاً وهذا أيضاً بعيد والانتقال من أحد معن العموم في صورة عدم القرينة الصارفة من مطلق الجنس إليه ولم ينقل بل الذي تواتر هو جعلهم المعرفة على العموم من دون حاجة إلى قرينة دالة عليه وضرفهم إلى الجنس انما كان لاصراف من العموم (لكن عدوه من الصيغ الموضوعية) والعاذون هم أهل الأصول قاطبة من الخنفية والشافعية والمالكية والحنبلية بل الظاهرية أيضاً وهذا أيضاً يدل على بطلان رأي أهل العربية فانهم أشد مهارة من أهل العربية فالقول المخالف لاجتماعهم باطل البتة ثم أشار إلى ما قيل في تأويل الاجماع بقوله (الآن يقال صار) المعرفة باللام (حقيقة عرفية) في الاستغراق (فتدبر) وما قال أهل العربية باعتبار أصل الوضع وهذا أيضاً بعيد لأن الوضع انما يعرف بالاستعمال والتبادر وإذا جوز جعل التبادر على كونه معنى عرفياً وفتح هذا الباب انسد باب العلم بالوضع قال المصنف في الحاشية أقول يمكن أن يقال ان المتعارف في الوضع العام للوضع له الخاص وإن كان أن الموضوع له جزئيات حقيقة للمفهوم الكلي الذي جعل آلة للوضع لكن يجوز أن تكون كلمات تحتها جزئيات وإذا عرفت ذلك فلينظر أن يكون لام التعريف من هذا القبيل فانها مع اشارتها إلى معلومية الماهية تنوع إلى أقسامها المعروفة وحينئذ تكون تلك الأقسام معاني وضعية لها وعلى هذا عموم مدخولها كعموم مدخل كل والنكرة الواقعة تحت النفي وهذا وإن كان تكلفاً لكنه أوفق بمن ذهب أهل العربية وعلماء الأصول انتهى ولعل وجه التكلف أن اللام لم يبق حينئذ موضوعاً لتعريف المدخول فقط بل له مع استغراق الآحاد والمعهودية وهذا مخالف لظواهر أقوال أهل العربية ثم على هذا يكون العهد الذهني والإشارة إلى الجنس من الموضوع له وهذا ينبو عنه قواعد الأصول وأيضاً يشهد بالتنوع أن الجملة عليه ما فيها إذ لم يستقم العهد والاستغراق ففهمهما بالقرينة وإذا لم ينقل عن أحد التكلم في جواب المستدلين به باء احتمال واحد منهما فالحق أن الاسم في حالة التنكير بالجنس أو للفرد المنتشر وفي حالة التعريف إذا لم يكن هناك معهود لجميع الأفراد استغراقاً لتواتر استدلال السلف به والمصلح لكلام أهل العربية يستحق أن يقال في حقه * وإن يصلح العطار ما أفسد الدهر * وهذا والعلم الحق عند علم الغيوب (و) قال (القاضي مثله) أي مثل ما قال أبو الحسين (الآن الصفة عنده كأنه) الظاهر كأنها (مخصص مستقل) فلم يجعل المخصوص بها حقيقة ولما كان الظاهر فيها عدم الاستقلال أشار إلى توجيهه وقال (وتحقيقه أن تخصيصها ليست لفظية بل من خارج) والمخصوص منه مجاز البتة وعدم كونه لفظياً (بدليل أن الصفة قد تشمل) جميع أفراد العام فلا يكون التوصيف نفسه تخصيصاً بل التخصيص فيه من خارج (كذا في شرح المختصر أقول) ليس الأمر كما ظن هو (بل) التخصيص بها اللفظية لأن التوصيف تقييد وهو ضد الإطلاق ومن البين أن تناول حال الإطلاق أكثر منه حال التقييد فان قلت يجوز أن يكون التقييد باعتبار العقل فقط وحينئذ تكون الصفة مساوية للموصوف قال (وقلما يكون) التقييد (اعتبارياً) فلا

والاجماع والعقل لا مدخل لاختيار العباد في تأسيسها أو تأصيلها وانما مجال اضطراب المجتهد واستنباطه استعمال الفكر في استنباط الأحكام واقتباسها من مداركها والمدارك هي الأدلة السبعة ومرجعها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم اذ منه يسمع الكتاب أيضا وبه يعرف الاجماع والصادر منه من مدارك الاحكام ثلاثة إما لفظ وإما فعل وإما سكوت وتقرير ويرى أن نوضح الكلام في الفعل والسكوت لان الكلام فيهما أو جزاء واللفظ امل أن يدل على الحكم بصيغته ومنظومه أو بفعله ومفهومه أو بعينه ومعنونه وهو الاقتباس الذي يسمى قياسا فهذه ثلاثة فنون المنظوم والمفهوم والمعقول

يقاس عليه (على أنه منقوض بالشرط) فإنه قد يكون مساويا للجزاء فلا يكون نفسه محصيا فالتمخيص فيه من خارج أيضا فلا يكون لفظيا (فتأمل) وقال الشيخ أبو بكر الجصاص الرازي الاستغراق في العام غير شرط فيكون انتظام الجمع فيكون حقيقة فيما نقي أكثر من اثنين كذا نقل الجنبية والشافعية نقلوا عنه أن العام ما يشمل غير المحصورين فإذا بقي غير محصور يكون حقيقة وعلم هذا الكلام أن قول هذا الإمام ليس إلا في لفظ العام فهو ليس من هذا المقام في شيء فإن الكلام ههنا في صيغ العموم لا في لفظ العلم فإن قوله هذا في صدر المسئلة غير مناسب فتأمل * (ثم المخصص متصل) ان كان غير مستقل (ومنفصل) ان كان مستقلا هذا على مذهب الشافعية وأما عندنا فالمخصص هو الثاني فقط (والاول خمسة الاول الاستثناء المتصل والمنقطع بالتمخيص فيه) اذ لاخراج فيه بوجه (اعلم أنه اختلف في إطلاق لفظ الاستثناء عليه) أي على الاستثناء المنقطع (فقيس) لفظ الاستثناء (بمجاز) فيه حقيقة في المتصل (وقيل مشترك) بين المتصل والمنقطع (وقيل هو متواط) موضوع للمعنى واحد مشترك بينهما (وهو ما كان على مخالفة) للحكم السابق (بالأخواتها) سواء كان بحيث لا يؤولا وانجواتها لا مدخل ما بعدهما فيما قبل أولا (وقيل لا يسمى) المنقطع استثناء (حقيقة ولا بمجاز وهذا) المذهب الأخير (لا يعود إلى طائفة) وان أطلق لفظ الاستثناء على المنقطع أحسن من أن يخفى على أحد أو المعنى أن هذا النزاع لا يعود إلى طائفة فإنه يرجع إلى الاصطلاح لكن الأخير فيه أنه تظهر فائدة الخلاف فيمن حلف لا أستثنى أو أن استثنيت فكذا فاستثنى باستثناء منقطع (ثم لا خلاف) لأحد (في محضة) أي محضة الاستثناء المنقطع (لفظ والشرط) لهضته (المخالفة) للصدر (بوجه ما فيها يتوهم) فيه (الموافقة) فالفائدة فيه دفع هذا التوهم (ممثل لكن) فإنه لا استدراك أي دفع التوهم من السابق (بموجاهة القوم الأجناد) فإنه يتوهم من مجي القوم مجي الحمار لانه المركب فدفع الاستثناء المنقطع (وما زاد الامتناع) فإنه يتوهم من ثبوت الزيادة وجود النقصان فبقي النقص بالادعاء لهذا الوهم وهذا المثال يحصل الاتصال أيضا لكن إذا قصد وجود النقصان على الكمال والمعنى ما زاد شي الاتصال النقصان وإذا كان من شرطه المخالفة فيما يتوهم الموافقة (فلا يقال ما جاءه يزيد إلا أن الجوهر الفردي حق) * مسئلة * أداة الاستثناء حقيقة في المتصل اتفاقا و (بمجاز في المنقطع) في المختار (وقيل حقيقة) فيها ثم اختلفوا (فقيس مشترك) لفظي قبيها (وقيل متواط) ولما لم يكن التواطؤ معنوي في الأدلة قلنا موضوعا للخرجات بوضع عام فسر فقال (أي وضعت) لهما (المعنى قبيها) أي لأجل تصور معنى واحد مشترك بينهما وجعل مراد لهما (وضعا واحدا) عامًا (لأن المتصل أظهر) منه في الاستعمال (فلا يتبادر من مجي القوم إلا) أي قبل ذلك المستثنى (الإرادة أخرج البعض فلا يكون مشتركاً) لفظيا بينهما ولا احتياج في معرفة الإرادة إلى القرينة (ولا) موضوعا (للمشترك) بينهما (والابتداء هو فيه نوع مسالمة كالاختصاص) (ومن ثمة) أي من أجل تباعد ارادة الاتصال (لم يحمله علماء الامصار على ما يمكن المتصل ولو) كان (ابتداء) في قوله على ألف الاكر على قيمته لا على الانقطاع وان خلا عن التلويل فتدبر * مسئلة * قد اختلف في نحو على عشرة الاثلاثة دفعا للتناقض المتوهم بين ثبوت العشرة وبين اخراج الثلاثة عنها (فالجوهر) من الشافعية قالوا (المراد بعشرة اثنا عشر السبعة) بمجاز (والاثلاثة قرينة) عليه صارفة عن حقيقتها إلى مجازها اعلم أن متايخنا حكوا عن الشافعي رضي الله عنه أن الاستثناء يدفع عن بعض المستثنى منه بطريق المجازة وفسره بعضهم بان الحكم في المستثنى منه على الكل ثم المستثنى يفيد حكما معارضا له في البعض وإذا تعارضتا انقطاعا يبق في الباقي حكم المستثنى منه وهذا ليس بشيء فإنه مع كونه باطلا في نفسه وموجبا للتناقض في الأخبار بوجوب أن لا يكون في المستثنى إطلاق المخالف لحكم الصادر وهو خلاف نص أصحاب الشافعية وقال صدر الشريعة حاصلا أن المراد بالصبر الباقي

والفن الاول في المنظوم وكيفية الاستدلال بالصيغة من حيث اللغة والوضع. ويشمل هذا الفن على مقدمة وأربعة أقسام القسم الاول في الجمل والمبين القسم الثاني في الظاهر والمؤول القسم الثالث في الامر والنهي القسم الرابع في العام والخاص فهذا صدر هذا القطب (أما المقدمة) فتشتمل على سبعة فصول الفصل الاول في جسد اللغات أنه اصطلاح أم توقيف الفصل الثاني في أن اللغة هل تثبت قياسا الفصل الثالث في الاسماء العرفية الفصل الرابع في الاسماء الشرعية الفصل الخامس في اللفظ المفيد وغير المفيد الفصل السادس في طريق فهم المراد من الخطاب على الجملة الفصل السابع في المجاز والحقيقة

محازر الاستثناء قرينة ولعله الى هذا أشار بقوله (كسائر المخصصات) وتحقيقه أن الاستثناء يفيد حكما معارضا للظاهر من حكم المصدر فلا جعل هذا يحكم العقل أن المراد في المصدر سواء كالمخصصات المستثناة والاستثناء بحكمه قرينة صارفة الى التخصيص ثم أبطل هو رحمه الله تعالى أن هذا لا يصح في أسماء العدد فإن عشرة مثلا موضوعة لعدد مخصوص لا يحتمل أن يطلق على ما تحته أو ما فوقه من المراتب العددية أصلا فلا يجوز أن يراد به الباقي ولو سلم فيكون محازر وهو خلاف الاصل وسببه ماله وما عليه أن شاء الله تعالى فان قلت قد أبطل المشايخ الكرام القول بالمعارضة بأنه يلزم التناقض في قوله تعالى فليتب فهم أف سنة الانجسين عاما وهذا التماس يستقيم لو فسر بالتفسير الاول لا الثاني كما لا يخفى قلت تقريزه على الثاني بأن يقال اسم العدد لا يتحمل اطلاقه على الأقل فلا يحمل الالف على تسعمائة وتسعين فيبقى الحكم على الاول مع ثبوت تنقيصه في البعض فتأمل فيه فإنه ينبوعه ظواهر عبارات المشايخ (أقول وهو الصحيح لان تناول اللفظ المستثنى منه المستثنى (باق) بعد الاستثناء (كما كان) قبل (فان العشرة مفهوم واحد لا يزيد ولا ينقص فهو من حيث هو لا يمكن أن ينقص بأخراج الثلاثة منها) فلو كان العشرة باقية على الحقيقة لما صح الاستثناء والاخراج فهو مستعمل في سبعة بقرينة الاستثناء فان قلت لانسلم أن العشرة حقيقة لا يزيد ولا ينقص بل السبعة يضم من أفراد العشرة ألا ترى أن أهل المنطق قالوا الانسان الذي ليس بحيوان من أفراد الانسان واحتاجوا الى اخرجه بقيد الامكان ولو لم يكن من أفرادها احتاجوا الى التقييد قال (وما قالوا في تحقيق) القضية (الحقيقية) الحاكمة على الأفراد مطلقا فرضية كانت أم موجودة (ان الانسان الذي ليس بحيوان بل) الذي (ليس بانسان من الأفراد الفرضية) للانسان وقيدوا في الأفراد بالامكان لخروجه (فهو بخلاف العرف واللغة) وكلا منا فينارضيان به (والمنع مكابرة) بل يخالف للعقل أيضا كما قال بعض المحققين ان الفرد لا يمكن حقيقة ما يصدق هو عليه في نفس الامر بالفعل أو بالامكان وليس الانسان الذي ليس بحيوان محال يصدق عليه الحيوان أصلا فلا يكون فردا له حقيقة (ولو سلم الاضاف) أي اضافة العشرة بالزيادة والنقصان (فلا يمنع التناول) للثلاثة (أيضا) فيلزم أن يكون مخرجا عنه وغير مخرج على تقدير أن تكون العشرة باقية على الحقيقة وذلك (لأن العشرة عشرة أطلق أو قيد ولو) كان التقييد (بالنقص) كما اذا قيد بخروج الثلاثة ونقصانه الى السبعة (كيف لا وثبوت الذاتيات للذات ضروري في مرتبة الذات) فلا يبطل الذاتي بالتقييد البتة هذا وما قالوا العدد لا يكون جزء العدد لا ينافية فان المراد أن ثلاثة أجزاء العدد فيكون ثابتا في مرتبة الذات فلا يجوز أن لا يتناول * واعلم أن هذا غير وافي فإنه لا شئ عند أحد في أنه اذا حل من كسب ثم نقص عنه جزء بقي الجزء الآخر ألا ترى أن الثبات اذا انحل وبطل نفسه التباقي يبقى الجزء الجسدي قطعاً وكذلك في الذهن اذا حلل المعلوم المركب الى جزئين وطرح أحدهما يبقى الآخر فاذا أخذ الذهن عشرة وحلها الى سبعة وثلاثة وأسقط الثلاثة بقي سبعة قطعاً ويصدق عليه ان العشرة اذا نقصت عنها ثلاثة صارت سبعة أي الذي كان عشرة بقي منه بعد التنقيص سبعة فيصدق على السبعة أنه عشرة منقوص منها ثلاثة في العرف واللغة وان لم يصدق عليه أنه عشرة فان صدق المقيد للغة لا يستلزم صدق المطلق فيعبر بهذا المقيد عن السبعة كما يعبر عنها بلفظها فبازائه عبارة أطول وأقصر فليعبر أن يعبر بأيهما شاء وحينئذ اندفع ما قال المصنف فإنه ان أراد أن العشرة لا يزيد ولا ينقص أن حقيقة العشرة لا تبقى بعد الزيادة والنقصان بل تصير حقيقة عدد آخر فلم يكن لا يلزم منه أن يكون لفظ العشرة محازرا عن السبعة بل لفظ العشرة على الحقيقة وحكمه عليه بتنقيص بعض الأجزاء وهو الثلاثة مثلاً وبقائه الجزء الآخر وهو السبعة والمركب التقيدي يصدق عليه وان أراد أن العشرة لا تتحمل هذه التصرفات فباطل قطعاً وهذا ظهر اندفاع ما في

(الفصل الأول في مبدأ اللغات) وقد ذهب قوم إلى أنها اصطلاحية إذ كيف تكون توقيفا ولا يفهم التوقيف إذ لم يكن لفظ صاحب التوقيف معروفا للمخاطب باصطلاح سابق وقال قوم أنهم توقيفية إذا اصطلاح لا يتم الانحطاط ومنادة ودعوة إلى الوضع ولا يكون ذلك إلا بلفظ معروف قبل الاجتماع للاصطلاح وقال قوم القدر الذي يحصل به التنبيه والبعث على الاصطلاح يكون بالتوقيف وما بعده يكون بالاصطلاح والمختار أن النظر في هذا إما أن يقع في الجواز أو في الوقوع أما الجواز

التحرير أنه حينئذ يلزم اللغوي الكلام فإن ذكر جميع الأفراد والحكم على البعض مما لم يوجد في الاستعمال ومسافة طويلة مع إمكان التعبير عن البعض بلفظ دال عليه وجه الاندفاع أن الدال عليه عبارتان أطول وأقصر والمتكلم مخير بأيهما شاء يتكلم كأن شاء يقول الإنسان ماش وإن شاء قال الحيوان الناطق ماش فكذلك أهنا إن شاء عبر عن السبعة بلفظ السبعة وإن شاء فلفظ عشرة الثلاثة ثم انه لو صح هذا المذهب أي القول بأن العشرة مجاز عن السبعة لزم اللغوي قطعاً كيف لا وإذا كان العشرة بمعنى السبعة فأى معنى لقوله الثلاثة فإن الإخراج قطعاً باطابق أهل اللغة فالمستثنى مع الأدلة لغو قطعاً فإن قلت أنه قرينة على أن المراد بها السبعة ولولا لما علم قلت هب أنه قرينة لكن القرينة لا تكون مهمة وههنا نصير الأدلة مع المستثنى مهما والسرفيه أن الاستثناء لما كان غير مستقل يقتضى الارتباط مع ما قبله وإذا صار ما قبله بمعنى السبعة فلا يصح الارتباط به فيلغو قطعاً وحينئذ لا يتوجه ما لو قيل إن الاستثناء يدل على حكم معارض لحكم المستثنى منه فمعنى الثلاثة ليس على ثلاثة وبه تبين أن المراد بالعشرة السبعة كما في سائر المخصصات كما يعزى إلى الشافعي رحمه الله تعالى فلا يكون الاستثناء مهماً وذلك لأن غير المستقل لا يفيد معنى من غير أن يرتبط بما قبله وهذا ظاهر جداً وإذا أريد بالعشرة السبعة لا يصح أن يرتبط به إلا ثلاثة فلا يفيد شيئاً وهذا بخلاف المخصص فإنه لا استقلال له يفيد حكماً مخالفاً للعام فيدل على أنه مخصوص ثم إن ما يعزى إلى الإمام الشافعي رحمه الله تعالى لو كان حقا لكان المفهوم من قولنا له على عشرة الثلاثة عشرة لا ثلاثة منه وليس ما فوق سبعة إلى العشرة واحداً وهو خلاف ما يفهم في العرف فافهم ويلزم أن يكون في ألف الأربعة وخمسين ألف بمعنى تسعمائة وستة وأربعين مع أنه لا يلتفت إليه المتكلم ولا يفهم حين الاستعمال أصلاً بل يحتاج إلى تأمل بالغ بعد معرفة معنى اللفظ فافهم واحفظ فقد بان بطلان هذا القول بأقوم حجة لا يدحضها شبهة أصلاً وظاهر منه أيضاً أن لا تخصص فيه بل العام المستثنى منه باقى على معناه والباقي انما يفهم من المجموع بمعنى أنه يفهم معنى مركب يصدق على الباقي فهذا المجاز ما وعدنا سابقاً ثم إن المصنف لما اختار أن المراد من المستثنى منه الباقي فلا إخراج منه وأما الإخراج عن الحكم فلا يصح على رأى أحد أراد أن يحقق ذلك وقال (ثم لا إخراج) للمستثنى (عن الحكم على الكل) من المستثنى منه (أيضاً) كما أنه لا إخراج عنه (إذا لحكم الأعلى السبعة بالاتفاق) فلا حكم على العشرة حتى يخرج منه (للزوم التناقض) فإنه يلزم حينئذ أن يكون العشرة مثبتاً ومنفياً (فلا إخراج عن الحكم) المذكور في الصدر (الاتقدير بمعنى لولا لدخل) أي لولا الاستثناء لدخل المستثنى في الحكم (فلا استثناء يمنع الدخول) للمستثنى (في الحكم) فالعشرة انما استعمل في التركيب لإفادة أن الحكم المذكور في الصدر (على السبعة فقط فتأمل جداً) وهذا ظاهر لكن طريقه أي هو إما أن يكون العشرة على معناه والسبعة مستفاداً من المجموع أو يكون مستعملاً في السبعة الحق هو الأول ومختار المصنف هو الثاني (واستدل) على هذا المذهب (بأنه لا يراد بالعشرة كلها لأنه ما أقر السبعة اتفاقاً) ولو كان العشرة بكلاً مأمراً لزم الإقرار بها (وأجيب بأن الإقرار) انما يكون (باعتبار الاسناد ولا اسناد الأبعد الإخراج) فكونه إقراراً بالسبعة لا يستلزم أن لا يكون العشرة على معناها فإن الاسناد إلى ما بقي بعد إخراج الثلاثة فلا تقرب فتأمل (وقال جماعة ومنهم) الشيخ (ابن الحارث) المراد عشرة أفراد لكن أخرج ثلاثة عنها (ثم أسند إلى الباقي) وهذا محتمل وجهين الأول أنه أطلق العشرة على كمال معناها وأسند إلى جزء معناها المفهوم في ضمنه وهو السبعة الثاني أن يفيد بإخراج الثلاثة عنها فصل مركب تقيدها هو العشرة المنقوص منها ثلاثة وهو لا يصدق الأعلى سبعة فإفراد السبعة بهذا الوجه فإن كان مراد ابن الحارث الأول كما زعم صدر الشريعة منا وغيره فيلزم عليه اللغوي أن ذكر البعض الآخر يلغو حينئذ وإن أريد الثاني فهو حق غاية ما يلزم التعبير عن السبعة بطريق أطول ولا بأس به (أقول) في إبطاله (قد لا يكون العموم المصحح للإخراج الأبعد الاسناد) كما إذا وقع الشك في سياق النفي (نحو ما جاء في الأزيد) وإذا كان العموم بعد

العقلي فتشمل للذهاب الثلاثة والكل في حيز الامكان أما التوقيف فبأن يخلق الاصوات والحروف بحيث يسمعهما واحداً وجمع ويخلق لهم العلم بانها قصدت للدلالة على المسميات والقدرة الازلية لا تقتصر عن ذلك وأما الاصطلاح فبأن يجمع الله دواعي جمع من العقلاء للاستغفال بما هو موهبهم وحاجتهم من تعريف الامور الغائبة التي لا يمكن الانسان أن يصل اليها فيبتدئ واحد ويتبعه الآخر حتى يتم الاصطلاح بل العاقل الواحد ربما ينقدح له وجه الحاجة وامكان التعريف بتأليف الحروف فيتولى الوضع ثم يعرف الآخرين بالاشارة والتكرير معها للفظ مرة بعد أخرى كما يفعل الوالدان بالولد الصغير وكما يعرف الاخرس ما في ضميره

الاسناد فكيف يكون الاسناد بعد الاخراج (فتأمل) فان فيه نظرا أما أولاً فلا ن هذا ارد عليكم أيضاً فان العام مخصوص عندكم قبل الاسناد والازم التناقص ولا عموم قبله فلا تخصيص فها هو جوابكم فهو جوابنا وأما ثانياً فلا ن عموم النكرة المنفية عندنا بالوضع للأجل وقوع النفي عليه عقلاً وإذا كان بالوضع فالذي يذكر بعد النفي لأن تعلق النفي عام قبل الاسناد فيصمخ الاخراج والمثال المذكور مفرغ فالمستثنى منه العام مقدر وهو كالمقووظ واليه الاسناد حقيقة لكن بعد اخراج المستثنى نعم اذا كان عومه باعتبار تعلق النفي واقتضائه العموم عقلاً كما ذهب اليه المصنف لا يصح الاخراج ولا التخصيص والازم التناقص الا أن يراد الاخراج والتخصيص عن العموم البدلي الذي يكون في النكرات ثم يعمم ويرود النفي في الباقي لكن على هذا يجوز الاستثناء عن النكرة في الانيات أيضاً هذا والله أعلم ما هو الصواب وهذه الجماعه (قالوا) في ابطال الرأي الاول (أولاً لو لم يكن المراد بالمستثنى منه (الكل) بل كان المراد منه الباقي (لزم عود الضمير الى النصف في نحو اشترت النصف الجارية الانصفها) لان المذكور سابقاً حينئذ هو النصف والضمير انما يعود الى المرجع المذكور سابقاً وعود الضمير الى النصف باطل اذ يكون المعنى اشترت نصف الجارية الانصفها (فيكون المخرج الربع) وقد كان المقصود استثناء النصف هذا خلف ثم الربع اذا كان مستثنى بقي الربع وهو المراد بالجارية حينئذ فيكون المخرج ربع الربع وهكذا الى غير النهاية (قلنا) لانسلم أن الضمير يعود الى النصف بل (المرجع اللفظ باعتبار المفهوم) الموضوع له فالجارية مستهله في النصف والمرجع الجارية باعتبار المفهوم اللغوي وفيه نظر ظاهر فان حقيقة الضمير أن يعود الى المراد بالمرجع لا الى ما وضع له المرجع وسيصريح المصنف به أيضاً كيف لا وهل هذا الا مثل أن يقال رأيت أسداً مسلحاً ثم يرجع الضمير اليه باعتبار الاسد المقترس فلا يجوز الا بالتكلف المحض المستغنى عنه فانه يجوز أن يستعمل الجارية في معناها كما مر ثم يرجع الضمير اليها فتدبر (و) قالوا (ثانياً لجماع أهل العربية أنه اخراج بعض عن كل) ولا يمكن الاخراج عن الحكم بعد ثبوته فانه تناقض ولولم يكن الاخراج عن المستثنى منه بطل الاخراج مطلقاً ولزم خلاف الاجماع فلا بد من تناول المستثنى منه للمستثنى (قلنا المراد) لأهل الاجماع من لفظ الاخراج (الاجزاء تقديرها) بمعنى المنع عن الدخول وكونه بحيث لولا الاستثناء لدخل فيه (و) المراد بلفظ الكل (الكلية باعتبار المفهوم) اللغوي. (تأهرا) لا باعتبار المراد وفيه أنه لا بد للتأويل من ضرورة ملجئة لاسمى في كلام أهل الاجماع فانه لو كان مرادهم هذا المحمل البعيد لبيّن أحد ومن البعيد عادة أن يهمل هذا الجمل العفوي في موضع الاستثناء العظيم فتدبر (و) قالوا (ثالثاً) أي في كون الباقي مراداً من لفظ المستثنى منه (ابطال نصوصية العدد) اذ صحت حينئذ ارادة عدده من عدد وهذا هو الذي مر من صدر الشريعة (أقول فرق بين المفهومية والمراد بالحكم) فان معنى ربما يكون مفهوماً بحسب اللغة ولا يكون مراداً كما في الجاز (وليس العدد نصاً لا باعتبار الأول) أي باعتبار كونه مفهوماً لا باعتبار المراد وفيه أنه منع لمقدمة منقولة من أهل العربية فلا يقبل من غير صحة والقول بكونه نصاً باعتبار ان فهم المفهوم اللغوي فليس مخصوصاً بالعدد فان كل لفظ نص في المفهوم اللغوي يعني أنه هو المفهوم من اللفظ وان لم يرد في بعض المواضع بل النصوصية ليست ان النصوصية الارادة فافهم ولا تلغ في ما يبدئ احتمال كونه نصاً في غير الاستثناء قال في التحرير مجيباً عن هذا الوجه ان النصوصية بمعنى عدم احتمال الغير لا تكون من اللفظ نفسه بل انما تكون من خارج فلو كان العدد نصاً كان نصوصية بخارج وها هنا اخرج وهو الاستثناء قائم دال على أنه اراد به معنى آخر فيكون نصاً في الباقي بعد الاستثناء ولا يبعد أن يقال معنى نصوصية العدد عدم صحة التجوز فيه مما وضع له الى مرتبة تحتانية أو فوقانية وبالجملة لا يجوز اطلاق عدد على آخر ولا يحتمل هذا النحوم التجوز وقد صرح به أهل العربية فلا مجال للنعم هذا ثم انه قد يستدل على أصل المدعى بأنه لو كان المراد من المستثنى منه الباقي تجوزاً لم تبق النصوص أي المفسرات مفسرات

بالإشارة وإذا أمكن كل واحد من القسمين أمكن التركيب منهما جميعاً أما الواقع من هذه الأقسام فلامطع في معرفته يقينا
الابرهان عقلي أو بتواتر خبر أو سمع قاطع ولا مجال لبرهان العقل في هذا ولم ينقل تواتر ولا فيه سمع قاطع فلا يبقى الأرجح الظن
في أمر لا يرتبط به تعبد على ولا ترقى إلى اعتقاده حاجة فالتحوض فيه إذا فضول لأصله فلن قيل قال الله تعالى وعلم آدم
الاسماء كلها وهذا يدل على أنه كان يوحى وتوقيف فيدل على الوقوع وإن لم يدل على استحالة خلافه قلنا وليس ذلك دليلاً
قاطعاً على الوقوع أيضاً إذ يتطرق إليه أربع احتمالات أحدها أنه ربما ألهمه الله تعالى الحاجة إلى الوضع فوضع بتدبيره وفكره

للاحتمال الاستثناء هنالك فبقى احتمال المجاز وعلى هذا ينطبق جواب التبرير انطباقاً تاماً فإن هذه النصوصية من خارج وإذا
كان هنالك استثناء يكون نصافي الباقي والأظهر أن يقال إن المفسر كما أنه بطل فيه احتمال المجاز لا آخر من الخارج بطل فيه
احتمال الاستثناء أيضاً من خارج فتأمل فيه (وقال القاضى المجموع) وهو عشرة الأثلاث (موضوع بازاء سبعة) يعنى
أن المستثنى منه مع أداة الاستثناء والمستثنى موضوع بازاء الباقي (كما يوضع لشيء اسمان مفرد ومركب واليه مال كلام طائفة
من الجنفية) بل محققهم ومنهم صدر الشريعة رحمه الله تعالى (أقول يلزم) عليه (أن يكون وضع له بل لكل عدد أسماء
غير متناهية فإن مراتب الأعداد لا تنف عند حد) وكل عدد إذا استثنى منه ما زاد به على عدد معين بقى ذلك العدد وقد قلتم إن
المجموع موضوع بازاء الباقي فإلزم أن تكون المراتب كلها مع استثناء ما زادت به على عدد موضوع بازائه (فتدبر) فإن استحالة
اللازم في حيز الخفاء كيف لا وقد وضعت اللفاظ المركبة الغير المتناهية بالوضع النوعى بازاء معان غير محصورة وأيضاً كما
أنه يجوز وضع لفظ بازاء معان غير متناهية بوضع واحد كذلك يجوز العكس أيضاً فافهم (ورد أيضاً بلزوم عود الضمير في الانصاف
إلى جزء الاسم) لأن الجارية الانصاف بها بمنزلة معدن كبر حيث والجارية تجزؤه أعجبتى قولهم هذا بعد فهمهم من قول القاضى
إن الجارية الانصافها صار اسماً من قبيل بعلبك فأين الضمير حتى يرجع بل الضمير حيث مثل زاي زيد نعم كان في الأصل ضميراً
واجباً ولم يكن جزء لفظ حيث شذفاهم (و) رد (بازوم تخصيصه) وأفادته الحكم المخالف (كفهوم القلب) فانه حيث شذ
أفاد الحكم على اسم جنس نقي الحكم عما عداه وهو مردود عند الجمهور وإن قال به من لا يعتد به (و) رد (بازوم التركيب)
أي تركيب الاسم (من) كلمات (ثلاثة) أقول (بل) التركيب (من) كلمات (أربعة) في نحو ثلاثون الأربعة عشر وهو
أي تركيب اسم من ثلاثة حال كونه (في غير المحكى) ضوابط شرافانه يجوز (و) الحال (الأول غير مضاف) نحو
أى عبد الله فانه جائز اتفاقاً (ولامعرب) ظاهره يفيد أن امتناع التركيب من ثلاثة أنما هو إذا لم يكن الأول معرباً وهنا كذلك
فينبغي أن لا يمتنع وهو خلاف المدعى والأظهر في العبارة الأول معرب غير مضاف والأولى أن يجعل من التعريب فيكون
إشارة إلى جواز ذلك في الأسماء المنقولة الأعجمية (ولاحرف خلاف اللغة بالاستقراء ثم لما كان) هذه الإرادات أنما إذا
أراد القاضى أنهما كلمات ركبت وجعلت كلمة واحدة وكان (قول القاضى) المسبوب إليه عن هذه الإرادة مع قطع النظر
عن لزوم تلك الاستحالات (خلاف البدية القطع بأن المفردات باقية على أوضاعها) اعلم أن المصنف قد سلم البدية ببقاء
المفردات على أوضاعها وحينئذ قد بطل القول بأن العشرة مستعملة في سبعة فتدبر (أول) قوله (بأن مراده أن المجموع
حقيقة في السبعة) وأنه موضوع بالوضع النوعى الذى للركبات بازاء السبعة (يعنى أن المفردات مستعملة في معانيها)
الموضوعة لها هي (ومحصل المجموع معنى يصدق على السبعة) وهو عشرة نقص عنها ثلاثة وليس هو إلا السبعة (لا يتبادر
إلى الفهم غيرها) قال المصنف موافقاً لما في التحرير وغيره (وهذا يرجع إلى أحد المذهبين) لكن الرجوع إلى المذهب الأول
غير صحيح فإن المذهب الأول محصله أن المستثنى منه مجاز عن الباقي وفي هذا المستثنى منه مستعمل فيما رضع له فإين هذا من
ذلك وأما المذهب الثانى فقد عرفت أنه يحتمل احتمالين أحدهما أن الحكم على بعض المستثنى منه والمذكور الكل بقرينة
الاستثناء وعلى هذا لا يرجع إليه فإن محصله أن الحكم على أفراد يصدق عليه هذا المجموع المدلول لهذا المركب وبناء على
هذا أثبت صدور الشريعة وقال المذهب ثلاثة واختاره هو الأخذ به الذى ذهب إليه القاضى وحينئذ لا يتوجه ما فى التلويح أن
الدلالة على الباقي بالوضع النوعى للركب مسلم عند الجميع لكن الكلام في كيفية الدلالة فهذا المذهب ليس قسماً للمذاهب الباقية
والعجب منه كيف خفي عليه أنه إذا كان المراد بالمستثنى منه الباقي مجازاً بقرينة الاستثناء فإين الوضع النوعى للمركب وانما الدلالة

ونسب ذلك الى تعليم الله تعالى لانه الهادى والملمهم ومحرك الداعية كاتنسب جميع أفعالنا الى الله تعالى الشاى أن الاسماء ربما كانت موضوعة به سلاخ من خلق خلقه الله تعالى قبل آدم من الجن أو فرين من الملائكة فعلمه الله تعالى ما تواضع عليه غيره الثالث أن الأسماء صيغة عوم فعله أراد به أسماء السماء والارض وما فى الجنة والدار دون الاسماى التى حدثت مسماياتهم بعد آدم عليه السلام من الحرف والصناعات والآلات وتخصيص قوله تعالى كلها كتخصيص قوله تعالى وأثبت من كل شئ وقوله تعالى نذكر كل شئ بأمر ربها وهو على كل شئ قدير اذ يخرج عنه ذاته وصفاته الرابع أنه ربنا علمه ثم نسيه

لاستثنى منه فقط لا المركب وان حل المذهب الثانى على هذا الاحتمال فالرجوع صحيح فقد ظهر لك مما تلونا عليك مرارا أن المذهب الاول باطل قطعاً والمذهب الثالث هو الحق ومحصله أن المستثنى منه على حقيقته وأخرج عنه المستثنى والدال عليه الأداة فصل من هذا المركب مفهوم مركب يعبر به عن الباقي واللفظ المركب موضوع بازاء هذا المفهوم المركب بالوضع النوعى كما مر مرارا وأن المذهب الثانى ان حل عليه فهو حق والافه و باطل مشتمل على اللغو وقد ظهر لك أيضاً أن هذا التركيب يدل على الباقي بالوضع وقد تقدم أن المدلول الوضعى يكون مقطوعاً وأن هذه الدلالة غير متوقفة على حكم المستثنى كما فى التخصيص فلا يصح تعليل حكم المستثنى المعارض لهذا الحكم على الباقي كما قد منقذت ونقول أيضاً ان فى ذكر العشرة ثم تقصيده بما يفيد اخراج البعض ثم الحكم على ما يصدق عليه هذا المركب إشارة الى أن حكم المخرج مخالف لهذا الحكم أى الحكم المخالف يستفاد منها لأنه لا يكون مقصوداً أصلاً بالذات ولا بالعرض فثبت الحكم المخالف فى المستثنى بطريق المنطوق فليس كتفه فهم اللقب فافهم وقد أطنبنا الكلام فى هذا المقام وإن أفضى الى التكرار لما أنه كان قد ارتكز فى أذهان الفضول من العلماء أن قول الخنسية فى تجويز تعليل المخصص دون الاستثناء وكون الاول موجباً للخنسية دون الثانى شئ فرى حتى سمعت بعض من يشار اليهم بالبنان يقول قولاً لا يليق بحسن أدب الراىخين الكرام أن يتفوه به فيمن وصلوا المقامات العظام والله الهادى وبه الاعتصام (مسئلة * شرط الاستثناء الاتصال) أى اتصاله بأول الكلام (ولو) كان الاتصال (عرفاً) بان بعده فى العرف متصلاً (فلا يضر) الاستثناء (الانقطاع بسعال مثلاً) أو غيره من الأعذار ويضر الانقطاع بالاختفى فى كلام آخر فانه يعتذر كما عراض عرفاً (و) روى (عن ابن عباس فى خلافه روايات) فى رواية يصح التأخير الى شهر وفى رواية الى سنة وفى رواية الى العركلة كذا فى الحاشية (ولبعده جداً) أو براء مقل ابن عباس عن التقوية بهذا البعيد فسدل عن التذهب به (حمل) ما روى عنه (على ما قال) الامام (أجد يصح التأخير بالنسبة قياساً على غيره) من المخصصات وهذا القياس اغمايم على من يجوز تأخير المخصص وقد يقرر بالقياس على غيره من المتصلات وهذا الخش جداً فان قلت فينبغى أن يصح تأخير الشرط بالنسبة أيضاً (أقول لا ينتقض بالشرط كما فى المنهاج لقولهم بتأخر الشرط) كما فى الاستثناء (فلا اتفاق) فلا الزام (وقيل يصح الفصل) فى الاستثناء (فى القرآن خاصة) دون غيره لما روى فى قوله تعالى لا يستوى القاعدون من المؤمنين غيراً ولى الضرر والمجاهدون فى سبيل الله ولم يكن زل غيراً ولى الضرر أولاً ثم نزل بعد المدة وشكايه عبد الله بن أم مكتوم وغيره رضوان الله عليهم ويمكن دفعه بان المراد بالقاعد من المؤمنين القاعدون ممن وجب عليهم الجهاد وكان ذلك معلوماً من ضرورة الدين فان المتبادر من القعود القعود عن أداء الواجب ولا يقال عرفاً القيلس انه قعد عن الحج والركاة فقوله تعالى غيراً ولى الضرر ليس مخصوصاً ولا مستثنى بل هو بيان تقرير يجوز أو وقع حالاً مؤكدة منه ويجوز فصله بالاتفاق فليس نمانحن فيه فى شئ فتأمل قال المصنف الظاهر أنه مثل قول العباس الا اذ خرج من نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قطع أشجار مكة شرفها الله تعالى ونسباتها فان قوله متعلق بمحذوف ولا يذهب عليك أنه حينئذ يكون المعنى لا يستوى القاعدون من المؤمنين مطلقاً الا أولى الضرر فيكون اخر اجام من حكم كان عاماً ولا يكون الا بنسخ وهو لا يصح فانه خبر وأيضاً حكم الجهاد لم يكن عاماً لا صاحب الضرر الا أن يقال الحكم الاول كان مخصوصاً ثم نزل هذا الحكم مع الاستثناء تقريراً له فافهم (وقيل يصح) التأخير (مادام المجلس) وهو قول تاج الأولياء الحسن البصرى قدس سره وطاوس كذا فى التحرير (لنا) أو لاجماع الادباء على وجوب الاتصال بين الاستثناء والصدر (ولهذا) وقال على عشرة ثم زاد بعد شهر الاثلاثة بعد لغوا) عرفاً بالاجماع فلا يصح أن يرتبط بما قبله (و) انا (ثانياً) لولم يجب الاتصال (لم يحزم بصدق وكذب) فى شئ من الاخبار لاحتمال الاستثناء فان كان العموم فى

أول يعلم غير ثم اصطلح بعده أولاده على هذه اللغات المعهودة الآن والغالب أن أكثرها حادثة بعدد
 (الفصل الثاني في أن الأسماء اللغوية هل تثبت قياساً). وقد اختلفوا فيه فقال بعضهم سموهم النجر من العنب نجر الانهم انجمر
 العقل فيسمى النبيذ نجر التحق ذلك المعنى فيه قياساً عليه حتى يدخل في عموم قوله صلى الله عليه وسلم حرمت النجر لعينها وسمى
 الزاني زانياً لأنه موئج فرجه في فرج محرم فيقاس عليه اللائط في اثبات اسم الزاني حتى يدخل في عموم قوله تعالى الزانية والزاني
 وسمى السارق سارقاً لأنه أخذ مال الغير في خفية وهذه العلة موجودة في النباش فيثبت له اسم السارق قياساً حتى يدخل تحت

الواقع حقا فيبقى احتمال الكذب بالاستثناء والافيني احتمال الصدق به (وعقد وفسخ) أي ولم يجز بلزوم عقد من العقود
 كالبيع وغيره وفسخ كالطلاق وغيره لا احتمال الاستثناء المغير (روى أن) الامام (أبا حنيفة دفع عتب المنصور الدوانيقي
 ثاني الخلفاء) العباسية في مخالفة جده (ابن عباس) في هذه المسئلة) فانه يجوز تأخير الاستثناء والامام يمنع (بلزوم)
 عدم لزوم (عقد البيعة) بيعته الناس اياه على قبول امارته وهذه الحكاية دلت على أن مذهب ابن عباس كان مشتهراً بين الناس
 وفي التيسير كان عتب المنصور به غاية تمخذهن الحق صاحب المغازي وهذا بعيد عن مثله ولو كان نسبة السعاية اليه حقا فهو
 ممن لا تقبل روايته قطعاً كما ذهب البعض اليه من عدم توثيقه فان السعاية الى الظالم كبيرة أي كبيرة لاسيما سعاية مثل هذا
 الامام في فتوى أمر كان حقا وكان في سبيل الله تعالى (واستدل) على المختار أولاً (لوجاز) التأخير (لم يعين تعالى لبرأ يوب)
 على نبينا وآله وأصحابه و (عليه) الصلاة والسلام (في حلقه على ضرب امرأته حسنة بنت يوسف عليه السلام) ورجة
 بنت ابراهيم بن يوسف حين أبطأت في حاجته مائة خشبة بعد الصحة (أخذ الضغث) مفعول لقوله لم يعين يعني لوجاز التأخير
 لم يعين للبرأ أخذ الضغث الذي فيه أكثر من مائة خشبة والضرب به (بل كان الاستثناء) أولى لبطان الخلف به حتى لا يحتاج
 الى البرية (و) استدل ثانياً لوجاز التأخير (لم يقل صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم) من حلف على عين فرأى غيرهما خيراً
 منها (فليكفر عن يمينه) وليفعل غيرهما وامسلم عن أي هريرة بل يخير بين الاستثناء والتكفير بل الاول أولى لأنه أسهل ودأبه
 الشريف اختيار الأسهل لامة (والمراد في الاستدلال) (لم يعينه مطلقاً) أي لوجاز التأخير لم يعين هو صلوات الله عليه وعلى
 آله وأصحابه التكفير مطلقاً بل يجوز الاستثناء في صورة بالنية ويعين التكفير في غيرها (فاندفع ما قيل انه لا ينتهض) هذا
 الدليل (على من جوز) التأخير (بالنية) ثم لا يتوجه هذا الجواب ان أورد على الدليل الاول ان ايجاب أخذ الضغث
 والضرب به للبر في حادثة معينة لم يحل فيها النية فيجوز أن يكون تعيينه لفقدان النية فلا يتم على من جوز التأخير بالنية ولقاء
 أن يقول هذا منقوض بانصال الاستثناء فانه لوجاز لم يكن التكفير متعيناً بل يجوز الاستثناء المتصل الغير المؤخر فيما يصح
 الاستثناء والتكفير فيما لا يصح والحل أن اليمين التي تعلق به الاستثناء متصل كان ومؤخر ليس عينا بالفعل على ما يشمل
 المستثنى فانه تكلم بالحاصل بعد التثنية فيمتد لا يصح الاستثناء واليمين منعقد في المستثنى وأما ما قيل انعقد اليمين فيتعين التكفير فلا
 يصح الاستدلال بالحديث على عدم جواز التأخير فدبر ولا يخفى مثانه هذا الكلام لكن لا يبعد أن يجاب عنه بأنه فرق بين
 الاستثناء المؤخر والمتصل فان اليمين في الاول منعقد ظاهر بخلاف الثاني ومورد الحديث هو الحلف المنعقد ظاهر او الالما
 أو جوب برؤية الخلاف خير انقض اليمين والكفارة فانه انما ينعقد اليمين لو لم يكن هناك استثناء وهو في حيز الخفاء لجواز أن
 تسخر له ارادة الاستثناء بخلاف صورة الاتصال واذا كان المراد في الحديث الحلف المنعقد ظاهر افسح الاستدلال بأنه لوجاز
 التأخير لما تعين الحلف الظاهر النقض والكفارة بل يصح الاستثناء أيضاً بل هو أولى لأنه أسهل ولو نزلنا قلنا الحديث مخصوص
 بما لم يكن الاستثناء متصلاً لا لاجتماع على صحته فلا يصح التخصيص بما قيد بالاستثناء مؤخر لعدم الاجماع هناك ولوقر الدليل
 من بدء الأمر بأنه لو صح التأخير في الاستثناء لما علم عين يكون نقضه واجبا مع الكفارة وقت رؤية غير المحلوف عليه خيراً والتمنى
 باطل أما الملازمة فلا احتمال للاحاق الاستثناء وأما بطلان التالي فلانه لا يبقى شيء يكون مصداق الحديث المذكور لم يرد هذا
 السؤال من الاصل لكن يبقى الاشكال بعدم انتهاض الدليل لابطال التأخير بالنية يظهر بالتأمل (أقول فيها منظر لآن جوازه)
 أي جواز التأخير (لا يستلزم نجره على عدمه) الذي هو الاتصال فيجوز أن يكون الاتصال مستحسناً بالنسبة الى التأخير
 (فتأمل) وهذا ليس بشيء فان الله تعالى أوجب أخذ الضغث والضرب به للبر وكذا أوجب الحديث نقض اليمين والكفارة

عموم قوله تعالى والسارق والسارقة وهذا غير مرضي عندنا لأن العرب ان عرفت ما يتوقفها أو نأوه عن الاسم للسكرك المعترض من العنب خاصة فوضعه لغيره تقول عليهم واخترع فلا يكون لغتهم بل يكون وضعنا من جهتنا وان عرفت أنها وضعت لكل ما يخامر العقل أو يخمره فكيفما كان فاسم الجر ثابت للتبذ بتوقفهم لا بقياسنا كما أنهم عرفتوا أن كل مصدر فله فاعل فاذا سمينا فاعل الضرب ضاربا كان ذلك عن توقف لا عن قياس وان سكتوا عن الامر من احتمال أن يكون الجراسم ما يعترض من العنب خاصة واحتمل غيره فلم نتحكم عليهم ونقول لغتهم هذا وقد رأيناهم يضعون الاسم لمعاني ويخصصونها بالحل كما يسمون الفرس

ولو كان تأخير الاستثناء جائزا لما كان لايجاب معنى وأما الايجاب فلورود الامر وهو الوجوب فربحان عدم التأخير لا يلزم منه الوجوب البتة وان لم يمنه الاستحباب فان قلت لا بد من الحمل على الاستحباب فان ايجاب القبض انما يكون اذا كان المحلوف عليه معصية وليس المراد بالتأخير ترك المعصية كيف وقد روى الشيخان عن أبي موسى أن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قال اني والله ان شاء الله لا أحلف على بين فأرى غير هاهنا من الامر الا كفرت عن بيني وأتيت الذي هو خير منه فليس المراد بالتأخير ترك المعصية والالحاز أن يحلف رسول الله صلى الله عليه وسلم على اتيان المعصية ولا يجترئ عليه مسلم وأيضاً ورد فيما اذا منع الأشعرين اعطاء المركب ولم يكن اعطاءهم المركب واجبا قلبت هب المراد بالتأخير المستحب بل الأعم منه ومن المباح ومن الواجب لكن الخلف على تركه واجب النقض كيف وقد قال الله تعالى قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم ورد في الحلال وأيضاً ورد ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم أن تبروا الى غير ذلك من النصوص الدالة على وجوب النقض وبقاء الامر في الحديث على الاصل ولعل العلة فيه والله أعلم أنه لا يليق بحال العبد أن يلتزم ترك المنسوب ويضيق عليه ما وسع الله فيه احتراماً لما أسهم مولاه فانه نوع هنك الاسم جل محمداً فوجب الله نقض هذا البين وأوجب الكفارة لترك الاحترام بالحنث فيه والله أعلم بأحكامه وحكمته المحزون للتأخير (قالوا ألا ألحق صلى الله عليه وآله وأصحابه) (وسلم ان شاء الله تعالى وهو كالاستثناء) في ايجاب الوصل عندكم (يقوله) متعلق بالحق (لأغزون قريشا بعد سنة فحمل ابن الحاجب) السكوت (على السكوت العارض) بنحو السعال وغيره مما لا يضر بالاتصال عرفاً (لا يصح) لان السكوت العارض لا يكون سنة وهذا غفلة منه بالرواية فانه ما يشعر بهذا القدر من التأخير (قلنا) لانسلم الحاق لقوله عليه السلام لأغزون قريشا (بل يقدر تأنيباً) مثله فيعلق به فلا محذور وهذا شائع (و) قالوا (تأنيباً له) صلى الله عليه وآله (اليهود عن مدة) مكث (أهل الكهف) الذين فروا بدينهم زمن سلطنة دقيانوس الكافر فاختفوا في الكهف ولهذا القبول أهل الكهف وأصحابه ولهم شأن عجيب على ما قص الله تعالى في كذبه (فقال) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (غدا أجيبكم فتأخر الوحي بضعة عشر يوماً) لتركه الاستثناء والوضع من الثلاثة الى التسعة فظن قريش بهذا التأخير ظناً فاسداً لا يليق بحال عاقل أن يظن بهذا (ثم نزلوا وتقولون لشي) اني فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله (الآية فقال) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بعد النزول (ان شاء الله) ولا بد من كلام يتعلق به (وما ثمة ما يرتبط به) من الكلام (الا) قوله عليه السلام (غدا أجيبكم) فصح الاستثناء مؤخراً (قلنا) لانسلم أنه ليس هناك ما يرتبط به (بل المعنى أمثل) به (ان شاء الله) تعالى فهو متعلق به (و) قالوا (ثالثاً) قد قال ابن عباس بجواز التأخير (ابن عباس) رضي الله عنه عني (فصيح) فأين مثله فيمن بعده (فقوله متبع) واجب الاتباع (قلنا) فضله وفصاحته مسلم لا ينكره الامن هو شقي لكن قوله هذا (خلاف الاجماع) وفيه من هو أعلى منه في الفضل والفصاحة (فأقول) أي فقوله مؤول وتأويله الحسن ما ذكره بعض أهل الحديث ان المراد ايجاب الحاق كلمة ان شاء الله تعالى بعد التذكر في صورة التسمين عند العدة بمعنى أن يعيد العدة ويلحق به ان شاء الله تعالى كما روى عنه في تأويل قوله تعالى واذكر ربك اذا نسيت وهكذا عن امام المحدثين الحسن البصري رحمه الله وعلى هذا فليس قول ابن عباس من هذا الباب في شيء وأما عتب المنصور فاسوء الفهم وقلة التدبر في قوله وان صح حكاية محمد بن اسحق فرواية السامعي عند السلطان الظالم غير مقبولة فتأمل (مسئلة * الاستثناء المستغرق) المستثنى منه (باطل قيل) باطل (اتفاقاً) (والحق) أن الاتفاق ليس على الإطلاق بل (اذا كان) الاستثناء (بلفظ الصدر) نحو عيدي أحرار الاعيدي (أو) اذا كان بلفظ (مساوية) في المفهوم نحو عيدي أحرار الامماليكي (وأما) الاستثناء المستغرق (بغيرهما كعيدي أحرار الأهولاء والأسالماء وغاموا واشداو) الحال أنهم هم

أدهم لسواده وكتمان لجرته والثوب المتلون بذلك اللون بل الأدعى المتلون بالسواد لا يسمونه بذلك الاسم لانهم ما وضعوا الأدهم والكتمت الاسود والأجر بل لفرس أسود وأجر وكاسمو الزجاج الذي تقر فيه المائعات فارورة أخذ من القرار ولا يسمون الكوز والخوض فارورة وإن قرأ ما فيه فإذا كل ما ليس على قياس التصريف الذي عرف منهم بالتوقيف فلا سبيل الى اثباته ووضع القياس وقد أطنبنا في شرح هذه المسئلة في كتاب أساس القياس فنثبت بهذا أن اللغة وضع كلها وتوقيف ليس فيها قياس أصلا

(الكل) من العبيد (فعند الحنفية لا يمتنع) ثم انه لما كان في زعم المصنف أن المراد من المستثنى منه الباقي بقريته الاستثناء قبلنا عند خروج الكل عدم استقامته اعتذر وقال (أقول فلعلهم كتبوا) ههنا (بالأفراد الممكنة) أي كتفوا ببقائها تحت العام فلا يبطل بالمره (وعلى هذا فينبغي أن يجوزوا التخصيص) الذي هو بالاستقلال (الى الاحتمال) أي الى أن لا يمكن بقاء فرد ممكن تحته (الى الواحد) التحقق (فقط) والقول بأن المراد من الواحد أعم من أن يكون متحققا أو ممكنا مفروضا بعيد عن عباراتهم ولا يمكن القول بأن قياس التخصيص على الاستثناء قياس في اللغة لأن الاستثناء كالمستقل في كونه ماقربتين واستعمال العام فيه ماعلى غلط واحد (فتأمل) وتحقيق كلام مشايخنا الكرام أنك قد عرفت مرارا أن الاستثناء موضوع لأن يتقيد به المستثنى منه ويقاد بالمجموع المركب مفهوم فيتعلى حكمه بما يصدق عليه فإذا جاز في الاستثناء بجميع أفراد المستثنى منه الغير المساوي له في المفهوم فيقاد بهذا المركب مفهوم تقيدي عند العقل يمكن الصدق على فرد ولا باني عنه اللغة والعرف غاية ما في الباب أنه يلغو الكلام إذا لم يكن الحكم صالحا للتعليق بالأفراد الفرضية الممكنة ولا بأس به ونظيره التوصيف بصفة لا تتحقق في شيء من الأفراد الموجودة وإنما يكون الموصوف بهذه الصفة ممكنا مفروضا ويلغو الحكم المتعلق به إذا لم يكن صالحا له بنحو عيسى بن المحدثين وأحرار في الحال ولا يبطل هذا التوصيف لغة وعرفا فكذلك الاستثناء كيف لا وليس بين قولنا عيسى الأهل والأولاد وعيسى الغير هؤلاء فرق في المؤدى وهذا بخلاف التخصيص فإن التخصيص لاستقلاله بغير حكمه بخلاف الحكم العلم فيما يتناول هذه التخصيص فيحكم في العام بإرادة الأفراد التي سواء ضرورة تعميم الكلام ويكون التخصيص بحكمه قريته عليه لهذا وإذا كان مستغرقا لجميع أفراد فلا يمكن التعميم بإرادة ما سواء بل يلغو حكم العام فلا يصلح قريته التخصيص ونظيره ما إذا قرن لفظ خاص بأمر مانع عن الحمل على الحقيقة والحجاز معا فهذا الأمر لا يصلح قريته الحجاز أصلا كقولك رأيت أسدا وهو منسلخ ذوقوا ثم يفتقر بغيره بيا كل اللحم فهذا لا يصلح قريته على إرادة الشجاع وهذا كله ظاهر لمن له أدنى تدبر ففسد انضح الفرق بأقبح حجة لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه (والأكثر) من الشافعية والمالكية (على جواز) استثناء (النصف والأكثر) منه بعد اتفاقهم على منع استثناء الكل وإن كان أخص منه في المفهوم (ومنعهما الخبايلة) قيل انما يمنعون الأ أكثر فقط دون النصف (والعاضى) أبو بكر الباقلاني من الشافعية (وقيل يمنعهما أن كان) المستثنى منه (عددا) وفي البديع قال به القاضي آخر (لنا) في جواز استثناء الأكثر (في غير العدد أولا) قوله تعالى (إن عبادى ليس لأعليهم سلطان إلا من أتبعنا من الغاوين) خطابا لابلين حين قال فبعزتك لأغوينهم أجمعين (ومن ههنا يأتية لأن الغاوين كلهم متبعوه) بالضرورة الدينية فلا تكون التبعية (فاستثنى الغاوين) عن عبادى (وهم) أى الغاوين (أكثر لأن قوله) تعالى (وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين) خطابا مع حبيبه صلوات الله عليه وآله وأصحابه (دل على أن الأكثر ليس بمؤمن وكل من ليس بمؤمن فهو غاو) فالأكثر غاؤون وهم مستثنون عن عباد الله فصح استثناء الأكثر ثم إن الأولى أن يستدل على أكثرية الغاوين بما يصح في الخبر كما يدل عليه ما روى البخارى عن أبي سعيد الخدرى رضى الله عنه أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله يوم القيامة يا آدم يقول لبيك بنى وسعديك فينادى بصوت إن الله أمرك أن تخرج من ذريتك بعثالى النار قال يارب وما بعث النار قال من كل ألف أراه قال تسعمائة وتسعون وخمسة توضع الحامل جلهما وبشيب الوليد وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد فشق ذلك على الناس حتى تغيرت وجوههم فقال النبي صلى الله عليه وسلم من أبجوج وأبجوج تسعمائة وتسعة وتسعون ومنكم واحد أنتم في الناس كالشجرة السوداء في جنب الثور الأبيض أو كالشجرة البيضاء في جنب الثور الأسود إني لأرجو أن تكونوا ربيع أهل الجنة فكبرنا ثم قال ثلث أهل الجنة

(الفصل الثالث في الاسماء العرفية) اعلم أن الاسماء اللغوية تنقسم الى وضعية وعرفية والاسم يسمى عرفيا باعتبارين أحدهما أن يوضع الاسم لعق عام ثم يخص عرف الاستعمال من أهل اللغة ذلك الاسم ببعض مسمياته كاختصاص اسم الدابة بذوات الأربع مع أن الوضع لكل ما يدب واختصاص اسم المنكلم بالعالم بعلم الكلام مع أن ككل قائل ومتلفظ متكلم وكاختصاص اسم الفقيه والمتعلم ببعض العلماء وبعض المتعلمين مع أن الوضع عام قال الله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وقال تعالى خلق الإنسان على علمه البيان وقال عز وجل فخالهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا الاعتبار الثاني أن يصير الاسم

فكبرنا ثم قال شطر أهل الجنة فكبرنا فنسبة أهل الجنة الى أهل النار نسبة الواحد الى الالف وان نسبتنا الى بأجوج ومأجوج نسبة الملح الى الطعام وأجوج ومأجوج كفر عاويرون وأما الاستدلال بهذه الآية فللناقشة فيه مجال فانه يجوز أن يكون الناس معهودين هم العرب أو أهل مكة ويدل عليه قوله عز من قائل ولو حرصت بمال يخفى ثم الاستدلال انما يتم لو لم يكن المراد الناس والملائكة أجمعين من لفظ عبادي ولو لم تكن إضافة العباد للعظيم والاستثناء منقطع أي ليس لك على عبادي المكرمين القاعين بحقوق العبودية سلطان لكن لك سلطان على من أتبعك من الغاوين واليه ذهب بعض المفسرين أيضا هذا (وقيل لا حاجة في الاستدلال (الى اثبات أن من البيان بل يكفي) فيه (كون المتبعين أكثر) لان الكافرين أكثر بالآية الثانية ففي الدليل استدراك (أقول ربما يمنع حينئذ الكبرى) الواقعة في دليل اثبات أكثرية المتبعين (القائلة كل من ليس بمؤمن فهو متبعه فيحتاج) لدفع هذا المنع (الى أن كل من ليس بمؤمن فهو غاو) وكل غاو (فهو ومتبعه) فهو أي من ليس بمؤمن من متبعه وهذه الكبرى انما تصح اذا كان من البيان بل ليس ينسبه وبينها فرق في المؤدى (فيرجع الى ذلك) فلا استدراك (وقائل أن يقول كون الكفرة الذين هم أكثر من متبئي الشيطان ضروري دني لا يقبل المنع حتى يحتاج الى البيان ولو جوز منعه فلما قل أن يمنع الصغرى فانهم ليست أجلي من الكبرى المتنوعة لان كلهم حاضر وريان دينيان فاذا جوز منع احدهما واحتج الى الاثبات فيجوز منع الاخرى ايضا فتدبر (و) لنا (ثانيا) قوله تعالى بلسان رسول الله صلى الله عليه وسلم (كلكم جائع الامن اطعمته كافي صحيح مسلم) وفيه تعريض على من جعله مثلا مشهورا (ومن بطعته الله أكثر) فالمستثنى أكثر وعلى ما قررنا لا يرد ما قيل ان الخطاب للعاصرين والمعنى كلكم جائع الامن اطعمه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن اطعمه رسول الله صلى الله عليه وسلم يجوز أن يكون أقل مع أنه ان أريد اطعامه الظاهري فكذلك الذين لم يطعمهم جاعين غير ظاهر وان أريد الاطعام عنده الباطني بسأعلى أن كل ما يصل من الفيوضات الدنيوية والدينية فهو من مدده الباطني فغير المطعم قليل بل لا يكاد يوجد فافهم وينبغي أن يعلم أن الحديث يحتمل معاني منها كلكم جائع دائما الامن اطعمته ليس بجائع دائما بل مطعم في وقت من الاوقات وعلى هذا الظاهر أنه دليل لما اختاره مشايخنا فانه لم يبق أحد موصوف بدوام الجوع الا في الامكان والفرص ومنها أن كلكم جائع في وقت الامن اطعمته فانه ليس بجائع في وقت أصلا وعلى هذا لا يتم الدليل فان المطعم دائما أقل القليل بل لا يكاد يوجد ومنها أن كلكم جائع في نفسه لكن من اطعمته اندفع جوعه وعلى هذا الاستثناء منقطع فليس مما نحن فيه ومنها أن كلكم جائع للعلوم والمعارف الامن اطعمته طعاما روحانيا من المعارف والعلوم وعلى هذا أيضا لا يتم الاستدلال فان العلماء الكاملين وهم الاولياء الكرام أقل من العامة ومنها أن الاستثناء مفرغ من عموم الأحوال أي كلكم جائع في كل حال الاحوال اطعام من اطعمته وهذا بعيد من اللفظ قريب المعنى لكن لا يتم الاستدلال حينئذ أيضا فان أحوال الاطعام أقل من سائر الاحوال (و) لنا (ثالثا) أنه عرف من اللغة للتعبير عما في الضمير طريقان أقصر للتعبير عنه بلفظ موضوع مفرد بانه وأطول ومنه الاستثناء تعيين أحدهما الصورة تحكم غير مسموع وكذا منع التعبير عن الافراد الممكنة الفرضية بطريق أطول دون أقصر تحكم فتدبر (و) لنا في جواز استثناء الأكثر (في العدد اتفاق الفقهاء) أجمعين (على لزوم واحد في) له (على عشرة التسعة) على المقر (وهو دليل العصاة لغة) وعرفا فانهم عارفون باللغة ولولم يصح لغة لحكموا بطلان الاستثناء كما لو قال له على عشرة الا عشرة حكموا بطلانه ووجوب العشرة فتدبر الحنابلة والقاضي (قالوا ولا الأصل عدمه) أي عدم جواز الاستثناء مطلقا الاستثناء الأقل ولا الأكثر ولا المساوي (لانه انكار بعد اقرار) وهو لا يجوز (وخالفنا في الأقل) الضرورة (لأنه ينسب) الأقل كثيرا (فيستدرك) بخلاف الأكثر والنصف لانه قلما ينسب فلا ضرورة فبق على الأصل ومن حكى

شائع في غير ما وضع له أولاً بل فيما هو مجاز فيه كالغائط المظلم من الأرض والعذرة البناء الذي يستتبه وتقضى الحاجة من ورائه فصار أصل الوضع منسياً والمجاز معروفاً سابقاً إلى الفهم يعرف الاستعمال وذلك بالوضع الأول فالاسامي الغوية أما وضعية وأما عريضة أما ما انفرد المحترفون وأرباب الصناعات بوضعه لادواتهم فلا يجوز أن يسمى عرفياً لأن مبادئ اللغات والوضع الأصلي كلها كانت كذلك فلما لم يكن جميع الاسامي اللغوية عريضة

(الفصل الرابع في الاسماء الشرعية) قالت المعتزلة والخوارج وطائفة من الفقهاء الاسماء لغوية ودينية وشريعة أما

خلاف الحنابلة في ألا يكتفى بنسب هذا الاستدلال إلى القاضي قلنا أولاً لا نسلم أن الأصل عدمه وليس هو انكاراً بعدد أقرار بل هو أداء المقصود بطريق أطول ولا يجزى على المتكلم في التعبير والعجب من القاضي مع قوله بأن المركب موضوع بأزاء الباقي كيف ادعى أنه انكار بعد أقرار قلنا ثانياً بالوضع ما ذكره لما وقع الاستثناء في كلامه تعالى لأنه يرى عن الضروريات وعن النسيان (و قلنا) ثالثاً ما ذكرتموه مظنة (والظنة لا تعارض المثنية) فإن وجود هذا النحوم الاستثناء ثبت بل لا ريب فتدبر (و) قالوا (ثانياً عشرة الاتسعة ونصف وثلاثون مستقيم) وليس إلا أن الباقي وهو ثلث الثلث أقل فلا يجوز (قلنا) ما ذكرتم (منقوض بعشرة الأداة انقضاء إلى عشرين) فانه مستقيم (والمجموع ثلث العشرة) فلو كان الاستقباح موجبا لعدم الصحة لما صح في صورة استثناء الأقل أيضاً (والحل) أنا لا نسلم أن الاستقباح لبقاء الأقل بل (الاستقباح لا يطول) من غير فائدة (ولا ينفي) الاستقباح (صحة العبارة) لغة وانما ينفي البلاغة (ولا كلام) لنا (في البلاغة) بل نقول استثناء الأقل كثيراً فيما يحل بالبلاغة مستقيم كاستثناء الأقل وفيما لا يحل لا فتدبر (مسئلة) الحنفية قالوا بشرط الاتصال أي كون الاستثناء متصلاً (البعضية) أي كون المستثنى بعضاً من المستثنى منه (قصداً) بأن بقصد معنى متناولاً له مجازاً ما كان أوحقيقاً (الاتباع) من غير قصد إليه ولعل هذا متفق عليه وانما نسب إلى الحنفية فقط لكونه مذكوراً في كتبهم ولذا قالوا في له على آلاف الأكرام الحنفية معناه الأقيمة الكركيكون من متناولات الألف (ومن ثمة أبطل) الامام (أبو يوسف) استثناء الأقرار من الخصومة في التوكيل بها) كما إذا قال وكتبت بالخصومة الأقرار (إذا لخصومة لا تنتظمه) قصد أن الأقرار مسألة وهي منازعة (وانما يثبت) الأقرار له عنده (من حيث أن الوكالة أقامته مقام نفسه) في يجوز لنفسه يجوز لو كيله فثبت الأقرار له لزوماً من غير قصد منه قال مطلع الأسرار الإلهية هب أن الوكالة أقامته مقام نفسه لكن فيما وكل به لا في أعاده ولم يוכל هو إلا في الخصومة فيقوم مقامه فيها في الأقرار فلا يلزم ثبوت الأقرار وهذا كلام متين لكن لا يبعد أن يقال إن الوكالة وإن كانت في الخصومة لكنه أقامه مقام نفسه في جواب المدعي ولهذا يسقط وجوبه عنه ولولم يملك التوكيل الجواب مطلقاً لم يسقط الجواب بالأقرار الواجب على الموكل إذا كان المدعي محققاً في ذمته بأقرار التوكيل فعلم أنه قائم مقامه في الجواب مطلقاً فصح إقراره وانكاره كالموكل فتأمل فيه والحق عند العليم بأحكامه (وانما أجاز) أي استثناء الأقرار من الخصومة الإمام (محمداً) لاعتباره بالخصومة مجازاً في الجواب مطلقاً في مجلس القضاء وهو متناول للأقرار قصداً (لان الحقيقة) ههنا (مهجورة شرعاً) لأنها حرام (لقوله تعالى ولا تنازعوا) والمهجور شرعاً كالمهجور عرفاً فلا يحمل عليها بل ينتقل إلى المجاز ثم هجران الحقيقة أن لا ينتقل الذهن إليها من إطلاق اللفظ وهذا غير ظاهر في لفظ الخصومة فإن الحرمة لا توجب أن لا تستعمل الخصومة في معناها فالأولى أن يقرر هكذا الحقيقة غير مرادة لأنها محرمة شرعاً والتوكيل بالمهرم باطل فلو أبق على الحقيقة بطل التوكيل فلا بد من الحل على مطلق الجواب في مجلس القضاء ولعلمهم أرادوا بهجران الحقيقة المجران في التوكيل بها خاصة لبطلان التوكيل بها فلا ينتقل الذهن في عرف المؤمنين المشرعين من التوكيل بالخصومة إلى التوكيل بالجواب كما لا ينتقل من الجامعة إلى الفعل للحلال في عرفهم فتدبر (وعلى هذا) أي كون الخصومة مجازاً عن مطلق الجواب في مجلس القضاء (صح استثناء الانكار أيضاً عنده) لكونه فرداً منه (وبطل عند أبي يوسف للاستتراق) أي لكونه مستغرقاً للمستثنى منه لكونه مساوياً بالهافى المفهوم فإن الانكار هو الخصومة وهذا والعجب أنه أبطل الاستثناء ولم يحمل الخصومة على المجاز بقرينة الاستثناء مع كونه تشديداً فتدبر (ولها فروغ) مذكورة (في الهداية في كتاب الأقرار) يطول الكلام بذلك كرها (مسئلة) الاستثناء من الإثبات في بالعكس أي من النفي إثبات (عند الجمهور) من الشافعية والمالكية والحنابلة

اللغوية فظاهرة. وأما الدينية فانتقلت الشريعة إلى أصل الدين كلفظ الإيمان والكفر والفسق وأما الشرعية فمكالصلاة والصوم والنج والزكاة واستدل القاضي على إفساد مذهبهم بسلوكين الأول أن هذه الالفاظ يشتمل عليها القرآن والقرآن نزل بلغة العرب قال الله تعالى أنا جعلناه قرآنا عربيا ولسان عربى مبين وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ولوقال أطعوا العلماء وأراد الفقهاء لم يكن هذا بلسانهم وإن كان اللفظ المنقول عربيا فكذلك إذا نقل اللفظ عن موضوعه إلى غير موضوعه أو جعل عبارة عن بعض موضوعه أو متناولا لموضوعه وغير موضوعه فكل ذلك ليس من لسان العرب الثانى أن الشارع

(وطائفة من الحنفية) المحققين (ومنهم) الامام (نحو الاسلام) والامام شمس الأئمة والقاضي الامام أبو زيد وغيرهم من المحققين (وفى الهداية لوقال ما أنت الا حرق لان الاستثناء من النفي اثبات على وجه التأكيد) وانما صار مؤكدا لكونه مقصورا عليه دون غيره (وأكثرهم على أن لا حكم فيه أصلا) لانها لا اثباتا بل هو مسكوت (وانما هو لبيان أن الحكم) أى حكم الصدر (على ما عاده) من متناولاته (فما نقل الشافعية أن خلافهم فى العكس) أى فى كونه من النفي اثباتا (فقط) وأما كونه من الاثبات نفيا فتفق عليه (ليس عطابق) لما ثبت عنهم من الخلاف فى الوجهين (وتوجيهه) أى توجيه نقلهم (بالبراءة الأصلية) أى الأصل براءة الذمة فينتفى الاثبات فيه بالأصل فثبت الاتفاق فى كونه نفيان من الاثبات الا أنه عند الشافعية بالغة وعندهم بالأصل وأما الاثبات فلا يمكن اثباته بالأصل (أو) توجيهه (أن الأصل فى الممكنات عدم) والاثبات ممكن فيكون عدمه أصلا فثبت فى المستثنى المسكوت للاصالة وفقدان دليل الثبوت (كقيل معارض بالاباحة الأصلية) يعنى أن الأصل فى الاشياء الاحاقه فيبقى المسكوت عليه والمستثنى من النفي مسكوت فيكون مثبتا بحكم الأصل فالاستثناء من النفي والاثبات بيان فى افادة الحكم المخالف بالأصل وعدم الافادة بالغة فتدبر (لنا) أولا كما أقول لو لم يكن المدعى من افادة الاستثناء حكما مخالفا (حقا لقا) الاستثناء (المنقطع لان الذكر) اياه (وعدمه حينئذ سواء) اذ لا يفيد الاخراج والسكوت كان قبل ذكره أيضا فان قلت هب أن فى المنقطع حكما لكن من أين يلزم فى المتصل وفيه الكلام قال (والفرق) بينهما بافادتهما الحكم دون الآخر (تحكم) فان استعمالهما على غلط واحد قال فى الحاشية وفيه ما فيه ووجهه ظاهر فانك قد عرفت أن الأداة مجازى فى المنقطع ولا يلزم من افادة الحكم حين التجوز افادته حين الحقيقة ولا تحكم بل يجوز أن يكون وضع الاستثناء لاجراج المستثنى وجعله مسكوتا لكن ربما يستعمل مجازا لافادة الحكم المخالف فيما يتوهم الموافقة هذا (و) لنا (ثانيا) النقل من أهل العربية أنه كذلك) أى من النفي اثبات ومن الاثبات نفي (وعليه مبنى) كلام (علماء المعانى) أن ما زيد الاقائما يصلح رداعلى من زعم أنه ليس بقاتم) ولو لم يكن فيه حكم لما صلح رداعلى البناء عليه انما يصلح لو كان مرادهم أنه لغة ووضع يصلح جوابا وأما لو أرادوا أنه يصلح لاجل الدلالة عليه مثل الدلالة على الكيفيات والمزايا كما هو وظيفتهم فلا لكن الكلام غير متوقف عليه فتدبر (و) لنا (ثالثا) كلمة التوحيد) وهى لا اله الا الله فانها كلمة توحيد باجماع المسلمين بل أهل اللسان كافة ولا تكون كلمة توحيد الا اذا كان فى المستثنى حكم مخالف (فانه انما يتم بالنفي) أى نفي الألوهية عن غير الله تعالى (والاثبات) أى اثباته تعالى (وأورد عليهم) أولا النقل محمول على الحكم النفسى) يعنى أن مرادهم بالحكم المخالف للمستثنى منه عدم الحكم النفسى متعلقا بالمستثنى (لاعلى النسبة الخارجية) أى ليس مرادهم عدم النسبة الخارجية وعدم الحكم النفسى انما يكون بعدم تعرض النفس اياه بالحكم (وعدم التعرض يستلزم عدم الحكم السابق ذهنا) وهو يكون بالسكوت عنه (لا) عدم الحكم (خارجا) حتى يكون مفسدا للحكم المخالف ولما فرغ من اليراد على الاول أشار الى اليراد على الثانى بقوله (وكلمة التوحيد على عرف الشارع) الخاص فيه فلا يلزم من كون استثناء اثباتا كون سائر الاستثناءات من النفي اثباتا وبالعكس (وأجيب) عن الوارد على الدليل الاول (بانه لا يتأتى) ما ذكرتم (فما هو العدة فى مأخذ الاحكام وهو الانشاء لعدم النسبة الخارجية فيه) وانما فيه النسبة النفسية وقد سلم انتفاءها فى المستثنى فلا بد من الحكم المخالف لها فيه (فيلزم أن يكون فيه الاتفاق) مع أن الخلاف فيها على السواء (وفيه ما فيه) فان تعرض النسبة الخارجية وقع تشبها والمقصود أن النقل محمول على أن ليس فى المستثنى حكم نفسى بما أنه نفسى وغاية ما يلزم منه عدم تعرض النفس اياه بالحكم ولا يلزم منه تعرضها بانتفاء الحكم بل قد يكون بالسكوت فلا يثبت مدعى الخصم هذا وقد يجب بانه قد تقدم أن الالفاظ موضوعه للعانى من حيث

لوقبل ذلك للزمه تعريف الأمة بالتوقيف نقل تلك الاسامي فانه اذا خاطبهم بلغتهم لم يفهموا الاموضوعها ولو ورد فيه توقيف لكان متواترا فان الحجة لا تقوم بالآحاد احتجوا بقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم واراد به الصلاة نحو بيت المقدس وقال صلى الله عليه وسلم نهيت عن قتل المسلمين واراد به المؤمنين وهو خلاف اللغة قلنا اراد بالايان التصديق بالصلاة والقبلة واراد بالمصلين المصدقين بالصلاة وسمى التصديق بالصلاة على سبيل التجوز وعادة العرب تسمية الشيء بما يتعلق به نوعا من التعلق والتجوز من نفس اللغة احتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم لايعان بضع وسبعون بابا اعلاها شهادة أن لا اله الا الله وأدناها

هي لا من حيث انها قائمة بالنفس فاذا كان الاستثناء موضوعا لانتفاء النسبة النفسية لا يكون وضعه لا انتفاءها من حيث هي نفسية بل من حيث هي فلزم من انتفاءها في نفسها ثبوت مخالفتها فثبت المدعى ولك أن تقول هذا غير وافي فان مقصود المحب أن الاستثناء موضوع الاخراج وحمل المستثنى في حكم المسكوت وعبر عنه بانتفاء النسبة النفسية أى عدم تعرضها وهذا لا ينافي الوضع للعاني من حيث هي فانه موضوع للاخراج من حيث هو وعدم التعرض كذلك فتدبر والحق في الجواب أن النقل لا يتحمل هذا التأويل فانهم صرحوا بأنه من النفي اثبات لما هو منفي وبالعكس وهذا مناف لعدم التعرض (و) أجيب عن الوارد على الدليل الثاني (بأن عرف الشارع حادث والكلام) في كلمة التوحيد (قبل حدوثه في أول الاسلام) حين الخطب بهامع الكفار فانهم فهموا منها التوحيد من غير معرفة بالشرع وعرفه (الأن يقال) في دفع هذا الجواب (المخاطب حينئذ ما كان دهريا) منكرا لوجود الله تعالى (بل) انما كان (مشركا) كما قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله واذا لم يكن دهريا كان وجود الله تعالى مسلما عنده فلم يخاطب بالتصديق والاقرار به لكونهم حاصلين (ثم صار) التوحيد بعد ذلك (عرفا) للشارع (و) أورد عليهما (ثانيا) النزاع في الدلالة لغة فنقدم لا يدل لغة على المخالف وعند الجمهور يدل لغة (والنقل) المذكور (محمول على ثبوتها عرفا) ولا كلام لهم فيه كيف (وقد قالوا به فلزم سبعة) عندهم (في مثل ليس على الاسبعة) ولولم يكن عرفا لاثبات السبعة لما زمت (ويتم التوحيد) أيضا لانه يفهم عرفا للنفي والاثبات (وهذا اندفع ما قيل ان انكار دلالته ما قام الا بذكره على ثبوت القيام لزيد) كما هو رأيهم من عدم الدلالة على الشبوت والسلب (يكاد يلحق بانكار الضروريات) وجه الدفع أن القدر الضروري هو الدلالة عليه عرفا وهم لا ينكرون الدلالة بالوضع فالمنكر ما ليس ضروريا وما هو ضروري غير منكر (أقول) في رد الجواب (ثانيا) هذا التجوز (مع بعده) في نفسه فانه لا دليل على اللغة الا النقل من أهلها) واذا قد حلت النقل على العرف فليجوز في كل نقل فلا يثبت وضع لفظ وهذا سفسطة فأهل اللغة انما حكوا الموضوع للعرفى ولا يصح حمله على بيان العرف (يستلزم أن لا يصح الاستثناء من الاستثناء لغة) فان الاستثناء يقتضى حكما في الصدر واذا حكم لغة في الاستثناء فلا يصح الاستثناء منه (نحو على عشرة اثمانية الاسبعة وقد صح) على المذهب الأصح (فتدبر) فان المجيب له أن يمنع محبة الاستثناء من الاستثناء لغة كيف واذا قد منع الحكم فيه لغة فلا يمنع هذه المحبة أولى هذا على النزول والافله أن يمنع استدعاء الاستثناء حكما سابقا كيف والحكم بعد الاخراج على ما يعبر عنه بالمقيد فيمكن أن يعتبر المستثنى مقيدا بخروج البعض ثم يقيد المستثنى منه بخروج هذا المستثنى المقيد ثم يحكم على ما يصدق عليه هذا المركب التقيدي أى الغام المنقوص عنه المستثنى المنقوص عنه البعض فالمثال المذكور اقرار بعشرة منقوص عنها ما يعبر عنه بثمانية منقوص عنها سبعة وهو الواحد فبينق من العشرة بعد نقصه ثمانية تسعة فهو مقرر به لانه به التسليم وليس في المستثنى حكم فتأمل وربما يقال الحنفية المنكرون للحكم في المستثنى يشكرونه مطلقا عرفا ولغة فالتوجيه باقرار الحكم في المستثنى عرفا وانكاره لغة توجيه بما لا يرضون به فافهم الحنفية الجاعلون للمستثنى في حكم المسكوت (قالوا أولا نقل) عن أهل العربية (أنه تكلم بالباقي بعد الثبوت) فليس فيه تكلم بالمستثنى لانها لا اثباتا (أقول) في الجواب (لا ينافي) هذا النقل (ذلك النقل) وهو أنه من الاثبات نفي ومن النفي اثبات (فان هذا باعتبار المستثنى منه) أى ليس تكلم بكل ما يناول المستثنى منه بل بالباقي فقط (وأما الاقتصار على حكم الصدر فقط فلا نص فيه) بل ساكت عنه بخلاف ذلك النقل فانه نص على مخالفة حكم المستثنى بحيث لا يقبل التأويل وربما يجاب بأن المعنى أنه صرح بتكلمه بالباقي وهذا لا ينافي بضمه حكما مخالفا للصدر في المستثنى (ومن ههنا) أى من أجل أن هذا حكم المستثنى منه (علم اندفاع ما قيل) في حواشي

امادة الأذى عن الطريق وتسمية الاماطة ايماناً بخلاف الوضع قلنا هذا من أخبار الآحاد فلا يثبت به مثل هذه القاعدة وان ثبتت فهي دلالة الايمان فيتحوز بتسميته ايماناً احتجوا بأن الشرع وضع عبادات لم تكن معهودة فاقتربت الى اسام وكان استعارتها من اللغة اقرب من نقلها من لغة أخرى أو ابداع اسام لها قلنا لا نسلم انه حدث في الشريعة عبادات لم يكن لها اسم في اللغة فان قيل فالصلاة في اللغة ليست عبارة عن الركوع والسجود ولا الحج عبارة عن الطواف والسعي قلنا عنه جوابان الاول انه ليس الصلاة في الشرع أيضاً عبارة عنه بل الصلاة عبارة عن الدعاء كما في اللغة والحج عبارة عن القصد والصوم عبارة عن الامسك

مرزاجان على شرح المختصر (ان القول بالحكمين) المتخالفين في المستثنى منه والمستثنى (لا يتأتى مع اعتبار أن الاسناد بعد الإخراج) وجه الاندفاع أن هذا حال المستثنى منه فان الاسناد اليه بعد الإخراج وهذا لا يتأتى افادته الحكم المخالف في المستثنى (فتدبر) وبه اندفع أيضاً في التوضيح أن الألبق بهذا المذهب ان لا يدل المستثنى على الحكم المخالف (و) قالوا (ثانياً لو كان) في المستثنى حكم (لزم من الصلاة الاظهار وصحتها بمجرد الطهور) لافادة الاستثناء مخالف الصدر (وهو باطل اتفاقاً) فان الصلاة مع فقدان شروط أخرى من الستر ونحوه وان كانت مع الطهارة باطلة قطاً وما في بعض شروط المنهاج من أن الحديث المذكور غير صحيح غير واف فانه وان لم تكن هذه الالفاظ صحيحة لكن الحديث بلفظ لا يقبل الله الصلاة الا بطهور صحيح بل ادعى السيوطي تناوذه وقد ذكر في رسالة مفردة اسانيد كثيرة له فافهم (ويجيب أولاً كما أقول بأن البطلان) في بعض الصور مع وجود الطهارة (لمعارضه) دليل (قاطع دل على اشتراط أمر آخر) من الاستقبال والترغيب ذلك (لا يتر) مدعانا (فانه مخصص) لعموم حكم الاستثناء وانما يضربوا ذعينا الاحكام وعدم قبول التخصيص بل الدعوى الظهور وان قبل التخصيص ونحوه غاية ما في الباب أنه ظاهر في ثبوت الصحة مع فقدان سائر الشروط لولا المعارض القاطع (فافهم) وقد يقال لا بد لتخصيص من المقارنة ولا مقارنته ههنا ولا احتمال للنسخ ههنا وهو غير واف فان اشتراط الشروط الأخرى من ضروريات الدين وكان متقدماً عليه فيصلح تخصيصاً وانما لا يصلح التخصيص ما يظهر بعد ورود العام فافهم (و) يجاب (ثانياً كما قال آدمي انه منقطع فلا إخراج) فيه لشي من أفراد الصلاة (بل فيه حكم آخر) من ثبوت الصحة مع الطهارة ولو في بعض الاحيان (وبدفع) هذا الجواب (بأنه مفرغ) لان المعنى لاصلاة حاصلة ملتصقة بشئ الا ملتصقة بطهور (وكل مفرغ متصل) كما تقرر في النحو وقد يقال كونه مفرغاً غير متعين اذ يجوز أن يكون التقدير هكذا الصلاة موجودة الصلاة بطهور والمستثنى منه هو الصلاة فالوجه في الدفع أن يقال أولاً ان الانقطاع يفيد عدم صحة الصلاة عموماً لكن قد تكون مقرونة بطهارة وثانياً ان الاتصال يمكن بل متبادر وظاهر فلا يمدل الى الانقطاع الذي يصار اليه بضرورة شديدة (و) يجاب (ثالثاً كما في المنهاج بحمله على المبالغة) في اشتراط الطهارة (كأنه لا شرط للصحة غيرها) فلا يلزم الصحة مع فقدان سائر الشروط (ولا يخفى أنه) أي الحمل على المبالغة (خلاف الأصل) سيما في الشرع فلا يصار اليه كيف ولو فتح هذا الباب لما ثبت حكم أصلاً (و) يجاب (رابعاً كما في المختصر ان قدر) خبر مستثنى منه وقيل (الصلاة) صلاة (الصلاة بطهورا طرد) الكل (فان كل صلاة بطهور) ولو مع فقدان سائر الشروط (صلاة حاصلة قطعاً) فلا استحالة وان شئت جعلت الاستثناء عن الاحوال والمعنى لاصلاة حاصلة بحال الامتقنة بالطهارة وهو اوفق بكلامه فانه قال الاشكال في المستثنى منه فانه يفيد عدم اتصاف الصلاة بحال غير الاقتران بالطهارة كما في ما زيد الاقتراناً (وليس) هذا الجواب (بشي) لانه ان أراد الحصول الشرعي فالأمر ادا بطل (لأن الحصول الشرعي غير مطرد لانتفاء سائر الشرائط) في بعض الصور ولو اوجده لشي مع فقدان الشرائط وان أراد الحصول الحسي ففقيه ما قال (والحسي غير مراد بديل الاستثناء) فان الصلاة بدون الطهارة صلاة حسية ولو قيل ان الصلاة بدون سائر الشروط ليست صلاة حقيقة فيطرد الحصول الشرعي للصلاة المقرونة بالطهارة قلت فعلى هذا كل صلاة صحيحة لان الصلاة بدون الطهارة ليست صلاة حقيقة فيضيع الاستثناء حينئذ (و) يجاب (خامساً كما هو المشهور عن الجمهور أنه يفيد ثبوتها مع الطهور في الجملة) ولو موقوف على شروط أخرى (وذلك اذ تحقق سائر الشروط) المعتبرة في الصحة (وردة) هذا الجواب (بأنه يجب) في الاستثناء من النبي (أن يكون اثباتا للشيء لأن يكون متردداً بين النفي والاثبات) وههنا كذلك فان الحصول متردد بين أن يقع اذ تحقق سائر الشروط وبين أن لا يقع اذ لم يتحقق (فتأمل) فان الرد ليس بشئ لان مقصود المجيب أن الاستثناء من النبي اثبات لأنه اثبات لكل فرد

والزكاة عبارة عن التواضع للشرع شرط في اجزاء هذه الامور اذ لو لم يكن الشرع شرط في الاعتداء بالاداء الواجب انضمام الركوع والسجود اليه وفي قصد البيت أن ينضم اليه الوقوف والطواف والاسم غير متناول له لكنه شرط الاعتداد بما ينطلق عليه الاسم فالشرع تصرف بوضع الشرط لا بتغيير الوضع الثاني أنه يمكن أن يقال سميت جميع الافعال صلاة لكونها متبعا بها فعمل الامام فان التالي للسابق في الخليل يسمى مصدا لكونه متبعا هذا كلام القاضي رحمه الله والمختار عندنا أنه لا سبيل الى انكار تصرف الشرع في هذه الاسماء ولا سبيل الى دعوى كونها منقولة عن اللغة الكلية كما ظنه قوم ولكن عرف اللغة تصرف

عوما وفي كل حين عموما فالمعنى أنه لا صلاة في حال من الاحوال أصلا الا في حال الطهارة في الجملة قطعاً وهذا لا ترد فيه أصلا وقد رتبنا المعنى لا صلاة صحيحة الا صلاة بطهورة فالنكرة موصوفة في الاثبات فيم فيلزم صحة كل صلاة بطهورة ولو مع فقدان سائر الشروط ولا جواب بعد تسليم هذا التقدير الا بالرجوع الى الأول من التزام التخصيص (و) يجب (سادسا) أن مثل هذا الكلام متعارف في افادة الاشتراط أي اشتراط المستثنى منه بالمستثنى (والتوقف) للمستثنى منه عليه (فيدل على انعدام المستثنى منه عند عدم المستثنى) لان فوات الشرط يوجب فوات المشروط فالحديث انما يدل على اشتراط الصلاة بالطهارة وعدمها بعدمها (أما أنه) أي المستثنى منه (وجوده) أي مع المستثنى (في الجملة فلا دلالة للفظ عليه) فلا يدل الحديث على وجود الصلاة مع الطهارة في الجملة (وفيه ما فيه) فان فيه تسليم عدم الحكم في المستثنى وكونه مثل المسكوت وهو مدعى الخصم وقد وجه بعض الأجوبة بارجاعها الى المشهور وهو الوجه الخامس فعليه بالتأويل (ثم ههنا فوائد) الفائدة الأولى في كلمة التوحيد اشكال مشهور فان المقدّر للخبرية (إما الموجود) فالمعنى لا اله الا الله الموجود (فيلزم) منه (عدم امكان اله سوى الله تعالى) ولا يتم التوحيد الكامل (وإما الممكن) فالمعنى لا اله الا الله يمكن بالامكان العام المقيد بالوجود الا الله (فلم يلزم منه وجوده تعالى) فلم يفقد التوحيد أصلا (ويجب أولا كما نقل عن شارح المختصر بأن كلمة التوحيد) مبنى (على عرف الشارع) فلما اختصار كلا الشقين ان شئت قدر الموجود وان شئت قدر الممكن وتقول ليس المعنى ما ذكر بل عرف الشارع وقع على أن المعنى ليس له إمكانا وموجودا إلا الله فانه موجود واجب ويعود ما مر أن عرف الشارع حادث فتأمل (و) يجب (ثانيا) كما هو منقول (عن بعض الخنفية أن وجوده تعالى) (تقرر في بداية العقول) لان المنكر لم يكن دهريا (المقصود) منه (نفي الشريك) لان المخاطب مشرك فاذن يختار أن المقدّر الامكان وصلوح الوجود فيلزم منه نفي امكان اله سواء تعالى وأما وجوده تعالى فلكونه مسلما لا يحتاج الى التنبيه فتأمل فيه (و) يجب (ثالثا) كما هو منقول (عن الزمخشري بأن لا حاجة) ههنا (الى الخبر بل أصل التركيب لله) وهو المقصود (فدخل) عليه (لا والالقصر) أي لحصر الألوهية فيه تعالى (فالمستدل به هو الله والمسنده هو اله) وهذا الجواب باء اشق ثالثا بأنه لا حاجة الى تقدير الخبر (وهذا) الكلام (بما يتعجب منه) فأنهم بعدونه ما هرا بالعربية ذات طول في (كيف لا) يتعجب منه (فان الاستثناء يقتضي الحكم) في الصدر (بالضرورة) ولعله بنى كلامه على لغة من بنى خبره لا التي انفي الجنس ومقصوده ان المعنى انفي اله الموصوف بالألوهية الا الله الموصوف بها وحينئذ لا وجه له هذا الاستبعاد لكن رد عليه شيء آخر وهو أنه لا يلزم منه نفي امكان الغير فلا اشكال كما كان ولا أن تقول ان لا التي انفي الجنس تفيد نفي الجنس في حد نفسه وهو الامتناع والاستثناء منه هو وجوده في نفسه بنفسه فيفيد وجود المستثنى ولا يحتاج الى الخبر فتدبر (وما قيل في تصحيحه لو بدل لا والابتناء) وقيل انما اله الله (لكن كلاما تاما) البتة (من غير تقدير وانما هو النفي وكلمة الا) أي ليس مفادها الامفاد لا والا فلا والا أيضا لا يحتاج الى الخبر (فأقول مدفوع) هذا القول (بان المراد) من قولهم انما كذا والا (أن حاصله في التخصيص) والقصر (كلا والا فاللازمة) بين تمامية الكلام من لا والا وبين تماميته من انما (ممنوعة) كما لا يخفى (و) يجب (رابعا) كما أقول مما حقق في الكلام (ان ما يمكن الواجب) بالامكان العام (فهو ضروري فيلزم من الامكان الوجود) أي يلزم من امكان وجود الواجب وجوده بالضرورة فلنا أن نختار تقدير الامكان ويلزم وجوده تعالى بالوجوب (ويلزم من عدمه عدمه) أي من عدم الوجود عدم الامكان فلنا أن نختار تقدير الوجود ونقول لما انتفى وجوده سواء انتفى امكانه لان الموصوف بالألوهية لا يكون ممكنات مخلوقا البتة بالضرورة ونبه عليه في علم الكلام أيضا وهذا الجواب بالضرورة يؤل الى أن نفي الامكان يفهم من خارج وانما المقصود منه نفي اله سوى الله تعالى ردنا لزعم الحقا المشركين فتأمل (و) يجب

في الاسامي من وجهين أحدهما التخصيص ببعض المسميات كما في الدابة فتصرف الشرع في الحج والصوم والايان من هذا الجنس اذا شرع عرف في الاستعمال كالعرب والثاني في اطلاقهم الاسم على ما يتعلق به الشيء ويتصل به كتمسيتهم الحجر محرمة والمحرمة شربها والأمة محرمة وطؤها فتصرفه في الصلاة كذلك لأن الركوع والسجود بشرطه الشرع في تمام الصلاة فتشبه الاسم بعرف استعمال الشرع اذا انكار كون الركوع والسجود ركن الصلاة ومن نفسه بعيد فتسليم هذا القدر من التصرف بتعارف الاستعمال للشرع أهون من اخراج السجود والركوع من نفس الصلاة وهو كالمهم المحتاج اليه اذا ما بصوره

(خامسا ان مطلقات الالهيات ضرورية للتعالي عن التغير والتبدل) فان الاله ليس من شأنه أن يوجد تارة ويعدم أخرى (فيكون الإيجاب هناك (ضروريا كالسلب) فهذه القضايا وان كانت مطلقات صورية ضرورية معني فمختارة تقدير الوجود والمعنى لاله موجود بالضرورة لاله موجود بالضرورة فالزم امتناع اله آخر غير الله سبحانه ووجوبه تعالى وتم التوحيد (فتدبر) الفائدة (الثانية الخفية) المحققون (الذين وافقوا الجمهور) في أن الاستثناء يفسد الحكم المخالف في المستثنى (قالوا الحكم الذي بعد الإشارة لانه) أي الاستثناء (بمنزلة الغاية) فانها لا تنها حكم المصدر وتفيد عدم دخول ما بعده فيما قبله كذلك الاستثناء (وغاية الوجود عدم وبالعكس) فالزم فيه الحكم المخالف (الأن المصدر ثابت قصد وهذا لا بل تعاقبكون إشارة (والأوجه) على ما في التحرير أن هذا ليس على الإطلاق بل (انه إشارة مرة) ان لم يكن مقصودا (نحو على عشرة الاثلاث لان المقصود منه) (سبعة) أي الاقرار به وأمانتي ما زاد فيلزم تعا (و) أنه (عبارة) ومقصود مرة (أخرى ككلمة التوحيد فان الاثبات والنفي) المفهومين فيها (كلاهما مقصودان) وقد يقال لا قصد الا الى النفي لان المخاطب غير دهرى لكنه مشرك فالمقصود منه ما رذعه واكتفى في الاثبات بمجرد الإشارة وهذا محتمل لكنه غير ضار لأصل المقصود اذ لا يزيد على المناقشة في المثال فتأمل (بل قد يقصد الثاني) بالذات (فقط) دون الأول الاتبعافي الاستثناء المفرغ (نحو ما أنت الآخر فافهم) وتحقيق كلامهم قدس أسرارهم أن ذلك قد عرف أن الالفاظ في الاستثناء مستعملة في معانيها ويحصل من المركب مفهوم تقيدي يحكم عليه وعرف أنه يقيد المستثنى منه باخراج البعض فيحصل مقيد هو المستثنى منه المنقوص منه البعض ويعبر به عن الباقي وفي هذا التعبير الاطول بذكر الكل ثم اخراج البعض إشارة الى أن المخرج مخالف للمصدر في الحكم وهذه هي النكتة في الاطناب واختيار طريق أطول فحينئذ اندفع ما قال صدر الشريعة ان هذا انما يصح باختيار القول الثاني هو أن يذكر الكل ويحكم على البعض وأما على اختيار أن المجموع المركب هو الدال فالتخصيص بعقود القلوب ولا يكون إشارة ووجه الدفع ظاهر فتأمل جدا ولعل من قال انه لا حكم فيه لغة انما يفهم عرفا مراده هذا يعني ليس اللفظ موضوعا لافادة الحكم التام بالذات بل انما هو قيد يستفاد منه الحكم ضمنا وإشارة ويؤيده ما اتفقوا عليه أن المفرد لا يدل على جملة ثم هذا الذي ذكره هو الأصل في الاستثناء وقد يدل عنه فتقصد هذه الإشارة في خصوص التركيب بالذات فلا إشكال عليهم قدس أسرارهم الامن جهة عدم التدبر في كلامهم الفائدة (الثالثة عند الخفية) يجوز بيع ما لا يدخل تحت الكيل بجنسه متفاضلا) وانه ليس بالان العلة عندهم الكيل مع الجنس (خلافا للشافعية) فانه لا يجوز عندهم لعلة الطعم عندهم (وقد قال عليه) وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام لا يتبعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء) هكذا روى أصحاب الأصول والذي في كتب الحديث لا يتبعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق ولا البر بالبر ولا الشعير بالشعير ولا التمر بالتمر ولا الملح بالمالح الاسواء بسواء عينا بعين يدايد في حديث طويل أخرجه الشافعي الامام وفي البر وأخواته وودلفظ الكيل صريح في المحققين وغيرهما (فقال) الامام (نفي الاسلام ومن تابعه مناه) أي مبنى هذا الخلاف (أن الاستثناء معارضة عندهم فالمعنى لكم بيع طعام بمساو) بحكم الاستثناء فانه دال على الحكم كالتخصيص (فما سواء مطلقا) سواء كان بيع طعام يدخل في الكيل ويكون متفاضلا أو غير معلوم المساواة وبيع طعام لا يدخل تحت الكيل (ممنوع) بصدور الكلام لان الاستثناء انما عارض في المساواة فقط فتبين انه غير داخل في الحكم فقط (فلا يجوز بيع حفنة) من الطعام (بحفنتين مثلا) لدخوله تحت عموم النص (وعند الخفنة لاحكم في المستثنى وهو المساواة) لانه بمنزلة المسكوت عندهم (بل) الحكم (في الباقي) بعد الاستثناء (وهو المفاضلة حقيقة أو شبهة كالمجازفة) فيجزم البيع فيها فقط (وهما في الكيل عادة) لان الاعتبار المساواة فيه فقط كما اذا بيع الخفنة بجنسه مساويا في الكيل وكان متفاضلا في الوزن يجوز كما أن الموزون كذا ذهب اذا بيع

الشرع من العبادات ينبغي أن يكون لها أسام معروفة ولا يوجد ذلك في اللغة إلا بنوع تصريف فيه وأما ما استدل به من أن القرآن عربي فهذا لا يخرج هذه الأسامي عن أن تكون عربية ولا يسلب اسم العربي عن القرآن فإنه لو اشتمل على مثل هذه الكلمات بالجملة لكان لا يخرجها عن كونه عربية أيضاً كما ذكرناه في القبط الأول من الكتاب وأما قوله أنه كان يجب عليه التوقيف على تصرفه فهذا أيضاً لا يجب إذ لم يذهبهم مقصوده من هذه الالفاظ بالتكرير والقرآن مرة بعد أخرى فإذا فهم هذا فقد حصل الغرض فهذا أقرب عندنا مما ذكره القاضي رحمه الله

بجنسه مساوياً في الوزن دون الكيل وفي العكس لا يجوز فهم ما (فلا يدخل تحته غير مدكور) في الصدر (والأصل الإباحة) فبقى عليه (فيجوز وفيه نظر ظاهر) إذ بعد فرض الحكم في المساواة يحصل المقصود وهو حل بيع ما لا يدخل تحت الكيل (أيضا) فان النبي والأنبياء إنما يكونون في الداخل في الكيل (لأنه مستثنى منه) وبقي الخارج (عن الكيل) (خارجاً) عن حكم النص (ولا فرق) على المذهبين (الآن الحل في التساوي عند الحكم) في المستثنى والقول به (بالطوق) وعند عدمه بالأصل ثم في كلامه نظر آخر هو أن الشافعية إنما استدلوا بحكم المستثنى منه لا بحكم المستثنى فقصورهم ثابت سواء كان فيه الحكم أم لا فان حاصل دليلهم أنه استثنى حال المساواة في المعيار فبقى على الحرمة سائر الاحوال التي سواها ومن جعلها يبيع ما لا يدخل في المعيار لفقدان المساواة ونظرنا أنه لو كان مبني الخلاف ما ذكر لكان الامام غير الاسلام وأمثاله قائلين بالحرمة لانهم قائلون بالحكم في المستثنى هذا ثم هذه الاشكالات ليست الاعلى من فسر كلامه على هذا النمط وليس مطابقاً للكلام وإنما نشأ من سوء الفهم وقلة التدبر في كلامه اذ ليس مقصوده قدس سره ابتداء الخلاف عليه بل أنه قدس سره نقل مذهب الشافعي رضي الله عنه ان الاستثناء يدفع الحكم بالمعارضة كالتخصيص ثم أوضحه في هذا الحديث الذي من جزئياته وغيره من الأمثلة وليس غرضه أن الخلاف مبني عليه وإنما الغرض التمثيل بأمثلة الاستثناء وعبارته قدس سره هكذا انفرد عندنا بتقدير قول الرجل لفلان على ألف درهم الامانة لفلان على تسعمائة وعند الامانة فانه ليست على وبيان ذلك أنه جعل قوله تعالى الا الذين تابوا يعني قوله الا الذين تابوا فلا تجلبوهم واقبلوا شهادتهم وأولئك هم الصالحون غير فاسقين وكذلك قال في قول النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لا تتبعوا الطعام بالطعام الاسود اسواه فبقى صدر الكلام عاماً في القليل والكثير لان الاستثناء عارضه في المكمل خاصة وبخصوص دليل المعارضة لا يتعدى مثل دليل الخصوص في العام انتهى كلامه الشريفة فانظر بعين الانصاف هل فيه أثر لبناء الخلاف في الفرع المذكور عليه في الاستثناء والدليل عليه أنه قال في جواب الشافعية عن قولهم هذا في محبت القياس ان المستثنى منه المقدر الاحوال الكيلية كما يختاره المصنف بقوله فالأوجه ولو كان البناء على هذا الخلاف كفاه مؤنة الجواب (فالأوجه) على ما في التعمير مأخوذاً من كلام هذا الخبر الامام غير الاسلام في محبت القياس (أن مبناه اعتبار نوع المستثنى المفرغ) وتقديره (أوجهه فعند الحنفية) المعتبر (الأول) فقد روي نوع المساواة وهو الحال الكيلية المندرجة فيها المساواة والمفاضلة والمجازفة فبقى ما لا يدخل تحت الكيل خارجاً عن حكم الحرمة (و) قدر (الشافعية الثاني) أي جنسه وهو مطلق الحال المندرج فيها التقدير بالكيل وعدم دخوله فيه فيدخل في الحرمة (والراجح الأول) أي تقدير النوع (لان المتبادر من ما في الدار الا يزيد أنه ليس فيها انسان الا زيد لاجيوان) الا زيد وعلى هذا قال الامام محمد ان كان في الدار الا يزيد فعدى حران المستثنى منه بنو آدم ولو قال الاجار كان المستثنى منه الحيوان ولو قال الامتاع كان المستثنى منه كل شيء فعلم أن المستثنى منه ما يكون أقرب الى المستثنى ولعل هذا ظاهر لمن له أدنى استقراء وتدبر في الكلام (هذا) والله أعلم بحقيقة الحال (مسئلة) الاستثناء بعد جعل متعاطفة) بالواو ونحوه من الغامو ثم كافي التعمير (يتعلق بالاخيرة) فقط (عندنا كما في علي الفارسي من النجاة) أي كما ذهب هو اليه (و) يتعلق (بالكل) أي كل واحد (عند الشافعية) كان مالاً منهم) قال في شرح المختصر (والزاع في الظهور) فعندنا طاهر في تعلقه بالآخر وعندهم في التعلق بكل (الا امکان) أي لا في امکان التعلق (فانه ثبت عوده الى الكل) أي كل واحد (و) ثبت عوده (الى ما عدا الاخيرة) الى الاخيرة فقط (الى ما عدا الأولى فقط) فلا يتأتى من أحد دعوى النصومية في واحد من الاحتمالات وانما يصحح للزاع الظهور * اعلم أن الظهور في الاخيرة منصوص في شرح البديع ويظهر من كلام الامام النسفي رحمه الله تعالى وما قال الشيخ ابن الهمام أن الحنفية لم يصرحوا به بل انما صرحوا بالرجوع الى الاخيرة ويحتمل أن يكونوا متوقفين في الظهور وان ما نسب للشافعية أخذاً

(الفصل الخامس في الكلام المفيد) اعلم أن الأمور متقسمة إلى ما يدل على غيره وإلى ما لا يدل فاما ما يدل فنقسمه إلى ما يدل بذاته وهو الأدلة العقلية وقد بذكرنا جميع أقسامها في مدارك العقول من مقدمة الكتاب وإلى ما يدل بالوضع وهو ينقسم إلى صوت وغير صوت كالإشارة والرمز والصوت ينقسم في دلالاته إلى مفيد وغير مفيد والمفيد كقولك زيد قائم وزيد يخرج وأما وغير المفيد كقولك زيد لا وعروفي فان هذا لا يحصل منه معنى وإن كان أحاد كلماته موضوعة للدلالة وقد اختلف في تسمية هذا كلاما منهم من قال هو كقلوب رجل وزيد لرجل وزيد فان هذا لا يسمى كلاما ومنهم من سماه كلاما لأن أحاده

من دليلهم فشهادة على النبي لا بد من تصحيحه بالاستقراء الباطن وليس بل تصريح الأئمة بخلاف ذلك كما عرفت وعلى التزل فدلالة الدليل مع تفرع الفروع واحتمال العبارات بل ظهورها كافية في صحة النسبة فافهم (وقال القاضي) أبو بكر الباقلاني (و) الإمام الهمام حجة الاسلام (الغزالي بالوقف لعدم العلم بأنه حقيقة في أيهما) في الأخيرة فقط (و) الكل (و) قال (المرتضى) من الروافض (بالاشتراك) فيهما (فبتوقف) إلى ظهور القرينة قال شارح المختصر (وهذان) الفولان الوقف والاشتراك (بوافقان لنافي الحكم) لانهما قاضيان بالتعلق بالأخيرة والوقف في غيرها إلى أن يقوم دليل (وان خالفنا) نا (في المأخذ) لان مأخذهم في تعين الأخيرة التيقن به فانه ان كان لها خاصة فظاهر وان كان لكل فلها أيضا ولا احتمال لكونه لمساعداهما من غير قرينة وكذا في الاشتراك وأما عندنا فالمأخذ التهور في الأخيرة (و) قال أبو الحسين المعتبري (ان ظهور الاضراب عن الجملة الأولى بأن يختلفا نوعا) من الانشائية والخبرية والامرية والتهبية (أو اسما) بأن يكون الاسم الصالح للاستثناء عنه مختلفا (أو حكما) بأن يكون حكمه مختلفا فتأخروا كرم بنى تميم واستأجر مضمر (و) الحال انه (لا يكون في الثاني ضمير الأول) أي لا يكون في الكلام الثاني ضمير يرجع إلى الاسم المذكور في الأول الصالح للاستثناء عنه فتأخروا كرم بنى تميم واستأجرهم (لا يزيد) (ولا) يكون (اشتراك) بينهما (في الغرض) المسوق له (فلا أخيرة) أي يكون حين ظهور الاضراب للأخيرة (والا) ظهر الاضراب اما بان لا يختلفا نوعا واسما وحكما أو يختلفا في أحد هالكن يكون في الثاني ضمير الأول أو يختلفا ولا ضمير الأول في الثاني لكن يشتركان في الغرض المسوق له (فالجميع) أي فيكون الجميع في الصور الثلاث (ومنه آية القذف) وهي قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا (لأن الغرض) من الجمل (وهو الإهانة والانتقام واحد فهو) أي أبو الحسين (يوافق الشافعية اذا لحاصل) لكلامه من تعلقه بكل اللسانع) وهو قول الشافعية (الا أنه قصر المانع فيما فصل) بخلاف الشافعية فاتهم لم يقصروا فلنخالف ان كان في تعيين الموانع وهو أمر آخر (لنا) (ولا أن حكم الأولى ظاهر) في الثبوت عموما (ورفعه عن البعض بالاستثناء مشكوكا) لجواز كونه للأخيرة فقط (فلا يرفع حكم الأولى كالجواز تعلقه بكل فيرفع حكم الأولى أيضا وإذا كان الرفع مشكوكا) (فلا يعارضه) لان الظاهر لا يعارضه المشكوك وهذا أحسن مما قالوا وحكم الأولى متيقن ورفع بالاستثناء مشكوكا فانه يرد على ظاهره أن التيقن بحكم الأولى ممنوع اذا احتمال ارتفاعه بالاستثناء ولو صار موجود ولا قطع مع الاحتمال وان كان يحجب عنه بأن المراد بالتيقن الظهور فتأمل (بخلاف الأخيرة) فان حكمها غير ظاهر (لان الرفع ظاهر فيها اذ الكلام فيما لا صارف عنها) وحينئذ يتعلق بها (ولذا لزم فيها اتفاقا) واذا ثبت أن الأخيرة ظاهرة الرفع (فاندفع ما في المختصر أن الأخيرة أيضا كذلك) أي حكمها ظاهر والارتفاع بالاستثناء مشكوكا (لجواز رجوعه إلى الأولى بدليل) فلا يرفع الأخيرة وجه الدفع ظاهر وهذا الدليل بظاهره لا يدل على عدم التعلق بمساعد الأخيرة بل على التوقف وقد يقرر بأن رفع الأولى مشكوكا فلا يرتفع الا عند ظهور قرينة التعلق بها وحينئذ فالتعلق بها إما مجازا وحقيقة وعلى الثاني الاشتراك لان المنفرد لا يحتاج إلى قرينة فتعين الأول فالزم الظهور في التعلق بالأخيرة فتأمل فيه ثم اعترض عليه بأن ظهور حكم الأولى ممنوع بل ارتفاعها بالاستثناء بظاهر عند الخصم كيف وهذا في قوة أصل المطالب ولا أن تقرر هكذا ان تعلق المتعلقات بالقرين أصل متأصل عند أهل العربية وقد يدل عنه أيضا حكم الأولى بظاهر الثبوت لعدم تعلق المعبر به وارتفاعه بالاستثناء مشكوكا لان الكلام فيما لا صارف عن الأخيرة فيتعلق به وهو القرين ولا يتعلق بمساعد الأخيرة وهذا يدل على عدم التعلق بمساعداتها فتل في فيه فانه موضع تأمل (و) (لنا) (تأنيلا الاتصال من شرطه) أي الاستثناء كإحدى (وهو في الأخيرة) فقط لانه متأخر عن الأول بالأخذ في جملة أخرى فلا يتعلق بمساعداتها وهذا يدل على

وضعت للأفادة * وإعلم أن المقدمين الكلام ثلاثة أقسام اسم وفعل وحرف كما في علم النحو وهذا لا يكون مفيداً حتى يشتغل على اسمين أسند أحدهما إلى الآخر نحو زيد أخوك والله ربك أو اسم أسند إلى فعل نحو قولك ضرب زيد وقام عمرو وأما الاسم والحرف كقولك زيد من وعرو في فلا يفيد حتى تقول من مضر وفي الدار وكذلك قولك ضرب قام لا يفيد اذ لم يتخلله اسم وكذلك قولك من في قد على * وإعلم أن المركب من الاسم والفعل والحرف تركيباً مفيداً ينقسم إلى مستقل بالأفادة من كل وجه وإلى ما لا يستقل بالأفادة الإبرينية وإلى ما يستقل بالأفادة من وجهه دون وجه مثال الأول قوله تعالى ولا تقربوا الزنا ولا تقتلوا أنفسكم

عدم التعلق بماعدا الأخيرة فإن قلت الاتصال بالعطف موجود قال (والإتصال بالعطف فقط ضعيف) لا يكفي لتعلق الاستثناء (لتحققه مع الصارف) عنه (فيعتبر بدليل) آخر موجب لاعتبار هذا الاتصال والسرفي ضعف هذا الاتصال أن العطف في الجمل لا يفيد إلا تحققة في الواقع وهذا حاصل أن لم يعطف أيضاً وفي صورة عدم العطف لا تعلق لأحدهما بالآخر فكذلك في العطف واعتراض بان الشرط في الاستثناء الاتصال العرفي وهو متحقق فإن العرف لا يعده متأخر عن الأول وجوابه ظاهر لأن الجمل المتعاطفة قد تستوعب الساعات إذا ذكر الاستثناء بعدها ولا يحكم عاقل بأنه متصل بالأول لا حقيقة ولا عرفاً وغير المتعاطفة اثنين أو ثلاثة إذا قرن بعدها استثناء مثل المتعاطفة اثنين أو ثلاثة فإن اكتفى بهذا الاتصال العرفي فالمتعاطفة وغيرهما يمان فيحكم برجوعه إلى الكل إذا كانت الجمل قليلة بحيث يقال في العرف أنه كلام واحد وان لم تكن متعاطفة بخلاف الكثير وإن كانت متعاطفة مع أن غير المتعاطفة لا يجوز فيها الرجوع اتفاقاً إلا ما يليه فقد ظهر أنه لا يكفي هذا الاتصال العرفي بل الذي هو شرط هو السكوت من غير عذر أو الأخذ في كلام آخر وظاهر فيما نحن فيه أنه ترك الكلام الأول وأخذ في الآخر فلا يصح الاستثناء عنه بعده فتدبر وهذا يكفي للنظر المنصف واعتراض أيضاً بأن الدليل لو لم يدل على عدم جواز تعلقه بالكل مع أنه يجوز بقرينة ولك أن تحجب بأنه ربما ينزل الانفصال منزلة لعدم لأمر خطابية وينزل الجمل المتعددة بالعطف منزلة جملة واحدة فلا يعد أخذ في أخرى تركها بل إتمامها في المقامات الخطابية لكن يحتاج إلى القرينة لكونه خلاف الظاهر فلا يدل دليلنا على عدم الجواز مطلقاً بل إذا لم يكن صارف فقط ألا ترى أنه كثيراً ما ينزل وجود الشيء منزلة لعدم في المقامات الخطابية فينزل العالم منزلة الجاهل لعدم العمل بمقتضاه بالعكس لظهور أمر حقيقة وأداء وغير ذلك مما بين في فن المعاني فكذلكها هنا فاحفظ قائمه من مزال الأقدام ولنا ثالثاً لو كان متعلقاً بالكل لزم توجه الفعلين إلى متعلق واحد وهو التنازع ولا شك أن باب غير التنازع أكثر فيجعل عليه الأدليل لأن الظن تابع للأغلب فتدبر (واستدل) على المختار (أولاً) لو قال على عشرة إلا أربعة الاثنين لزم ثمانية فلم يتعلق الاستثناء إلا بما يليه وإن تعلق بالكل لزم ستة (ويجيب بأنه في غير محل النزاع لعدم العطف والجمله) ههنا (قيل) في شرح المختصر (و) لم يتعلق بالكل (للتعذر) المانع إياه (والأ) تعذر بل يصح (كان الاثنين مثبتاً) لكونهما مستثنين عن الاستثناء المفيد للثني (منفياً) لكونهما أيضاً مستثنين من العشرة المثبتة وثبت شيء واحد وانتفاءه محال (أقول) في رده (وحدة الموضوع من شروط التناقض وليس) الظاهر وليس وحدة الموضوع متحققة ههنا لأن الاثنين المثبتين من جملة الأربعة المستثناءة والمنفيين من جملة الستة الباقية وإن قيل نوع الاثنين واحد فوحدة الموضوع متحققة قلت اجتماع المتنافيين في الواحد النوعي غير مستحيل كما لا يخفى (فتدبر) استدلالاً بأن عمله لعدم استقلاله ضروري) فإن غير المستقل يقتضي التعلق والارتباط (وما وجب الضرورة بقدر بقدرها) ولا يتعداها (والأخيرة متعينة) للتعلق لأن الكلام فيما لا صارف وبها تندفع الضرورة فلا يتعلق بماعداها (ويجيب بأنه وضحي) أي وضع للتعلق بالجملة (لا ضروري) حتى لا يتجاوز قدرها وفي التحرير أن أريد أنه وضع للتعلق بالأخيرة فتم مطلوبنا وإن أريد أنه وضع للتعلق بالكل فهو ممنوع وظاهره غير موجه لانه منع على المنع ووجه بأنه ممنوع وباطل لانه يستعمل للأخيرة والأصل الحقيقة وفيه أن انحصار لا يستعمل من غير صارف عن الأولى ومطلق الاستعمال لا يفيد مع أنه لو تم لغام مقدمات أصل الدليل وربما يقرر بأن المراد بالضرورة عدم الافادة من غير تعلق وإن كان التعلق وضعياً فالاستثناء عدم استقلاله ضروري التعلق والأخيرة تكفي فلا يتعلق بماعداها فينبذ بدفع لكن يرد حينئذ ورودها ظاهراً ما أشار إليه بقوله (أقول) أيضاً الكلام في قدر الضرورة) فإنه لا يجوز أن تكون الضرورة مقتضية للتعلق بالجميع كيف لا وإنه عند انحصار موضوع لاخراج عما قبله متعدد كان أو واحداً

وذلك يسمى نصا للظهور والنص في السيرة هو الظهور فيه ومنه منصة العروس الكرسي الذي تظهر عليه والنص ضربان ضرب هو نص بلفظه ومنظومه كما ذكرناه وضرب هو نص بقوله ومفهومه نحو قوله تعالى ولا تقبل لهما أجر ولا تظلمون قتيلًا ومن يحمل مثقال ذرة خيره ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤثمه البتة فقد اتفق أهل اللغة على أن فهم ما فوق التأنيف من الضرب والشم وما وراء القتل والذرة من المقدار الكثير أسبق إلى الفهم منه من نفس الذرة والقتيل والتأنيف ومن قال إن هذا معلوم بالقياس فإن أراد به أن المسكوت عنه عرف بالمطوق فهو حق وإن أراد به أنه يحتاج فيه إلى تأمل أو يتطرق إليه احتمال فهو

فأفادته موقوفة على التعلق بالكل ففهم (فافهم) ولا تخلص عنه إلا بأن يقال إنه ضروري التعلق لأنه غير مستقل والأصل في المعلوم أن يلي العامل إن كفي الفائدة وههنا الأخيرة كافية لرفع ضرورة التعلق فالظاهر تعلقه بالأخيرة فتأمل فيه تأملا صادقا (وما في المنهاج من النقض بالحال والشرط والصفة وغيرها) فإن مقدمات الدليل حارية فيها مع أنها للكل اتفاقا (ففيه أنه لا اتفاق إلا في الشرط) في التعلق بالجميع (خاصة كما صرح به الامام) فخر الدين (الرازي) صاحب المحصول (فلا نقض إلا به) لا بالصفة وغيرها فإنها الأخيرة عندنا (وسياق وجه الفرق) بين الشرط والاستثناء فيندفع به النقض فانتظر الشافعية (قالوا) ولا العطف يجعل المتعدد كالمفرد فيجعل الجمل كالواحدة والتعلق بالواحد هو التعلق بالكل (أقول) نعم إن لم يكن عطف الثانية على الأولى بدون الاستثناء فإنه حينئذ صار الكل بالعطف واحدة فلا معنى لتعلق الاستثناء بواحد لا غير (وهو) أي عطف الثانية على الأولى بدون الاستثناء (ممنوع) بل يجوز أن يتعلق أو لا بالأخيرة ثم هي مع الاستثناء عطف على الأولى وصارت الكل بمنزلة جملة واحدة فلا يلزم تعلقه بالكل (وأجيب في المشهور بأن ذلك) أي صيرورة المتعددة كالواحد (في) عطف (المفردات حقيقة) نحو جاء زيد بكر (أو حكما) كالجمل التي لها محل من الأعراب أو وقعت صلة) وأما في عطف غير المفردات فلا (للقطع) بأن نحو ضرب بنو عيم وبكر شجعان ليس في حكمه) ويظهر من هذا الدليل وجوبه أن الاستثناء من المعطوف المفرد استثناء من المعطوف عليه لأنهما كشي واحد وهذا يناسب ما مر من أن قيود أحد المتعاطفين قيود للآخر للتشريك وقد مر الكلام فيه ثم يرده عليه أن الصفة والغاية لا يتقيد به إلا المفرد الأخير مع أنه كالاستثناء وشأن القيود فالخلق إذا جواب المصنف وهذا نزل في فافهم (و) قالوا (ثانيا) لو قال والله لا أكلت ولا شربت إن شاء الله تعالى تعلق بهما اتفاقا) يبينوا بينكم فلا يبحث بالأكل ولا بالشرب (وأجيب بأنه) أي إن شاء الله تعالى (شرط لاستثناء) فليس مما نحن فيه (فإن الحق به لأنه تخصيص مثله) فيكون مثله في الأحكام (كان قياسا في اللغة) وقد نهينا عنه وإن قالوا وجدنا محاورات التخصصات الغير المستقلة على عطف واحد فلا قياس قلنا ليس كذلك بل الشرط الحكم التعلقي بخلاف الاستثناء فإنه تقييد ولا يلزم اتحاد ما وضع لنوع الحكم التعلقي والتقييد في الأحكام ألا ترى أن الشرط قد يفيد انتفاء الجزاء بالكلية والاستثناء ليس كذلك ودعوى الاستقراء في الجنس من غير استقراء هذا النوع منه لا يصح بل لا بد في استقراء الجنس من استقراء كل نوع منه فليس الاستقراء فتدبر فانه واضح (على أن الشرط مقدم تقديرا) لأن له صدارة الكلام باتفاق النجاة فيصعب تعلقه بالأول لأنه مقارن له تقديرا (بخلاف الاستثناء) فإنه مؤخر فلا يتعلق إلا بما يليه فقياسه على الشرط قياس مع الفارق قال مطلع الأسرار الإلهية تقدم الشرط تقديرا يرشدك إلى مذهب أهل الميزان فإنه لو كان الشرط بمنزلة الحال والظرف لا يلزم التقدم وتأمل فيه فإن للمعادل أن يقول إن شئكم وان وقع مفعولا يكون مقدما لصدارة وفيه ما فيه (وقد يقال) في شرح المختصر (الشرط يقدم على ما يرجع إليه) فقط (فالوكان لا الأخيرة قدم عليها فقط دون الجميع) وإن كان للكل تقدم على الكل فلا يلزم من التقدم التقديم على الكل ولا الرجوع إليها (فلا يصح) ما ذكرتم (فارقا) بين الشرط والاستثناء (أقول) في الجواب (المراد أنه) أي الشرط (لما زال عن مكانه) واستدعى التقدم (لم يتعين الأخيرة بالاتصال) لأنه زال هذا اللصوق (فيقدم على الجميع دفعا لالتراجع بلا مرجع) فإنه لو تقدم على البعض دون بعض وبعد زوال المكان نسبتبه إلى الكل على السوية يلزم الترجيح من غير مرجع قطعاً فقدّم على الكل فتم الفارق (فافهم) ولا يرده عليه أنه لم يجوز أن لا يكون الأخيرة مكانه قبله فقط وإذا كان تعلقه بالأخيرة أصح فلا رجحان من غير مرجع لأنه مع كونه منعاً على المنع أذ هو في صدد دفع القياس غير موجه لأنه صالح بحسب المعنى للكل والكلام فيما لا صارف والاتصال في اللفظ لما سقط اعتباره فليس تعلقه بالأخيرة أولى لأن نسبتبه إلى الكل على السوية فلا أصحية أصلاً كما قررنا فقدر (وأيضا

غلط وأما الذي لا يستقل الإقرينة فكقوله تعالى أو يعقوا الذي بيده عقدة النكاح وقوله ثلاثه قروء وكل لفظ مشترك ومبهم وكقوله رأيت أسدا وجارا أو ثورا إذا أراد شجاعا أو بليدا فإنه لا يستقل بالدلالة على مقصوده الإقرينة وأما الذي يستقل من وجهه دون وجه فكقوله تعالى أو تواحده يوم حصاده وكقوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فإن الإتياء يوم الحصادة معلوم وقد ارما يؤتى غير معلوم والقتال وأهل الكتاب معلوم وقد ار الجزية مجهول نخرج من هذا أن اللفظ المفيد بالاضافة إلى مدلوله إما أن لا يتطرق اليه احتمال فيسمى نصا أو يتعارض فيه الاحتمالات من غير ترجيح فيسمى مجالا ومبهما

(أنه) أي لا أكلت ولا شربت إن شاء الله تعالى (في غير محل النزاع لتحقيق قرينة الكل وهو الحلف) والكلام فيما لا قرينة فيه وهذا لا ينزح المستدل فإنه لا يزبد على المناقشة في المثال إذا المقصود قياس الاستثناء على الشرط فتدبر (مع أنه نقل عن بعض الأدباء أن الشرط مختص بالجملة التي تليه) فهو والاستثناء سواء (فإن تقدم اختص بالأولى وإن تأخر فالشائبة) فلا يتم استدلالكم عليهم (و) قالوا (ثالثا الغرض قد يتعلق بالكل) أي قد يكون الغرض الاستثناء عن الكل فلما أن يكرر بعد كل جملة وأما أن يؤتى بعد واحد أو يؤتى بعد الجميع (والتركرار مستهجن) فبطل الأول (وفي الثاني ترجيح من غير مرجح بقى الثالث (فيلزم الظهور فيه) أي ظهور الاستثناء المتأخر عن الكل في الكل (لتعينه) أي التأخر عن الكل (طريقا إليه) أي إلى التعلق بالكل وهو المدعى (قلنا الاستهجان) أصلا في التكرار (الامع قرينة الاتصال) والتعلق بالكل ولا كلام فيه (على أن التعيين) أي تعيين التأخير طريقا إليه (عموم لجواز نصب قرينة الكل) فهذه طريق آخر (أو) لجواز (التصريح بالكذا في الجميع) فهذا طريق آخر (و) قالوا (رابعاصح) الاستثناء المذكور عقيب الجملة (لجميع والقصر) على الأخيرة (تحكم قلنا) الاستثناء المذكور (صالح لكل) من الأخيرة والجميع (فالحكم تحكم) فها هو جوابكم فهو جوابنا (على أن القرب) من الأخيرة (والتيقن) بكونه لها (مرجح) فلا تحكم (مع أنه لا يستلزم) ما ذكرتم (الظهور) في الكل ومدعاكم هذا بل حديث التحكم والترجح من غير مرجح وجواب أن يكون للقدر المشترك (كل جمع المنكر) الآن يقال هذا الدليل لا يبطال رأى التعلق بالأخيرة للاثبات مذهبه ولك أن تقول في الجواب أيضا بأنه إن أريد أنه صالح لكل في نفس الأمر والاستعمال الصحيح من غير قرينة فلا بد من ذلك كلف يسلم ذلك من ادعى الظهور في الأخيرة والوضع لها وإن أريد أنه صالح لها عقلا واستعمالا ولمع قرينة فسلم لكن لا يفيدكم كمالا يخفى (و) قالوا (خامسا لوقال على خمسة وخسة الاستهجان) أي يتعلق الاستثناء حينئذ بالكل (اتفاقا) والأصل الحقيقة (قلنا أنه في غير محل النزاع لوجوه) من أنها ليست بجلا وأن التعلق بالكل لصارف وهو تذرر استثناء الستة من الخمسة وأنه لو تم كان الاستثناء فيهم عن الكل عما هو الكل لافي كل واحد والكلام فيه لافي الأول كمالا يخفى اتباع الروافض خذلهم الله تعالى (قالوا) وأولاحسن الاستفهام أيهما المراد من التعلق بالأخيرة أو الكل (وأنه دليل الاشتراك) لأنه لو كان لأحدهما فقط لتبادر وضع السؤال (قلنا) ليس هو دليل الاشتراك بل الاستفهام أما (الجهل بالحقيقة) لكونها نظرية مجهولة قبل إقامة البرهان (أو لرفع الاحتمال) فإن الظهور في أحدهما لا يمنع احتمال خلافه إذ ليس بمحكمة فيصن الاستفهام لازالة الاحتمال ليسير محكما فيه وهذا الرافض كيف عني عن الحق ولم يدرك حسن الاستفهام لو كان دأبل الاشتراك لصار اللفاظ النظرية الحقيقة أو الخفية للدلالة ومظنونها كلها مشتركة ومن لم يجعل الله نورا فإنه من نور (و) قالوا (ثانياصح) الاستثناء المذكور عقيب الجملة (لجميع وللخيرة) فقط (والأصل الحقيقة) فيكون حقيقة فيهما (قلنا) هذا جهل بل (الأصل عدم الاشتراك بل المجاز خرمه) ثم أنه إن أراد العصة بالجميع من غير قرينة وللخيرة كذلك فهذا دعوى من كمال بلوغه درجة الغباوة وكيف ساع له في مقابلة من يدعى الظهور في أحدهما وإن أراد العصة مع قرينة في أحدهما ففيه مجاز قطعاً فاثبات الاشتراك منه حقا فتدبر (أقول) الاستدلال (منقوض بماعدا الأخيرة فإنه صحيح) والأصل الحقيقة (ولعله مجاز بالاتفاق) فإن قلت إذا كان مجازا بالاتفاق فلا تثبت الأصل كونه حقيقة في مقابله فأت هذا يعود على الدليل فإنه حقيقة في أحدهما باجماع من يعتد باجماعهم فلا تثبت الأصل الاشتراك في مقابله فتدبر القاضي وجهة الاسلام وأتباعهما (قالوا) الاتصال بين الجمل بالعطف يجعلها كالواحدة والانفصال وانقطاع كل عن صاحبتها حقيقة (يجعلها كالأجانب فيخرج) الاستثناء من الأولى (تارة) على تقدير كونها كالواحد (ولا يخرج) من الأولى تارة (أخرى) على تقدير كونها

أو يترج أحد احتمالاته على الآخر فيسمى بالاضافة الى الاحتمال الارجح ظاهر أو بالاضافة الى الاحتمال البعيد مؤولا فاللفظ المفيد اذا ما نصح أو ظاهر أو مجمل

(الفصل السادس في طريق فهم المراد من الخطاب) اعلم أن الكلام إما أن يسمعه نبي أو ملك من الله تعالى أو يسمعه نبي أو ولي من ملك أو يسمعه الأمة من النبي فإن سمعه ملك أو نبي من الله تعالى فلا يكون حرفاً ولا صوتاً ولا لغة موضوعاً حتى يعرف معناه بسبب تقدم المعرفة بالمواضعة لكن يعرف المراد منه بأن يخلق الله تعالى في السامع علماً ضرورياً بثلاثة أمور بالمستكمل

كلأ جانب فلهما شبهان (والاشكال) والأشياء (بوجب الاشكال) فيتوقف (قلنا) إيجاب الاشكال الاشكال (ممنوع) وإنما يوجب لو كانت متساوية في القوة وليس كذلك (لما تقدم من الدلائل) الدالة على تقوية أحدهما (فائدة) الاستثناء في آية القذف التي مرتلوتها (مقصود على ما يليه) هو قوله تعالى وأولئك هم الفاسقون (عند الحنفية فلا يقبل شهادة المحدث في قذف إذا تاب) لعموم قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وعدم خروج الثابت عنه بالاستثناء (خلاف الشافعي رحمه الله) كما هو المشهور (وما لك وأحمد كما) هو (في التيسير) فيقبل عندهم وإنما قالوا (رداً له) أي الاستثناء (اليه) أي إلى ما يليه (مع) قوله تعالى و (لا تقبلوا) لهم شهادة أبداً (فإن قلت كان ينبغي على رأيهم سقوط الجلد عنه بناء على رجوع الاستثناء المعقب للعمل إلى الكل قال (ولو لا منع الدليل من تعلقه بقوله) تعالى (فأجلدوهم) ثم إن جلدته (من كونه) أي الجلد (حقاً لا دعي) وهو لا يسقط بالتوبة (لتعلق) الاستثناء (به) أيضاً ويسقط الجلد (أقول أنما يتم) ما ذكر (فأقول لم يكن عدم قبول الشهادة من تمام الحد) وهو ممنوع بل الحد عندنا الجلد مع عدم قبول الشهادة وهو مناسب لشرعه حد أن شرعه للزجر وهو أيضاً جاز بل هو أشد من الضرب عند أصحاب المروفة ثم الجريعة صدرت من اللسان فيناسب الزجر عليه فيجوز ما صدر عن لسانه مثل ما صدر عن البهيمية وهذا مثل حد السرقة فانما صدرت عن اليد فشرع الحد فيها وأمر بالقطع وهذا كله ما أشار إليه الإمام في غير الاسلام قدس سره حيث قال وعلى هذا قلنا في قوله تعالى وأجلدوهم ثم إن جلدته ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً أن قوله وأجلدوهم جزء وقوله ولا تقبلوا لهم وإن كان تاماً لكنه من حيث أنه يصلح جزءاً وحيداً مقتضى الشرط لأن الجزاء لا بد له من الشرط فجعل ملحقا بالآول أن يرى أن جرح الشهادة بلام كالضرب والآخرى أنه فوض إلى الأئمة فأما قوله وأولئك هم الفاسقون لا يصلح جزء لأن الجزاء ما يقام ابتداء لولاية الإمام فاما الحكاية عن حال قائمة فلا تعتبر تمامها بصيغتها وكانت في حق الجزاء في حكم المتسلسل وقال أيضاً والشافعي رحمه الله قطع قوله تعالى ولا تقبلوا مع قيام دليل الاتصال ووصل قوله تعالى وأولئك هم الفاسقون بما قبله مع قيام دليل الانفصال وقلنا نحن بصيغة الكلام أن القذف سبب والعجز عن البينة شرط بصيغة التراخي والرد حده مشاركة الجلد لأنه عطف بالواو والعجز عطف بتم انتهى وإن تأملت في هذا الكلام وجدت ما ذكره المصنف على وجه أتم وأيقنت بسقوط ما قبل أنه لا يصلح للحدية لأن إقامة الحد فعل يجب على الإمام كيف والامتناع عن القبول فعل له ومؤمل كحقيق هذا الخبر (فافهم) ويمكن أن يقرر كلام الإمام الشافعي رحمه الله تعالى من الأصل بأن الجلد أيضاً يسقط بالتوبة لكن التوبة في حقوق العباد تتم بعفو صاحب الحق وعنده يسقط بعفو المقذوف لكن على هذا ينبغي أن لا يقبل الشهادة إلا بعد العفو وهو خلاف مذهبه فتدبر (وللحنفية أولاً ما تقدم) من تعلق الاستثناء بالآخرة (و) لهم (ثانياً أن ما قبلها) أي ما قبل آية وأولئك هم الفاسقون (فعليه طلبية وهذا) القول (اسمية اخبارية) فلا تعطف على الأولى وهذا الوجه أشار إليه الإمام في غير الاسلام قدس سره بقوله ووصل قوله تعالى وأولئك هم الفاسقون بما قبله مع قيام دليل الانفصال فتدبر ويحمل الواو على الاعتراض كما اختاره بعض شراح أصول الإمام في غير الاسلام قدس سره وإن جعل للتعطف فيعطف على قوله تعالى والذين يرمون فانه مع الخبر المؤول بالقول بجهة اخبارية وعلى هذا فلا يتعلق الاستثناء بالجملة الطلبية أيضاً وهذا بناء على أن الذين مبتدأ وأما إذا كان معولاً لفعل مضمحل وجب القول بكون الواو الاعتراضية فافهم فإن قلت لم لا يستثنى من الذين قلت فحينئذ يلزم سقوط الجلد أيضاً فأمثل (قبل الممتنع انما عطف الخبرية على الانشائية فيما لا محل لها من الاعراب وهما لها) أي للانشائية (محل) من الاعراب لانها خبر عن المبتدأ فلا يمنع عطف هذه الاسمية عليها وهذا التامير دل على الذين مبتدأ وأما إذا جعل معولاً لفعل مضمحل والطلب تفسيراً فليس له محل من الاعراب فيمتنع العطف (أقول) لا كلام لنا في الامتناع انما

وبأن ما سمع من كلامه وعبراده من كلامه فهذه ثلاثة أمور لا بد وأن تكون معلومة والقدرة اللازمة ليست قاصرة عن اضطراب الملك والنبي إلى العلم بذلك ولا متكلم إلا وهو محتاج إلى نصب علامة لتعريف ما في ضميره إلا الله تعالى فإنه قادر على اختراع علم ضروري به من غير نصب علامة وكأن كلامه ليس من جنس كلام البشر فسمعه الذي يخلقه لعبده ليس من جنس سمع الأصوات ولذلك يعسر علينا تفهم كيفية سماع موسى كلام الله تعالى الذي ليس بحرف ولا صوت كما يعسر على الأكمة تفهم كيفية ادراك البصير للألوان والأشكال أما سماع النبي من الملك فيجتمل أن يكون بحرف وصوت دال على معنى كلام الله فيكون

(الكلام في الترجيح إذا تردد في العطف على الانشائية والخبرية (ولاشك أن المماثلة أبلغ) فالأولى عطف الجملة على مماثلها من عطفها على غير مماثلها فاذكري كفي للترجيح (و) لهم (ثالثا) الجملة (الأولى) خوطب بها الحكم بدليل جمع المخاطب وكون إقامة الحمد ما يقوم به الامام (وهذه) الآية (خطاب للنبي عليه) وآله وأصحابه الصلاة والسلام بدليل الكاف) وإفراده وإذا اختلف الخطاب فلا تعطف عليها فلا يرجع الاستثناء إليهما وهذا الوجه مما أشار إليه الامام فخر الإسلام بقوله ألا ترى أنه فوض إلى الأئمة فإن القويض كما يصلح قرينة على كونه من تمام الحد كذلك يصلح مرجحا لامتناع العطف وما في التلويح أنه لا امتناع في خطاب الجماعة بالكاف المفرد إذا كان حرف الخطاب كافي قوله تعالى ثم قست قلوبكم من بعد ذلك وقوله تعالى فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى وغير ذلك ساقط فان الكلام في الاستعمال الحقيقي ولاشك أن الكاف موضوع لأفراد المخاطب باطفاق أهل النحو كيف ولولا لم يكن للتنشئة والجمع فائدة وفيما استشهد به يجوز أن يكون قوله من بعد ذلك خطابا لغير بني إسرائيل على طريقة الالتفات أشعارا بأنهم غير قابلين للخطاب وينبغي أن يخاطب غيرهم بأعلام حالهم وقوله كذلك يحيي الله الموتى غير داخل تحت المقول والمعنى فقلنا اضربوه ببعض منها فضررنا في ذلك يحيي الله الموتى يامن صلح للاعتبار والتذكير وعلى هذا فاقس وبعد التزل لا يضرا استعماله في الجمع مجازا كما يستعمل ضمير المتكلم مع الغير في الواحد وههنا العطف الاسمية على الطولية يلزم اختلاف المخاطبين لو أبقى الكاف على الحقيقة والجل على الجواز خلاف الأصل فلا يعطف عليه ولو تزل عن هذا أيضا فلا شك في صلوحه من جفاف تدبر (اقول لو منع ذلك) أي اختلاف الخطاب (العطف على جزء الجملة) وهو قوله تعالى لا تقبلوا الجزئية وقمى وقع خبرا فيها (لمنع على كها) لكون المخاطب فيها أيضا جعرا (والثاني باطل اتفاقا) فإنه لا بد من العطف على واحد منهما وفيه نوع خفاء لأن احتمال جعل الواو للاعتراض قائم على ما جاوز بعض النحاء ثم إن الجملة الطولية لا يصلح وقوعها خبرا إلا بتأويل القول على ما هو المشهور فالقدير والذين يرمون المحصنات إلى الآخرة موقول فيهم فاحلوا ولا تقبلوا وحينئذ يجوز أن يكون في الجملة الكبرى الخطاب له عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام وفي متعلق الخبر الخطاب للأئمة والمعنى والله أعلم بأنهم النبي الذين يرمون المحصنات قيل فيهم كذا وكذا وحينئذ لا مانع من عطف الجملة الاسمية على الكبرى لاتحاد الخطاب وأيضا لا تقبلوا في محل الخبر فلو عطف عليه كان خبرا فيلزم تعدد الخطاب في جملة واحدة بخلاف الجملة الكبرى فإنها لا تحمل لهما من الأعراب فلا يلزم من العطف عليها إلا الاختلاف في جملتين وهذا ليس بثلث المثابة فاحفظه ولا تغلط (الأن يقال حينئذ العطف (عطف الحاصل) من الجملة الأخيرة (على الحاصل) من الكبرى من غير لحاظ الخطاب (على ما جاوز صاحب المفتاح في مثل ز يدعاقب بالقيد والارهاق وبشرع بالاعفو والاطلاق) أنه من عطف الحاصل على الحاصل من غير لحاظ الخبرية والانشائية وإنما يجوز العطف على لا تقبلوا من قبيل عطف الحاصل على الحاصل لأنه انما يكون في الجمل المنقطعة التعليل ولا تقبلوا متعلقة بالخبرية (فتأمل و) لهم (رابعا أنه) أي استثناء التائبين (منقطع فلا يكون متصلا بخبر حالهم) عن الفاسقين ولا عن المحكوم عليه بعدم قبول الشهادة وهذا الوجه مما اختاره صاحب الهداية بقرينة الله تعالى (وذلك لأن في) الجملة (الأخيرة ذاتا) هي المشار إليهم بأولئك (وصفة) هي الفاسقون فلو كان استثناء التائبين متصلا فاما عن الذات المشار إليها بأولئك وهم الرامون أو عن صفة الفسق (واستثناء الذات من الصفة لا يجوز) لأن الذات غير داخل فيها فبطل الثاني (ولو كان) الاستثناء (من الذات) أفاد عدم ثبوت الحكم للتائبين (وصار الحاصل وأولئك هم الفاسقون الخارجون عن طاعة الله تعالى إلا الرامين الذين تابوا فإنهم ليسوا فاسقين بل مطيعين) وهو خلاف الواقع إذ التفسير يعم الكل (من التائب وغيره) ولم يكونوا فاسقا فمن أي شيء تابوا (لكن التائبين يصيرون بعد التوبة صالحين والباقيون هم الخالدون فيه) لأن التائبين

المسموع الاصوات الحادثة التي هي فعل الملائكة دون نفس الكلام ولا يكون هذا اسما لكلام الله بغير واسطة وان كان يطلق عليه اسم سماع كلام الله تعالى كما يقال فلان سميع شعر المتنبى وكلامه وان سمعه من غيره وسميع صوت غيره وكما قال تعالى وان احدا من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله وكذلك سماع الأمة من الرسول صلى الله عليه وسلم كسماع الرسول من الملائكة ويكون طريق فهم المراد تقدم المعرفة بوضع اللغة التي بها مخاطبة ثم ان كان نصا لا يحتمل كفي معرفة اللغة وان تطرق اليه الاحتمال فلا يعرف المراد منه حقيقة الا بانضمام قرينة الى اللفظ والقرينة إما اللفظ مكشوف كقوله تعالى وآتوا

غيره متصفين به أصلا (وبالجملة الاتصال من أولئك ومن عموم الاحوال لا يستقيم الاستكفاف غير مرضي) عند الخذاق (لفظا) كما اذا قيل الاستثناء من الاحوال والمعنى أو تلك هم الفاسقون في كل وقت الا وقت التوبة عنه وبأما لفظ المستثنى الابتعدي مستغنى عنه (أو معنى) كما اذا استثنى عن أو تلك يجعل فسقهم كالفسق (فتأمل) الثاني من المخصصات المتصلة الشرط قال الامام حجة الاسلام أبو حامد (الغزالي) الشرط (ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم أن يوجد) المشروط (عنده) وأورد أولا أنه دورى لان المشروط لا يعلم الا بعد العلم بالشرط (ويجيب) عنه (بأن المراد بالمشروط الشيء) والحاصل ما لا يوجد الشيء بدونه ولا يلزم أن يوجد الشيء عنده وهو الظاهر والاضاع قوله ولا يلزم الخ لان ذلك لا يخرج السبب ولو كان المشروط على معناه لم يدخل من أول الأمر حتى يخرج فإنه ليس مما لا يوجد المشروط دونه بل لا يوجد المسبب دونه (قيل) اذا كان المراد به الشيء (فيصدق على العلة المادية والغائية) فانهم ما مما لا يوجد الشيء دونهما ولا يلزم أن يوجد عندهما (أقول الآن يقال المراد خارج) عن الشيء (كذلك) أى لا يوجد الشيء دونه الخ (بناء على ما عرف) واشتهر (أن الشرط من العلة الخارجية) فهذه الشهرة قرينة الارادة (وأما الغائية فانا لنتم كونها شرطا في هذا الاصطلاح) المذكور ههنا (كقيل أو) لا يلزم بل يقال (كما أقول) هي علة لتفاعلية الفاعل فليست موقوفة عليها (المعلول (الا بالواسطة) باعتبار أنه موقوف على الفاعل بما هو فاعل وفاعلية موقوفة عليها (والمبتدأ من عدم الوجود دون التأخر) عنه (ذات بالذات) من غير واسطة فالمعنى الشرط لا يوجد الشيء دونه أى يتأخر الشيء عنه بالذات بخلاف العلة الغائية (فتأمل) وقد يقال يخرج على هذا جميع أفراد الشرط فانها أيضا علة لتفاعلية الفاعل وكونه تاما في الجاعلية فتدبر فان فيه تأملا فان الغائية ليست مما يتوقف عليه وجود المعلول الا بالعرض لبطلان العبث والشرط مما يتوقف عليه وجود المعلول نفسه والفاعل ليس فاعلا تاما دون تدبر (و) أورد (ثانيا) أنه منقوض بجزء السبب) فإنه لا يوجد المسبب دونه ولا يلزم أن يوجد عنده (واعلم أنه لا يتوجه الى التعريف فإنه لا يصدق عليه لا يوجد المشروط دونه وان صدق لا يوجد المسبب دونه واذا قد أريد بالمشروط الشيء لدفع الدور توجه اليه بهذا الاراد فهذا في الحقيقة إيراد على جواب الدور (ويجيب بأن جزء السبب قد يوجد المسبب دونه اذا وجد بسبب آخر) غير الذي هذا الجزء جزء فلا يصدق عليه الحد (قيل هذا) الجواب (في غاية السقوط لأن المراد في النقض (جزء السبب المتحد) أى الواحد للسبب (على ما صرح به الامدى) ويصدق عليه أنه لا يوجد المسبب دونه (وأجيب المراد عدم الوجود بدونه لنوعه) أى لنوع الارتباط الذي بينه وبين الشيء والحاصل الشرط الامر المتعلق بالشيء لا يوجد بدونه لنوع هذا التعلق ولا يلزم لنوعه أن يوجد عنده (حتى يتناول الشرط الشبيه بالسبب) وهو الشرط الذي يستتبع المشروط وهذا اذا كان آخر ما يتوقف عليه فإنه يلزم وجود المشروط لكن للنوع تعلقه بالمشروط والا كانت سائر الشروط مستلزما فلا يلزم بدونه لنوعه يخرج هذا الشرط ثم من الاسباب ماله شرطية كما يقال الوقت شرط لصحة الجمعة والعديد والاداء مطلقا وهذه العناية بتدفع النقض به فان الوقت علاقته علاقة الاقتضاء وهذه العلاقة سبب وعلاقة الشرطية ويصدق عليه أنه متعلق بالجمعة التي لا توجد بدونه بنوع هذه العلاقة ويمكن أن يختلف وجوده عنه فاندفع النقض بهذه الشروط التي هي الاسباب ثم هذا بحسب الجليل من النظر والنظر الدقيق فيها ان ما هو سبب لشيء لا يكون شرطا أصلا اذا الشرط لا اقتضاء فيه أصلا ولا يتوقف وجوده على وجود السبب الا من جهة خصوص المادة وأما الوقت فليس سببا لوجود صلاة الجمعة وأدائها وانما هو سبب لوجوبها واقتضاءها والشرطية انما هي بالنسبة الى الاداء والوجود ولا استحالة في كون شيء سببا لشيء وشرطا لا خرافة فيهم اذا تقرر أن المراد هذا شرع في تقرير الجواب وقال (وعدم وجود المسبب بدون جزء السبب المتحد انما هو بالنظر الى خصوص المادة) وهو كونه متحدا (لا) بالنظر الى تعلق السببية (مطلقا)

حقه يوم حصاده والحق هو العشر واما احواله على دليل العقل كقوله تعالى والسماوات مطويات بيمينه وقوله عليه السلام قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن واما قرآن أحوال من اشارات ورموز وسوابق ولواحق لا تدخل تحت الحصر والتضمن يخص بذكرها المشاهد لها في نقلها للمشاهدون من الصحابة الى التابعين بالفاظ صريحة أو مع قرآن من ذلك الجنس أو من جنس آخر حتى توجب علمها ضروريًا بفهم المراد أو توجب ظنا وكل ما ليس له عبارة موضوعة في اللغة فتعين فيه القرآن وعند منكري صيغة العموم والامر يتعين تعريف الامر والاستغراق بالقرآن فان قوله تعالى اقتسلاوا المشركين

والا يلزم أن لا يوجد بدون شيء من الأسباب ولو متعدد (لكن يلزم حيث شذ أن لا يكون القيد الثاني) وهو قوله ولا يلزم أن يوجد عنده (فائدة فان السبب يخرج حيث شذ بالقيد الأول) وكان هذا الخارج السبب فان قلت لا المحصور لفائدة في آخره بل يجوز أن يكون القيد خارجا عن العلة فانه لا يوجد المعلول دونه قلت سيحى أن العلة تنعقد كالسبب فليس عدم الوجود دونها لنوع العلة فخرجت بالأول فتدبر فيه (الآن يقال ذلك لا يخرج القدر المشترك بين مجموع الأسباب) فانه لا يوجد المسبب دون القدر المشترك لنوعه لكن فيه مناقشة فانه انما لا يوجد دون القدر المشترك لا تحصاره بين الاسباب لا لنوع تعلقه بالمسبب فانه ليس غير السببية (أقول بقي أن الشرط قد يكون شرطيا) لشيء (مع سبب) له (دون) سبب (آخر كما أن القبض شرط للملك في الهبة دون البيع) فانه يفيد الملك بنفس العقد دون الهبة (فالوقف النظر عن خصوص السبب) ويؤخذ أنه شرط للملك مثلا (خرج ذلك عن الحد) لانه يوجد المشروط دونه بل لا يصدق الحد على شرط أصلا فان نوع الشرطية لم يأت عن وجود المشروط دونه (الآن يقال) ليس المحدود الشرط العام بل (المحدد بشرط الشيء مطلقا) أي من كل وجهه مع كل سبب (وهذا) المذكور (شرط من وجه) دون وجه (فتدبر) والحق في الجواب أن كون القبض شرط للملك متزوج وانما هو شرط لحصة الملك الحاصلة من الهبة ولا يلزم من اشتراط الخاص شيء اشتراط المطلق به بل هو شرط استحباب الهبة للملك وقبله لم يوجد السبب تاما كما يفصح عنه عبارات الفقهاء فتدبر (فان قلت ما وجه قولهم الشرط لا يتعدد) بدلا بأن يكون لمشروط واحد شروط متعددة يوجد هذا المشروط تارة مع هذا الشرط وتارة مع آخر (والسبب يتعدد) على هذا النمط فان الملك يتحدث بأسباب شتى ولم يرد أن الشرط لا يتعدد أصلا حتى يرد عليه أن تعدد الشرط بديهى ولم يقل أحد أن الشرط لا يتعدد (قلت المعترف بمفهوم الشرط اصطلاحا عدم الوجود بدونه) فلا يمكن التعدد المذكور والواحد المشروط بدون كل (فعند التعدد) بحسب الظاهر (الشرط القدر المشترك) بين الشروط المتعددة (و) المعتبر (في مفهوم السبب استتباع الوجود وكل واحد معين من الاسباب) المتعددة بدلا (كذلك) أي مستتبع لوجود المعلول كالحناية على الصوم والظهار مفضيان الى وجوب الكفارة (والسرفية) أي في اعتبار القدر المشترك في الشروط دون الاسباب (مانتقرر) في العلوم العقلية (أن فاعل الواحد بالعدد لا بد أن يكون واحدا بالعدد) اذ لا مجال فاعلية الواحد بالشخص الواحد بالعموم (اذا العقل يتقبض عن أن يكون تحصيل الفاعل دون تحصيل معلوله) والأسباب بمنزلة الفواعل فلا يجوز أن تكون قدرا مشركا كاللكن الواحد بالعموم الاضعف سببا وفاعلا للواحد بالعدد الأقوى (بخلاف الشرط) فانه لا انقباض عن كون الأقوى تحصيل متوقفا على الاضعف فيه لعدم كونه متحصلا بخلاف الفاعل هذا ورد عليه أن امتناع كون تحصيل الفاعل أضعف انما هو في الفاعل الحقيقي المؤثر دون المؤثر الجعلي فلا يتم هذا السر والأولى الاكتفاء بما سبق (أقول خلاصة ذلك) هي أن الواحد بالعموم لا يكون فاعلا للشخص (منقوض باقتضاء الماهية فردا معينا كالواجب) عند المتكلمين الذاهبين الى زيادة الشخص فانه متعين بنفسه ومعلول للماهية الواجبة (والعقل) على رأى الفلاسفة الذاهمين الى انحصار نوعه في شخصه لاقتضائه الشخص بنفسه (فتأمل) بل نقول اقتضاء الماهية الشخص غير معقول لان نسبتها الى الاشخاص على السواء والمقتضى لا يكون متساوي النسبة الى المعلول وغيره وأيضا جعل الوجود والشخص واحد بل الشخص نحو الوجود على التحقيق فلواقضى الماهية الشخص لاقتضى الوجود فيوجد قبل الوجود وهذا يبطل الفلاسفة زيادة الوجود التعين عليه سبحانه ونسبة عليه الماهية للعقل التعين لا يقبلها النقاد من المهرة والله أعلم بحقيقة الحال (وقيل) في المنهاج (الشرط ما يتوقف عليه تأثير المؤثر) عقليا كان أو جعلي فلا يرد أن العلة الشرعية لا تأثير لها حتى يتوقف على الشروط (ويفهم منه لا يتوقف ذات المؤثر

وان أكد به قوله كلهم وجميعهم فيجتمل الخصوص عندهم كقوله تعالى تدمر كل شيء بأمر ربها وأوتيت من كل شيء فإنه أريد به العوض وسأقي تفصيله ان شاء الله تعالى

(الفصل السابع في الحقيقة والمجاز) اعلم أن اسم الحقيقة مشتق من اذ قد رتبته ذات الشيء وحده وبرايد حقيقة الكلام ولكن اذا استعمل في اللفاظ أريد به ما استعمل في موضوعه والمجاز ما استعملته العرب في غير موضوعه وهو ثلاثة أنواع الاول ما استعمل الشيء بسبب المشابهة في خاصية مشهورة كقولهم الشجاع أسد والبليد جبار فلوسى الأبحر أسد المبحر لان البحر

عليه فيخرج جزء السبب) فلا يرد النقض به وفي المنهاج قيد زائد لم ينقله وهو لا وجوده وحينئذ لا حاجة الى هذا الفهم فان جزء السبب يتوقف عليه وجوده فيخرج به الآن في الجزء المحمول محل تأمل (قبل) في شرح الشرح (لكنه يشكل بنفس السبب) فإنه يصدق عليه انه يتوقف عليه تأثير المؤثر (ضرورة توقف تأثير الشيء على تحقق ذاته) وما في بعض شروح المنهاج انه يخرج بالقييد الاخير فان وجود السبب يتوقف على ذاته لكونه صفة زائدة فيخرج بقوله لا وجوده ففساده غنى عن البيان فان الوجود وان كان زائدا لا يتوقف على الذات الموجودة فتدبر (ويدفع بان المتبادر) من الحد (كونه) أى ما يتوقف عليه التأثير (مغايير المؤثر) فيخرج السبب (ثم أورد على عكسه الحياة في العلم القديم فانها شرط) لوجود العلم له تعالى واتصافه به (ولا تأثير) للمؤثر فيه (اذا انحوج الى المؤثر الحدوث) عند جمهور المتكلمين وعلمه تعالى قديم وهذا لا يرد على من جعل العلة للحاجة الامكان كما عليه المحققون من المتكلمين ومنهم المعترف بهذا التعريف (قبل لو تم هذا) أى المحوج الحدوث (لكانت صفات الواجب) تعالى مجده (وهي زائدة قديمة) لامتناع قيام الحوادث (مستغنية عن المؤثر مطلقا حتى عن الذات) الموصوفة بها اذا لحدوث فلا حاجة (فيلزم اما كونها واجب الوجود) ان كان الوجود ضروريا لها بالنظر الى ذاتها (فتعدد الواجب بالذات) العباد بالله (أو كونها ممكنة مستغنية عن المؤثر) ان كان ممكن الوجود (وحيث يلزم ان أسد ادباب انبات الله تعالى) أى العلم به فان مداره على حاجة الممكن الى المؤثر وقد جوزتم وجوده بلا مؤثر (أقول أولا وجود الصفة هو وجودها لموصوفها على ما صرح به ابن سينا) فوجود صفاته له تعالى قائم بذاته تعالى لا بأنقسم (فلا يلزم وجوب وجود موجودات) متعددة (مستقلة وانما المحال ذلك) ظاهر هذا الكلام يقتضى جواز واجبين غير مستقلى الذات ولا يجترئ على التفويه مسلم بل عاقل فضلا عن تجويزه ثم ان الصفات قديمة البتة واذلة الحاجة الحدوث عندهم فلا حاجة فاما ممكنات فيلزم وجودها سواءى النسبة اليه والى العدم من غير مرجح بقي كونها واجبة والوجوب ينافي الحاجة في الوجود فتكون مستغنية عن الذات فتكون مستقلة فيلزم ما سلم استحالة ويلزم خلاف المفروض أيضا من بطلان كونها صفات ويمكن أن يقرر كلام المصنف بان الصفات وجودها ليس وجودها فى أنفسها بل لموصوفاتها وهي واجبة بالقياس الى الذات وكل ما هو واجب بشئ فهو واجب به لا بالذات فلا وجوب بالذات ولا استغناء والمحال هو الثاني وهو ملازم الاستقلال وعبر بوجوب موجودات مستقلة عن الواجب بالذات تعبيراً عن الشيء بل يلزمه فهذا ما معارضة أو نقض اجالى ولا ينقطع به ما مادة الشبهة ولذا أورد فى الثاني المشتمل على الحل هذا غاية التوجيه لكلامه (و) أقول (ثانيا) انها ممكنة مستغنية عن المؤثر لكنها محتاجة الى المقضى (انما يلزم الانسداد) لباب العلم بالصانع بالآيات (لو كانت مستغنية عن المقضى) مطلقا (والمؤثر عندهم أخص منه) فان المفيد للوجود يقال له المقضى فان كان مفيد بالارادة والاختيار يسمى مؤثرا فالصفات ممكنة محتاجة في وجوداتها الى الذات الموصوفة بها لكن الذات جاعلة اياها بالاجاب لا بالاختيار والازم التسلسل وكيف يجوز أن الاختيار صدر بالاختيار والعلم صدر به بعد العلم واذا كانت مجعولة بالاجاب لم يرجع الى المؤثر ثم هذا موقوف على ما حقق الامام فخر الدين الرازى رحمه الله في بعض كتبه الكلامية ان المراد بقوله لهم المحوج هو الحدوث لا الامكان أن المحوج الى الجاعل الخالق بالاختيار هو الحدوث لا الامكان (فافهم) وحينئذ سقط قول النصير الطوسى انهم بين ان يجعلوها واجبة وبين ان يجعلوها محدثة لأن لهم أن يجعلوها ممكنة مخلوقة بالاجاب لا بالاختيار فلا محذور وتحقيق أمثال هذه المباحث في العلوم العقلية (ثم هو) أى الشرط المذكور (عقلى) يحكم بشرطية العقل (كالجواهر للعرض) فان العرض لا يوجد بدون الجوهر (وشرعى) يحكم بشرطية الشرع (كالطهارة للصلاة) فانها لا توجد دونها (وأما) الشرط (لغة) فهو العلامة ومنه أشرط الساعة) أى علاماتها فيه إشارة الى أن الشرط اللغوى لا يضيغ

ليس مشهورا في حق الأسد الثاني الزيادة كقوله تعالى ليس كمثلته شيء فان الكاف وضعت للافادة فاذا استعملت على وجه لا يفيد كان على خلاف الوضع الثالث التقصان الذي لا يبطل التتهيم كقوله عز وجل واستل القرية والمعنى واستل أهل القرية وهذا التقصان اعتاده العرب فهو توسع وتجاوز وقد يعرف المجاز بأحدى علاماته أربع الأولى أن الحقيقة حارية على العموم في نظاره اذ قولنا عالم المعنى به ذو علم صدق على كل ذي علم وقوله واستل القرية يصح في بعض الجملادات لأرادة صاحب القرية ولا يقال سئل البساط والكوز وان كان قد يقال سئل الطفل والرابع لقربه من المجاز المستعمل الثانية أن

قسمان منه كما زعم ابن الحاجب وإلى أن الشرط اللغوي السلامة لمدخول ان وأخواتها كما زعمه أيضا (وأما تسمية النجاة مدخول ان) وأخواتها (شرطا فليس ورثة علامة على الجزاء) هذا وجه التسمية (اذ كثيرا ما يستعمل) ان (فيما لا يتوقف المسبب بعده على غيره) فهو علامة موجبة (فبستلزم وجوده لوجوده) أي وجوده مدخول ان وجوده المسبب فهو علامة على الجزاء (لأنه لفيه) أي لا يستلزم مدخول ان في المسبب لاحتمال أن يوجد من سبب آخر بأن يكون المسبب أعم منه ويكون لازماله ولسبب آخر ولا يلزم توارد السببين على أثر واحد بالشخص لأنه لعمومه لا يكون واحدا شخصيا نعم اذا كان مساويا له يلزم من نفيه نفيه (ولهذا ينتج في الاستثنائي) أي المتصل (وضع المقدم) منه (وضع التالي) منه (لأنه لفيه) أي لا ينتج في المقدم لنفي التالي (وهو) أي الشرط (قد يتحد وقد يتعدد جعلا) بأن يكون الشرط المجموع من حيث المجموع (أو) يتعدد (بدلا) بأن يكون الشرط واحدا لبعينه من أمور متعددة (فهذه ثلاثة) من الأقسام (وكذا الجزاء) قد يتحد وقد يتعدد جعلا وقد يتعدد بدلا (فالمجموع تسعة) حاصلة من ضرب الثلاثة في الثلاثة (فرع) * قال ان دخلت أفتا تامل القان مخاطبا لثنتين من زوجاته (فدخلت احداهما) دون الأخرى (قيل تطلق هي لان الشرط متحد) وهو دخول واحدة واحدة (والجزاء كذلك) هو طلاق كل واحد شرط طلاق الداخلة فتطلق ثم أشار إلى العلة بقوله (وطلاق كل بدخولها يعرف بالعرف) وهذا أوفق عند هبنا من أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الأحاد على الأحاد (وقيل لا تطلق واحدة منها لان الشرط دخولها جميعا) ولم يوجد فلا يرتب الجزاء (وقيل) ليس هذا ولا ذلك (بل تطلقان) معا (لان الشرط) لطلاق كل (دخولهما بدلا) وقد وجد في ترتيب الجزاء وعلى هذا الشرط متعدد بدلا والجزاء معا (قيل) في حواشي مرزا جان على شرح المختصر (فيه يحكم لعدم الاختلاف في اللفظ بين الشرط والجزاء) فالحكم بالبدلية في الشرط دون الجزاء يحكم بحت (أقول المقصود من البين المنع من الدخول) (ولاشك أن أخذ الشرط بدلا بلغ فيه هو المخرج) لأخذ الشرط بدلا دون الجزاء (فتدبر) وفيه أن المخرج انما يعمل اذا كان الاحتمال ان على السوية وههنا تعليق طلاق كل بالدخول متعارف في مثل هذا التركيب فتدبر (مسئلة) * الشرط كالاستثناء في الأحكام (التي تعقبه الجمل فانه) ليس كالاستثناء بل (الجميع لانه مقدم تقديرا) فيقدم على الكل (اذحقه الصدارة) للكلام (كالاستفهام والتمني) وقد تقدم ثم ظاهر هذا الكلام بوجه أن الشرط أيضا واجب حكما كالحال فافهما أخرجه كالاستثناء ولعله مخصوص من المماثلة في الأحكام الاستثنائية ثم القول بتأخير الشرط لما كان منافيا لقول نجاة البصرة أراد أن يبطله فقال (أما قول البصريين في مثل أكرمك ان دخلت ما تقدم خبر) أي جملة خبرية مستقلة وليس جزءا ولو قال ما تقدم جملة لكان أشبه (والجزاء محذوف) لدلالته عليه (ولذا لم يحزم) مع كونه فعلا مضارعا وهو يحزم شرطا وجزاء (ففيه أنه لا يدل) هذا الكلام (الاعلى أكرم مقيد) معلق بالدخول فليس ما تقدم اخبارا بالأكرام مطلقا (وذلك) لم يكذب على تقدير عدم الأكرام لعدم الدخول (ولو كان حكما مطلقا لكذب) (والتقيد) أي تقيد الأكرام وتعليقه بالدخول (مرتين لا يفهم بالفرض والوجدانية) فليس ما تقدم اخبارا بالأكرام مقيد مفسر للجزاء المقدر كجملة الواقعة بعد الفعل المضمر على شريطة التفسير نحو زيد اضربه (هذا) وأما قولهم لا يحزم ما تقدم اذا كان مضارعا فقلنا لعله لأجل أن التقديم يبطل عمل كلمة المجازة فتدبر (قيل) في حواشي مرزا جان على شرح المختصر (نظيره ما قالوا) أي البصريون (ان في زيد قام ضمير هو الفاعل) وما تقدم مبتدأ (والوجدان يكذبه فان المفهوم) منه (في التقديم والتأخير) أي تقديم الظاهر وتأخيره (واحد) وهو نسبة القيام إلى زيد (ولهذا لم يفرق العربي القبح الذي لم يسمع قواعد النحو بينهما) أي بين التقديم والتأخير (في المعنى فالحق مع علم الكوفة حيث جاوز التقديم الفاعل) على ما نقل صاحب المحاكمات وسمعت عن مطلع الأسرار الالهية

يعرف بامتناع الاشتقاق عليه اذا الامر اذا استعمل في حقيقته اشتق منه اسم الامر واذا استعمل في الشأن مجازا لم يشتق منه
اسم والشأن هو المراد بقوله تعالى وما امر فرعون برسيد وبقوله تعالى اذا جاء امرنا الثالثة أن تختلف صيغة الجمع على
الاسم فيعلم أنه مجاز في أحدهما اذا الامر الحقيقي يجمع على أوامر واذا أريد به الشأن يجمع على أمور الرابعة أن الحقيقي اذا
كان له تعلق بالغير فاذا استعمل فيما لا تعلق له به لم يكن له متعلق كالقدرة اذا أريد بها الصفة كان لها مقدور وان أريد بها
المقدور كانت ذات الحسن العجيب اذ يقال انظر الى قدرة الله تعالى أي الى عجائب مقدوراته لم يكن له متعلق اذ النبات لا مقدوره

أي قدس سره مراراً أن هذا النقل غير مطابق لكذب النحواذ علماء الكوفة والبصرة كلهم متفقون على أن الفاعل لا يتقدم
أصلاً وفي ضرورة تقديم الاسم الظاهر المقدم مبتدأ اتفاقاً ولذا اتفقوا على مطابقة الفعل إياه في التقديم افراداً وتثنية وجمعاً
لكونه حاملاً للضمير لا في صورة التأخير بل أو جوافيه افراد الفعل أبدأ فندبر (أقول اتفق علماء البلاغة على الفرق في صورتي
التقديم والتأخير (بحسب المعاني الثانوية) وهي الكيفيات والمزايا الزائدة على أصل المراد المفهومة من الكلام ككونه رذاً
للا نكار وغيره وههنا يفهم منه في التقديم حكماً مؤكداً لا في التأخير (فالتكذيب) أي تكذيب الوجدان الفرق (لعله
لعدم السليقة) لفهم دقائق الكلام (وأما عدم فرق العربي القبح فإن كان عامياً) غير بليغ (فلا يعاب) ان سلم عدم فرقه
(كيف وهو لا يفرق بين ما ناقلت وما قلت أنا) مع أن الأول يدل على نفي القول عن المتكلم مع ثبوته لأحد غير بخلاف الثاني
فانه يدل على النفي عنه مع السكوت عن غيره (الذي غير ذلك) من الكلام فكلاً لا يعاب لعدم الفرق بين هذين الكلامين فكلاً لا يعاب
بعدم الفرق فيما نحن فيه (وان كان) العربي القبح (بليغاً فلا نسلم أنه لا يفرق) بل يفهم في التقديم النسبة مرتين بخلاف التأخير
(كيف) لا يفرق (ومستند علماء البلاغة أنهم اهو فهم العرب العرباء) هذا كلام متين ثم أراد أن بين السكينة فقال (والسر
في الفرق أن الفعل بحسب حقيقته منتظر التعلق بشئ لم يذكر بعد) لكونه مشتملاً على النسبة التامة المحتاجة الى فاعل معين
(فان ذكر) الشئ (بعده فذاك) هو المنسوب اليه (والا) يذكر (فيعتبر تعلقه بما تقدم) سوى الربط الذي يقتضيه المقدم
أن يرتبط ما ذكر بعده (فيلاحظ الربط ثانياً وهو معنى الضمير المنوي) وربما يناقش فيه بأن كون حقيقة الفعل منتظرة
التعلق الى ما لم يذكر ممنوع والى الغير مسلم لكن لا يلزم منه التعلق والربط ثانياً حتى يستفاد معنى هو المنوي لكن الأمر سهل
عند من خدم العلوم الأدبية فثبت (ومن ههنا) أي من أجل الفرق الذي بين التقديم والتأخر (صح قام الزيدان) لكونه
مستند الى المؤخر فافرد الفعل (دون الزيدان قام) لاسناده الى الضمير العائد الى المقدم فيقبول التوافق (فالقبح ههنا) أي في نحو
زيد قام (مع علماء البصرة) من كون الفعل مستنداً الى الضمير وانفهام الربط مرتين (هذا) فاحفظه فانه حقيق بالحفظ (الثالث)
من الخصائص المتصلة (الغاية ولفظها الى وحتي) وقد مر في حروف المعاني (نحواً كرم بني تميم أن يدخلوا وهي كالشرط اتحاداً
وتعدداً) فقد تكون واحداً ومتعدد اجتماعاً أو بدلاً (و) هي (كالاستثناء في العود الى الجميع أو الى الأخيرة) اذا عقت
بعد جعل متعاطفة (والمذاهب) ههنا هي (المذاهب) المذكورة ثم (والمختار) ههنا (المختار) ثم فالمختار عندنا الانصراف
الى الأخيرة وعند الشافعية الى الكل وحنة الاسلام قدس سره والقاضي يتوقفان والرافضي مشترك فيهما وأبو الحسن ان
ظهر الاضرب فلا خيرة والا فلا لكل (في التحرير لا يخفى عدم صدق تعريف التخصيص على اخراج الشرط والغاية لعدم اخراج
شئ منهما بعض المسمى) من أفراد العام (فان مفادهما عدم ثبوت الحكم على بعض التقادير) وهي تقدير فقدان الشرط
وما بعد الغاية لعدم ثبوت الحكم لبعض الافراد حتى يكون تخصيصاً ثم انه لو قال مفادهما ثبوت الحكم على بعض التقادير
وهو تقدير وجود الشرط وقبل الغاية لكان متابعاً على مذهبننا أيضاً لكن لما كان دعوى الشافعية أنهم مخصوصان تنزل الى
رايهم وقال مفادهما عدم ثبوت الحكم على بعض التقادير (أقول) في جوابه (فديخرج) الشرط أو الغاية (بعض المسمى)
عن الحكم (دائماً) لا على بعض التقادير فصار العام مخصوصاً بهما (نحواً كرم العرب ان كان هاشمياً) فأخرج الشرط غير
الهاشمي (وأكرم المسلمين الى القرن الثالث) فأخرج مسلمي هذا الزمان (وفيه ما فيه) لان هذا التخصيص اتفاق والكلام
كان في الوضعي المطرد واليه أشار في التحرير أيضاً فانه قال في أثناء هذا البحث وان كان قد يتفق معه تخصيص آخر وقد لا وقد
يتضادان أي قد يتفق مع قصر التقادير اختصاص آخر هو قصر الافراد وقد لا يتفق وقد يتضادان فان قلت القوم العادون

واعلم أن كل مجاز فله حقيقة وليس من ضرورة كل حقيقة أن يكون لها مجاز بل ضربان من الأسماء لا يدخلهما المجاز الأول أسماء الاعلام نحو زيد وعمر ولا نهأ اسم وضعت للفرق بين الذوات لا للفرق في الصفات نعم الموضوع للصفات قد يجعل علميا فيكون مجازا كالاسودين الحرف اذا لا يراد به الدلالة على الصفة مع أنه وضع له فهو مجاز أما اذا قال قرأت المزني وسنويه وهو زيد كتابهما فليس ذلك إلا كقوله تعالى واسئل القرية فهو على طريق حذف اسم الكتاب معناه قرأت كتاب المزني فيكون في الكلام مجاز بالمعنى الثالث المذكور للمجاز الثاني الأسماء التي لا أعم منها ولا أبعد كالعلوم والمجهول والمذلول والمذكور

ايها من المخصصات لم يريدوا التخصيص به مادام بل في بعض الاحيان قلت ظاهر كلامهم دعوى وضعهما للتخصيص كالاستثناء ولو كان مرادهم التخصيص ولو اتفقا لم يخصر في هذه الجهة بل قد يوجد في غيرهما من المتصلات الغير المستقلة نحو كمال ولا العاطفة والظرف فتدبر ﴿الرابع﴾ من المخصصات المتصلة (الصفة نحو أكرم الرجال العلماء) فيخرج الجاهل (قيل) تخصيصها ليس افظيا فعلى هذا لا يكون من المتصلة بل من المستقلة (وقدم مرعا عليه) في مسئلة العام المخصوص حقيقة أم مجاز (و) الوصف (في تعقبه المتعددة) المعطوفة بعضها على بعض (كتميم وقريش الطوال كالاستثناء) في تعقبه الجمل المتعاطفة مذهبنا ومختارنا ﴿واعلم أن التخصيص بالشرط والغاية والصفة انما هو عند القائلين بالمفهوم المخالف﴾ فليزعم عدم ثبوت الحكم للبعض (وأما النافون) للفهوم (فلا يقولون) بتخصيصها (كذافي التحرير أقول) ليس كذلك بل (الظاهر أن التخصيص معنى القصر اتفاق) بيننا وبين القائلين بالمفهوم (وأما الاختلاف في اثبات النقيض) للحكم في البعض المخرج منه المفهوم نعم والنافون لا (فتأمل) والحق ما قال صاحب التحرير فان العام في هذه الصور مستعمل في معناه ولم يقصر على البعض أصلا عند الحنفية كما عرفت من أن أداة الشرط يخرج الطرفين عن التمام ويفيد الحكم التعليق في جميع الافراد لكن يتحقق حكم الجزاء عند تحقق الشرط ان في البعض في البعض والافني الكل وان لم يتحقق أصلا لم يتحقق أصلا وأداة الغاية يفيد انتهاء حكم العام ان قارنته فيحكم على المغيا المنتهى بالغاية لان العام مستعمل فيه والصفة بتعديده الجنس أولا ثم يعتبر عمومته في أفرادا تبيد موضع الواضع كذلك كافي الجمع المضاف بخلاف الشافعية فانهم لما قالوا بالمفهوم فقد أدلت هذه القيود في الحكم عن بعض أفراد العام فيعارض حكم العام فيه فيفهم بقرينة هذه المعارضة أن المراد منه البعض الآخر كافي المخصص لستقل وأما عندنا فليس الأمر كذلك لأنه لو كان المراد من العام ما يوجد فيه الشرط والصفة كان المعنى أكرم الرجال العلماء ان كانوا علماء أو أكرم الرجال العلماء العلماء وهو كما ترى بل لا يبقى للشرط وغيره من القيود معنى سوى التأكيد بخلافهم فان معناها عندهم الحكم المخالف في المسكوت هذا ثم ان مذهب الشافعية لا يكاد يصح بوجه أما أولا فلا فلو كان المراد بالعام الأفراد التي يوجد فيها الشرط أو الصفة أو المغيا بالغاية لفهم التكرار والوجدان بكتبه وأما ثانيا فلا فلان هذه القيود غير مستقلة لا تفيد المعنى الا بعد تعلقه بما تقدم ولا يصلح للتعلق الا بطريق التأكيد فيكون للقيود فائدة سوى نفي الحكم فلا يثبت المفهوم لفقد ما شرطوا الثبوت فافهم واستقم ثم انك قد دريت ان في الاستثناء أيضا العام باق على معناه واذا قيد بالخراج فهم من المركب بمعنى يصدق على الباقي بالوضع النوعي الذي للمركبات فهو أيضا ليس بتخصيص وانما طواه صاحب التحرير بقدر سره لأنه اختار فيه ما اختاره المصنف من أن المراد بالصدر الباقي والاستثناء قرينة فقد ظهر أن ماعده الشافعية من المتصلات مخصص ليس فيه قصر أصلا والحق ما ذهب اليه الحنفية من أنه لا تخصيص الا بالمستقل لأنه هو القرينة على القصر فاحفظه فانه به حقيق وانما كررنا هذا الكلام لأنه قد زلت فيه أقدام الافهام حتى ان بعض المتأخرين منا وتبعه المصنف اختاروا مذهبهم ووطنوا أن قول الحنفية اصطلاح محض لا يرجع الى فائدة تترتب عليه بل ظنوه شيئا أفريقيا ﴿الخامس﴾ من المخصصات المتصلة (بدل البعض نحو أكرم بني تميم العلماء منهم ولم يذكروا الأكرهون) من أهل الأصول (قيل) انما لم يذكروا (لان) المبدل منه في نية الطرح لان البدل هو المقصود بالنسبة فلا يعتد ادبه فلا يعي ولا يخص (وفيه نظر لان الذي عليه المحققون كالزحسري ومثله) في تحقيق كون البدل مقصودا بالنسبة (أن المبدل منه في غير بدل الغلط ليس في حكم المصدر) مطلقا حتى لا يعتبر عمومته وخصوصه (بل هو) بجي به (للتجديد والتوطئة) لذكر البدل (للفيداع بموجعهما ففضل تأكيده وتبيين لا يكون في الأفراد) لان النسبة مشتركة (هذا) واعلم أن مشايخنا انما لم يذكروا لان المبدل منه مستعمل في معناه كيف

اذل انشئ الاوهو حقيقة فيه فكيف يكون مجازا عن شئ * هذا تمام المقدمة ولنستغل بالمقاصد وهي كيفية اقتباس الاحكام من الصيغ والالفاظ المنطوق بها وهي أربعة أقسام (١) القسم الاول من النشئ الاول من مقاصد القطب الثالث في المجل والمبين (٢) اعلم ان اللفظ اما ان يتعين معناه بحيث لا يحتمل غيره فيسمى مينا ونصا واما ان يترودين معنيين فصاعدا من غير ترجيح فيسمى مجالا واما ان يظهر في أحدهما ولا يظهر في الثاني فيسمى ظاهرا والمجل هو اللفظ الصالح لأحدهما معنيين الذي لا يتعين معناه لا بوضع اللغة ولا بعرف الاستعمال وينكشف ذلك بمسائل (مسئلة) قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم وحرمت

لأر يديه البعض الذي هو البديل صار بدل الكل لان المتعريف فيه عينية لما استعمل فيه المبدل منه وانما نسب اليه الحكم لقصد توطئة النسبة الى البديل ليفيد فضل توكيد فليس هذا من المخصصات فتدبر * ولما فرغ عن المصطلحات أراد ان يذكر المستقلات في مسائل تكونها غيره ضبوطة فقال (مسئلة) العرف العملي أي تعامل الناس ببعض أفراد العام (مخصص) للعام بتلك الأفراد (عندنا خلافا للشافعية كثر من الطعام وعادتهم أكل البرانصراف) الطعام (اليه) عندنا خلافا لهم (وأما) التخصيص (بالعرف القولي) بان جرى العرف بهجران الاستغراق للكل بل كليا أطلقوا في العرف أرادوا ببعض الأفراد (فبانفاق) بيننا وبينهم مخصص (كالدراهم) تطلق (على النقد الغالب) في العقود (لنا الاتفاق على فهم لحم الضأن بخصوصه في) قوله (اشترى لحما وقصر الامر عليه) حتى لو اشترى غيره لم يكن ممثلا (اذا كانت العادة أكله وما ذلك الالتبادر الخصوص وهو تحقق في العملي كالقولي) فيخص هو مثل تخصيصه (فالفرق بين المطلق المقيّد للعام المخصص كما في شرح المختصر) بانه يجوز تقسيم المطلق بالعرف العملي ولا يجوز تخصيص العام لانه في تقسيم المطلق يبقى المطلق وفي تخصيص العام يتغير العام عن معناه واشترى لحما من القبيل الاول دون الثاني فلا يصح الاستدلال به فانه في غير محل النزاع (لغو) غير مسموع (اذا المساط) في تقسيم المطلق بهذا (التبادر) الى التقسيم للتعامل وهو موجود في تخصيص العام (قيل لهذا) أي قياس العام على المطلق (قياس في اللغة) فلا يقبل (أقول) في دفعه ليس قياسا في اللغة (بل استقراء) فان الاستقراء شهد بان ما يوجب التبادر الى غير الموضوع له يوجب ارادته تحوزا (كرفع الفاعل) ثبت باستقراء الفواعل الأخرى في الرفع (فتأمل) فانه الحق الشافعية (قالوا الصيغة) المستعملة مع العرف العملي (عامة) لغة (ولا يخص) فيبقى على عومه (قلنا) المقدمة الثانية (ممنوعة) فان عادتهم مخصصة لصيغتهم لان غلبة العادة تنجز الى غلبة الاسم كالدراهم على (النقد) الغالب (فالباعث في العرف القولي الذي هو مخصص بالاتفاق ليس الاغلبة العادة (فانه لا باعث للخصوص) فيه (الا ان استعمله أغلب) فالقول بتخصيص القولي وصيرورته قرينة دون العملي تحكمه صريح لا يسمع ومن ههنا ظهر وجه آخر للدعي وهو اشتراك القولي والعملي في المناط وعما قرنا نأدفع أن غلبة العادة اذا انجز الى غلبة الاسم صار المخصص عرفا قويا ولا نزاع فيه مع أنه كلام على السند فتدبر (مسئلة) هل يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب أم لا (بحوزه كثيرون) من علماء الأصول (مطلقا) سواء كان العام مقدما على الخاص أو بالعكس وسواء كانا متلاصقين أم يكون أحدهما مقدما ومؤخرا وهو المختار عند الشافعية (وهم) القاضي الامام (أبو زيد وجع منا) هذا شئ عجيب فان القاضي الامام صرح في الاسرار بأن التخصيص لا يكون متراخيا وما يظن فيه التراخي فليس بسانابل رفق الحكم الثابت عن بعض الافراد (ومنه بعض مطلقا) متراخيا أحدهما عن الآخر وموصولا كل منهما صاحبه (وفصل) الحنفية العراقية والقاضي أبو بكر (وامام الحرمين) كلاهما من الشافعية وهو المختار (بان الخاص مخصص ان كان متاخرا وموصولا) بالعام (والا) يكن موصولا (فالعام ناسخ) له ان كان متاخرا غير مقارن الا ان تدل قرينة على بقاء الحكم الخاص المتقدم فيخص العام حينئذ كما خص قوله تعالى واعلموا أنما غنمتم من شئ فان الله خمسة بما سوي سلب المقتول مع كون الحكم باعطاء السلب للقاتل مقدما عليه كما مر (أو منسوخ بقدره) ان كان مقدما على الخاص الغير المقارن (ويبقى) هذا العام المنسوخ البعض (قطعنا في الباقي) لا كالعامة اذا خص منه البعض والصواب حذف قوله متراخيا بل يقال ان الخاص مخصص ان كان موصولا (وان جهل التاريخ) بين العام والخاص (ساقطا) اذ لم يظهر ترجيح أحدهما على الآخر (فيستوقف بقدره الى دليل) آخر كما هو شأن التعارض من اسقاط المتعارضين وطلب الدليل دونه وانما قيدنا به عدم ظهور الترجيح لان صاحب الهداية قال العام المتفق على صحته مقدم في العمل على الخاص المختلف ولان العمل بالراجح أصل متأصل في الباب (ويؤخر

عليك هذا الثوب أنه ير يد اللبس وإذا قال حرمة عليك النساء أنه ير يد الوقاع وهذا صريح عندهم مقطوع به فكيف يكون مجحولاً والصريح تارة يكون يعرف الاستعمال وتارة بالوضع وكل ذلك واحد. يدق في الاجمال وقال قوم هو من قبيل المخدوف كقوله تعالى وأسئل القرية أي أهل القرية وكذلك قوله تعالى أملت لكم بهيمة الانعام أي كل البهية وأحل لكم صيد البحر وهذا أن أراد به الحاقه بالجمل فهو خطأ وأن أراد به حصول الفهم به مع كونه محذوفاً فهو صحيح وإن أراد به الحاقه بالمجاز فيلزمه تسمية الأسماء العرفية مجازاً (مسئلة) قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن أمتي الخطأ والنسيان يقتضي بالوضع نفي

وأخرج أبو داود في ناسخه وابن أبي حاتم والحاكم وصححه عن ابن عباس قال نسخ من هذه السورة آيتان آية القلائد وقوله وإن جاول فاحكم بينهم أو أعرس عنهم وروى أبو داود في ناسخه بأبواب الذين آمنوا التحولوا شعائر الله ولا الشهر الحرام ولا الهدي ولا القلائد هذه الروايات في الدرر وفيها روايات أخرى وفيها ذكرنا كفاية وقد علم منه أن عدم المنسوخية باعتبار الأول أكثر والله أعلم (على أن اللازم) من دليلكم (قصر الحكم على البعض وأما أنه تخصيص فلا) يلزم (لجواز أن يكون رفعاً) للحكم عن البعض بعد ثبوته (لادفعاً) للحكم من بدء الامر فيكون تخصيصاً والفرق بين هذا الجواب والجواب الأول أنه منع والأول ابطال فان قامت الدفعة أحسن فإن فيه أعمال الدليلين قال (وتحسين الدفع سيدفع و) قال المجوزون مطلقاً (ثانياً) دلالة الخاص قاطعة ودلالة العام على العموم محتملة) فالجواز انتساخ الخاص يلزم ابطال القاطع المحتمل (ولا يبطل القاطع المحتمل) وهذا لو تم لدل على عدم انتساخ الخاص به دون العكس وهو بعض المدعى (قلنا لا نسلم أن دلالة العام محتملة) وقد تقدم إثباته بل يتساويان نعم العام مخصوص بالكلام المستقل طئي فلا يجوز نسخه الخاص ونحن نلتمه (ولو سلم) أن دلالة العام محتملة (فلا) تخصيص في الشرع بالاستقراء (بالعام) فكلاهما مطلقون فلا بأس بنسخ أحدهما الآخر قال في الحاشية بهذا الدفع ما قيل أن معنى كون الخاص قطعياً والعام محتملاً أن الألفاظ الخاصة لم تختلف في كونها موضوعاً للخصوص والالفاظ العامة تختلف في كونها موضوعاً للعموم فللخاص قوة بخلاف العام هذا وهذا السؤال غير وارد فإن موضوعية الالفاظ للعموم قد ثبتت بالدلائل القاطعة لا مسامحة للشبهة فيها وخلاف من خالف لعدم اطلاعه به كما ثبت ونور بالبرهان لا يخرج المقطوع عن المقطوعية فلا قوة للخاص باعتبار الوضع أيضاً بل أوضاع العام كلية داخلية تحت ضابطة متواترة وألفاظ الخاص منها ما روى بالأحاد فتدبر (قيل) في حواشي مرزا جان على شرح المختصر لدفع الجواب الثاني (المراد) من الخاص (ما يكون خاصاً بالقياس إلى ذلك العام) وما يظن به كونه مخصوصاً وناسخاً يكون خاصاً بالنسبة إليه البتة (مثل لا تكلم الجاهل بالنسبة إلى أكرم الناس) هكذا أجاب به صاحب التلويح ولما كان فاسداً فإن الخصص خصوص هذا المعنى لا يوجب القطعة زاده القائل قوله (ولا يخفى أن دلالة ذلك الخاص على ثبوت الحكم فيه لفرد ما منه قطعي) لانه لا يجوز ابطال العام بالكلية بالخصيص (بخلاف العام فإنه محتمل) لانه وإن كان في فرد ما منه قطعياً لكن يجوز أن يكون هذا غيره فلو نسخ هذا الخاص بالعام لنسخ حكم فرد ما منه مع كونه مقطوعاً بالحكم الذي فيه المظنون (أقول مع أن القاطع والمحتمل بهذا المعنى غير معهود بينهما) فلا ينبغي أن يحمل كلامهم عليه ولما لم يكن هذا القدر دافعاً لكلامه فإنه لا يزيد على المناقشة اللفظية لم يكتب به فقال (رد عليه) أولاً أنه لا يتم في الخاص من وجه) من العام فإنه عام أيضاً والانتساخ فيه لحكم بعض أفرادهم مع بقاءه في البعض الآخر وحكم هذا البعض مطلقون (مع عموم المدعى) لهذا الخاص من وجه أيضاً (كما يظهر من الدليل الأول) فلم يتم التقريب الآن يقال المدعى وإن كان عاماً لكن قد ثبت بما ذكرنا عدم جواز انتساخ الخاص المطلق بالعام المطلق فيم الحكم بعدم القائل بالفصل وعلى هذا بلغوا الكلام كله فإنه يمكن أن يقال إن الدليل دال على عدم جواز انتساخ الخاص المتقدم بالعام فلا يجوز انتساخ العام المتقدم بالخاص بالنسبة إليه وبالعكس لعدم القول بالفصل ثم لنسأ أن نعكس ونقول العام المتقدم منسوخ بالخاص بالنسبة إليه المتأخر لعدم المانع فيه فيجوز نسخ الخاص الحقيقي بالعام المتأخر عنه وكذا نسخ الخاص بالنسبة إليه بعدم القول بالفصل فهذا كله لغو وتعب (و) أقول (ثانياً) انما يتم لو قيل بالخصيص لفرد متادون جميع الأفراد) لأن المقطوع هو فرد متادواً جميع الأفراد فظنونه فلا يصح انخراجه من العام الذي ورد بعده أولاً ولوية (وهو خلاف المذهب) فلم يتم التقريب الآن يقال أنهم أوردوا هذا ابطالاً مذهبناً لا ثبات مذهبهم بانه يلزم عليكم ابطال المقطوع بالمظنون فتدبر (و) أقول (ثالثاً) القطع بهذا المعنى عقلي لا لغوي فإن الوضع لكل واحد واحد

نفس الخطا والنسيان وليس كذلك وكلامه صلى الله عليه وسلم يجعل عن الخلف فالمراد به رفع حكمه لا على الإطلاق بل الحكم الذي عرف بعرف الاستعمال قبل ورود الشرع ارادته بهذا اللفظ فقد كان يفهم قبل الشرع من قول القائل لغيره رفعت عنك الخطأ والنسيان اذ يفهم منه رفع حكمه لا على الإطلاق وهو المؤاخذه بالذم والعقوبة فكذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم نص صريح فيه وليس بعام في جميع أحكامه من الغمات ولزوم القضاء وغيره ولا هو مجمل بين المؤاخذه التي ترجع الى الذم ناجزاً وأولى العقاب أجلا وبين الغرم والقضاء لانه لا صيغة لهومه حتى يجعل عاما في كل حكم كالم يجعل قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم

لا فردما فهو وانما يفهم عقلا لانه موضوع له وهو المراد بالعقلية فلا توجه المناقشة بان القطع فيه بغوى أيضا من جهة انه علم من اللغة عدم جواز ابطال العام بالكيفية وبالجملة ان دلالة العام على فردما ليس مقصودا في الوضع والاستعمال بل لانه لازم من الوازم (فاذا ابطالنا المحتمل بالمحتمل أي الافراد) الموضوع لها العام الذي هو الخاص بالنسبة الى العام المتأخر (بالافراد) الموضوع لها العام الثاني (لزم عقلا انتفاء المطلق قطعا) اذ كان انما يفهم الملازمة بينهما وبين الافراد اذا ارتفعت الافراد ارتفع ما هو من لوازمه في الذمهم (فبطل القاطع) وهو فردما (بالقاطع) هو لزوم بطلانه لبطلان الافراد. والحاصل ان النسخ بالذات انما هو لكل واحد واحد من افراد الأول بكل من الثاني وهما مطلقان مدلولان مطابقة وأما انتفاء فردما المفهوم في كل واحد. فاذا كان مفهوما بالعرض بطل بالعرض ولا استحالته فيه وان ادعى استحالة بطلان القاطع بالمفنون على هذا التوجيه ونطاليه بالبرهان (تأمل) (و) قال الجوزي (ثالثا) النصيص أول من النسخ لانه أغلب (وقوعا من النسخ والأغلب أول) وفيه اعمال الدليلين من وجه (لان) المنصوص معمول في معناه والمخصوص في بعض معناه وأما في النسخ فيبطل المنسوخ بالكيفية (قلنا الكلام في) الكلام (المستقل) للمفسد الحكم المعارض لحكم العام في البعض (ولانسلم انه فيه أغلب) بل أقل القليل وليس في التخصيص اعمال الدليلين في مدلولهما بل جل لأحدهما على الآخر (وفي النسخ اعمال الدليلين في تمام مدلولهما في زمانين فهو أول) من التخصيص فتدبر قال (المفصلون) أولا أقول اذ اقبل في شهر لا تكرم الجاهل ثم قبل (في) شهر (آخر) كرم الناس وقيل (في) شهر (ثالثا) لا تكرم العلماء لا بعد كلام الوسط لغوا ولو قيل بالتخصيص مطلقا مقدما كان العام أممؤخرا (لزم ذلك) القول انه اذا خصص من الناس الجاهل لم يبق الا العلماء واذا خصص لم يبق شيء فإلزم اللغو قطعا ويمكن المناقشة من قبلهم انهم لا يخصصون في هذه بالضرورة بل الثاني كيف واذا خصص العام بالأول صار الناس بمعنى العلماء فصار الأهم بالاكرام والتهى عنه وردا على شيء واحد وبالتخصيص انما يكون في العام والخاص فلم يبق الوسط مع الآخر من قبيل معارضة الخاص للعام فتدبر (و) قال المفصلون (ثانيا) اذ قبل اقبل زيد المشرك ثم قال لا تقتل المشركين فكانه قال لا تقتل زيدا الى آخر الافراد من المشرك (لانه) أي لفظ المشركين (اجمال لذلك المفصل) اذ معناه جميع الافراد (والثاني ناسخ) بالاتفاق (فكذلك الأول أقول لك أن تمنع أنه اجمال لذلك المفصل اذ عند قريئة التخصيص) وهي انما هي المتقدم (اجمال الباقي) كيف وحينئذ استعمل في البعض فهو اجمال له (فافهم) وفيه أنه مقصود المستدل أن العام يدل بالوضع على الجميع ومن جملة ذلك الخاص فيعارضه كما اذا ذكر الخاص بلفظه وليس يصلح للقرينة ما هو مقدم اذا كان صالحا لا تناسخ وحكم المعارضة انتساخ المتقدم بل متأخر في نسخه كالخاص وعلى هذا الوجه لمنع المذكور ثم ان المنع لا يتوجه من الأصل فيما اذا تقدم العام على الخاص (قيل) هذا الدليل (منقوض بما اذا تأخر الخاص) عن العام لجرى ان الدليل فيه مع أنه لا نسخ لانه اذا قبل لا تقتل المشركين فهو بمنزلة لا تقتل زيدا الى آخر الافراد ثم اذا قبل اقبل زيد المشرك بعد لا تقتل زيدا نسخه فكذلك هذا (أقول) هو (مدفوع به اذا انفصل) الخاص عن العام وتأخر (فهو ناسخ) عندنا أيضا فلا استحالته في جريان الدليل لمدم يخلف المدعي (واذا قرن) ذلك الخاص المتأخر (فانما هي) تخصيصا لشبه بالاستثناء اذ لا يمكن الرفع للقارنة فصار دافعا كافي الخاص المتقدم المقارن (فصير) العام مقارنا لهذا الخاص (تكلمنا بالناق) بعد التخصيص (والحاصل أن المقتضي) للدليل (التعارض والاعتبار) بالمتأخر وذلك لم يخلف) فيما نحن فيه فان المتأخر ان كان خاصا فاعتبرا أيضا وينسخه وان قارن فلا تعارض ولا تأخر حقيقة لانه بيان للعام أن المراد منه غيره فتدبر (و) قال المفصلون (ثالثا) قال ابن عباس كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث) فالعام الوارد بعد الخاص أحدث منه فيجب الأخذ بالعام ويجعل الخاص منسوخا وكذلك في العكس يجب الأخذ بالخاص الأحدث (ويقوم منه) أي من هذا القول (الاجماع) فان الظاهر منه كتاب جميع

عاما في كل فعل مع أنه لا بد من اضممار فعل فالحكم ههنا لا بد من اضمماره لاضافة الرفع اليه كالفعل ثم ينزل على ما يقتضيه عرف الاستعمال وهو الذايم والعقاب ههنا والوطء ثم قال قبل فالضمان أيضا عقاب فلا يرتفع قلنا الضمان قد يجب اضمماره بالثابت عليه لا الانتقام ولذلك يجب على الصبي والمجنون وعلى العاقل بسبب الغير ويجب حيث يجب الاتلاف كالمضطر في الخمصة وقد يجب عقابا كما يجب على المتعمد لقتل الصيد لذوق وبال أمره وان وجب على المخطئ بالقتل اضمماره فانفاية ما يلزم ان يقال ينتفي به كل ضمان هو بطريق العقاب لانه واخذة وانتقام بخلاف ما هو بطريق الجبران والامتحان والمقصود ان من ظن

الأصحاب نأخذ بالأحدث فالأحدث على ما سيجي في السنة ان شاء الله تعالى وأيضاً لو تزلنا فالظاهر منه نأخذ في زمن الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بالأحدث فالأحدث وهذا مثل المرفوع ولو تزلنا فهذا أمر أقوى فانه يرجع الى أن الأقدم لا يصلح قرينة لتخصيص الأحدث بل يعارضه وإذا كان قول واحد من القويين مقبولا فكيف يجب أن هو أجل في العلم كله من القوية والمعارف الإلهية لا سيما مع مشاركة مثله أو الرفع منه (وأوجب بحمله على ما لا يقبل التخصيص) كما اذا لم يكن عاما أمي نأخذ بالأحدث فالأحدث مما لا يقبل التخصيص (جعل بين الأدلة) بين هذا الدليل وبين دليل التخصيص مطلقا (أقول دليلكم مدخول كما تقدم فيبقى دليلنا سالما) فلا تعارض حتى يجمع ولو زيد عليه ما مر عن ابن عباس رضي الله عنه في انتساخ ولا تسكوا المشركات لم يكن لهذا التخصيص مجال ولك ان تستبدل بالاجماع المتقدم (المبايعون) للتخصيص مطلقا قالوا (لو كان الكتاب مخصصا لزم تبين المبين) لان التخصيص تبين والكتاب مبين (بقوله) تعالى (تبين للناس ما نزل اليهم فانه يدل على كونه عليه) وعلى آله الصلاة والسلام مبينا للجميع) فهو مبين (وتبين المبين تحصيل الحاصل) فلا يصح (أقول انما يتيمم) الدليل (لأنه لو لم يكن هذا العام) هو ما نزل اليهم (مخصصا بالتخصيصات الكتابية) أي بتخصيص بعض الكتاب لبعض (فالل دليل موقوف على المدعي) وهو علم جواز التخصيصات الكتابية فان قلت التخصيص مجاز فلا بد من باعث وليس فيبقى العموم سالما قلت الباعث وجود التخصيص من غير ريب (وعروض) هذا الدليل (بقوله) انه الذي (في صفة القرآن تبيانا لكل شيء) ومن جملة الكتاب فهو تبين له فيجوز التخصيص فانه تبين العام وهو من كل شيء أيضا وفيه أن غاية ما يلزم أن القرآن تبيان للقرآن ولم يلزم أنه كل نوع من التبيان حتى يجوز التخصيص بل يجوز أن يكون تبياناً له بوجه آخر فتدبر فالأولى أن يجعل معارضة مقدمة الدليل هي ان تبين المبين باطل فنقول انه باطل لان القرآن مبين من جهة الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وهو مبين للقرآن أيضا بله الأوجه أن يورد نقضا بان دليلكم لو تم لدل على عدم صحة تبين القرآن للقرآن مطلقا وهو باطل بهم هذا النص (والحل أن الكل) من الكتاب والسنة (وردد على لسانه فهو المبين تارة بالكتاب وتارة بالسنة) فلا يلزم من تبين الرسول صلاة الله وسلامه عليه وآله وأصحابه أن لا يكون مبينا بالكتاب لجواز أن يكون هذا التبين عين تبين الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فلا يلزم تحصيل الحاصل المحال فتدبر (مسئلة) يجوز تخصيص السنة بالسنة وتخصيص (السنة المتواترة بالكتاب وبالعكس) أي تخصيص المتواترة بالكتاب (والخلاف فيهما كما تقدم) والخيار عندنا انه اذا كانا مقررين فيخصص والا فينسوخ المتقدم المتأخر وخلاف الشافعية في انتساخ خاص الكتاب بهام السنة المتواترة وأعمامه بخاصها أشد فانهم لا يجوزون انتساخ الكتاب بالسنة (مسئلة) لا يجوز عند الحنفية تخصيص الكتاب بخبر الواحد وكذا تخصيص السنة المتواترة بخبر الواحد (مالم يخص بقطعي) دلالة وثبوتها (وأجاز الباقر) من علماء الأصول (مطلقا) سواء خص بقطعي قبله أم لا (وتوقف الباقر) أبو بكر من الشافعية (أي لا أدري أيحوز) التخصيص (أم لا لنا أنه) أي الكتاب (قطعي من كل وجه) لان المتن متواتر والعام قطعي الدلالة كما مر بأقوى حجة (والخبر ظني) متنا لانه خبر الواحد (فلا يخصه ويعدده) أي بعد التخصيص (يتساويان) في الظنية لان العام المخصوص ظني بل الخبر أقوى منه لأن الظن فيه في الشك فقط دون الدلالة بخلاف عام الكتاب فانه صار ضعيفا لاجل معارضة القياس على المخصص الذي هو أضعف من الخبر كما تقدم فتدبر ثم الخبر ان كان مقارنا فالأخصيص ظاهر وان كان متأخرا فينبغي أن يكون ناسخا لان المخصص وان كان ثابتا يجب مقارنته على ما هو التحقيق وان كان غير معلوم التاخير فينبغي أن يعمل بالخبر ويؤول العام بالتخصيص بقرينة من العام فتدبر ولذا خصصوا البيوع الفاسدة الثابت فسادها بأخبار الآحاد من عموم قوله تعالى وأحل الله البيع (واستدل أولاد) أمير المؤمنين (ع) رضي الله عنه (حديث فاطمة بنت

أن هذا اللفظ خاص بأوعام جميع أحكام الخطأ ومجمل متردد قد غلط فيه فان قيل فلو ورد في موضع لا يعرف فيه يدرك به خصوص معناه فهل يجعل نفياً لأثره بالكلية حتى يقوم مقام العموم ويجعل مجملاً قلنا هو مجمل يحتمل نفي الأثر مطلقاً ونفي آحاد الأثر ويصلح أن يراد به الجميع ولا يترجح أحد الاحتمالات وهذا عند من لا يقول بصيغة العموم ظاهر أماناً يقول بها فتبع فيه الصيغة ولا صيغة المضمرات وهذا قد أضر فيه الأثر فعلى ما إذا يقول في التعميم فان قيل هو نفي فيقتضي وضعه نفي الأثر والمؤثر جميعاً فان تعذر نفي المؤثر بقريضة الحس فالتعذر مقصور عليه فيبقى الأثر منفياً قلنا ليس قوله لا يصيام

فيس أنه لم يجعل لها سكتى ولا نفقة في صحيح مسلم عن الشعبي قال دخلت على فاطمة بنت قيس فسألتها عن قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت طلقها زوجها البتة قالت فخاصمتها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في السكتى والنفقة قالت فلم يجعل لي سكتى ولا نفقة وأمرني أن أعتمد في بيت ابن أم مكتوم وفي رواية أخرى فيه عنه قالت قال ليس لها نفقة ولا سكتى وانما ردها أمير المؤمنين (لما كان مخصصاً لقوله تعالى (أسكنوهن) من حيث سكنتم) فقال (أمير المؤمنين) (كيف ترك كتاب ربنا وسنة نبينا) صلاة الله وسلامه عليه وآله وأصحابه (بقول امرأة) وهذا الاستدلال يتوقف على حجة قول الصحابي الآن ثبت الإجماع على الرده بهذا البط (وأوجب انما رده) أمير المؤمنين (لترده في صدقها ولذلك لا ندري أصدقت أم كذبت) في صحيح مسلم عن أبي إسحق قال كنت مع الأسود بن يزيد جالساً في المسجد الأعظم ومعه الشعبي فحدث الشعبي بحديث فاطمة بنت قيس أن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لم يجعل لها سكتى ولا نفقة ثم أخذ الأسود كفاً من حصي خصبه به فقال وبكأ تخدع بمثل هذا وقال علماً لا ترك كتاب الله وسنة نبينا صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت أو نسيت لها السكتى والنفقة قال الله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الآن يأتيان بفاحشة مبينة وفيه أيضاً قول عروة أن عائشة أنكرت ذلك على فاطمة وهذا الخبر كان مشكوكاً الصحة عند أمير المؤمنين والخبر المشكوك الصحة للريسة في صدق الراوي غير حجة فضلا عن التخصيص به ولا يلزم منه انتفاء التخصيص بالخبر الصحيح (و) استدلل (ثانياً) بقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (أذا روى عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فرددوه) قال صاحب سفر السعادة أنه من أشد الموضوعات قال الشيخ ابن حجر العسقلاني قد جاء بطرق لا تخلو عن المقال وقال بعض منهم قد وضعه الزنادقة وأيضاً هو مخالف لقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه فحصة هذا الحديث تستلزم ضعفه ورده فهو ضعيف مردود (أقول) الخلاف فيه (محمول على النسخ فإنه مخالف تاماً) حيث يبطل المنسوخ بالكلية (فلا يصح بالضعيف وأما التخصيص فله موافقة) من وجه (لأنه بيان) معنى والبيان يوافق المبين هذا الجواب وإن ذكره بعض مشايخنا لكن فيه عدول عن الظاهر من غير ضرورة للجملة كيف المخالفة المعارضة وأما النسخ ففيه اعتبار معنى زائد لدلالة اللفظ عليه (و) قال (في المنهاج) هذا (منقوض بالمتواتر) فإنه أيضاً مروى عنه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (ورد بان غاية ما يلزم منه تخصيص دليله) هو الحديث المذكور فإن تخصيص المتواتر الكتاب جائز قطعاً فالمراد بما روى غيره (والعام المخصوص حجة في الباقي) بالاتفاق فيبقى حجة في أخبار الآحاد قال مطلع الأسرار الإلهية قدس سره لعل مراده بالنقض ابطال كونه على ظاهره لو ردد بالنقض بالمتواتر فلا يلزم من تخصيص وليس تخصيص المتواتر أولى من تخصيص الصحيح بل هو أولى لأن المعنى والله أعلم إذا روى عنى حديث في محل الريبة فاعرضوه على كتاب الله لأن صيغة المجهول إشارة إليه وقد علمت الجواب الحق من عدم صحة الحديث فلا حاجة إلى غيره (فتدبر) المجيزون (قالوا) أولاً الكتاب العام قطعي (المتن) لنواتره (طى الدلالة) لأن العام ظني (والخبر الخاص بالعكس) ظني المتن لكونه خبراً واحد غير معصوم قطعي الدلالة لأن الخاص قطعي (فكل) منهما (قوة من جهة) وقد تعارضاً (فوجب الجمع) فيؤول العام بالتخصيص وفيه أن أخبار الأحاديث الأكثر عامة فعلى فرض ظنية العام الخبر ظني المتن والدلالة فظنية أضعف من ظن الكتاب ومن الضروريات ترجيح الراجح (أقول مع ابتناؤه على ظنية العام) وهي ممنوعة فإنا بينا أنه قطعي (يرد عليه أن قطعية دلالة الخبر ضعيف لضعف ثبوته لأن الدلالة فرع الثبوت) وإن في الثبوت شبهة في الدلالة بالطريق الأولى ففيه شبهتان شبهة في نفس ثبوت الخبر وشبهة في الدلالة (بمخالفة قطعية الكتاب) إذ فيه شبهة في الدلالة فقط (فلامساواة) فلا تعارض فلا جمع بل يقدم الراجح وفيه أولاً أنه منقوض بالعام المخصوص من الكتاب لجريانه فيه وثانياً أن الشبهة

ولا عمل ولا خطأ ولا نسيان أو رفع الخطأ والنسيان عاما في نفي المؤثر والأثر حتى إذا تعذر في المؤثر نفي في الأثر بل هو لنفي المؤثر فقط والأثر ينتفي ضرورة بانتفاء المؤثر لا بحكم عموم اللفظ وشموله له فاذا تعذر جملته على المؤثر صار مجازا لإمعان جميع الآثار أو عن بعض الآثار ولا تخرج الجملة على البعض ولا أحد الأبعاض على غيره (مسئلة) في قوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بطهور ولا صلاة الا بغسل الكفاي ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي ولا نكاح الا بشهود ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه ولا صلاة لجار المسجد الا في المسجد فان هذان في الما ليس منفيا بصورته فان صورة النكاح

في الدلالة لاجل الشبهة في الثبوت شبهة واحدة في الثبوت بالذات وفي الدلالة بالعرض . وكذا في عام الكتاب شبهة واحدة فتعداد لا بل الخبر الخاص عندهم أقوى لان عام الكتاب واجب التوقف قبل البحث عن المخصص واذ وجد الخبر الخاص ترجح جانب المخصص بخلاف الخبر الأولي الاكتفاء بمنع الظنية (و) قالوا (ثانيا) العجوبة خصوصا عام الكتاب وهو (وأحل لكم ما وراء ذلكم بلا تنكير المرأة على عمدنا ولا على خالها) رواه مسلم عن أبي هريرة وفيه نوع من الخفاء فان عموم هذه الآية فيما وراء المحرمات المذكورة سابقا ومنها الاخت على الاخت ويفهم من مفهوماها الموافق حرمة الجمع بين المحارم فلم تدخل العمرة على بنت أخيها في ما وراء ذلكم فلا يكون تخصيصا بل الحديث الشريف لا يحكم ما دل عليه قوله تعالى وأن تجمعوا بين الأختين بالدلالة فافهم (و) خصوا قوله تعالى (بوصيكم الله في أولادكم بغير القاتل) رواه الترمذي عن أبي هريرة مرفوعا ولفظه القاتل لا يرث (ولا يتوارث أهل ملتين) رواه أبو داود وابن ماجه مع زيادة وفيه أن المخصص حقيقة لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء لان الميراث من باب الولاية فالحديث لا يحكم الآية (و) خصوا تلك الآية بقوله صلى الله عليه وسلم (نحن معاشرا الأنبياء لا نورث) وفيه أن عموم الأولاد في أولاد المخاطبين وهم الأمة ورسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ليس مخاطبا بها وما تقدم من أن الرسول داخل في العموم فيما إذا كانت الصيغة عامة لغة والجمع وهو كمن ليس من صيغ العموم فان قلت سيدة النساء فاطمة الزهراء رضي الله تعالى عنها فهمت من هذه الآية حتى سألت الميراث قلت لعل فهمها بقياش وأولاده صلى الله عليه وآله وسلم على أولاد الأمة فردته الخليفة بأبداء معارضة النص ثم لو سلم العموم فليس هذا من الباب في شيء فان تخصيص خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم انما كان لأنه كان قاطعا عنده مثل قطعة الكتاب فانه سمع مشافهة فالقطع فيه فوق القطع من التوارث ومن ههنا ظهر لك أن ما قد حبه النصير الخبيث الطوسي في شأن الصدوق الأكبر من أنه خصص الكتاب بخبر الواحد فن غاية حماقته وبلادته وجهله عصمنا الله وسائر المسلمين عنه وأما تخصيص غيرهم فلا نه كان مقطوعا عندهم لم نر أن أمير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه حين جاءه أمير المؤمنين علي والعباس يتنازعا وفي المجلس أمير المؤمنين عثمان والزبير وسعد رضي الله عنهم سأل القوم وقال القوم أنشدكم بالله الذي إذا نه تقوم السماء والأرض أن تعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا نورث ما تركناه صدقة قالوا نعم ثم أقبل على أمير المؤمنين علي والعباس أنشد كما بالله الذي إذا نه تقوم السماء والأرض أن تعلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا نورث ما تركناه صدقة قالوا نعم وقال أمير المؤمنين عمر والله أنه أي أبابكر لصديق وبار راشد تابع للحق يعني أنه صادق في رواية الحديث وبار وراشد وتابع للحق في العمل بمقتضاه ثم قال لنفسه والله يعلم في لصديق أي في رواية الحديث وبار راشد تابع للحق أي في القضاء بمقتضاه وقال أيضا والله لا أقضي بينكما بغير ذلك حتى تقوم الساعة هذا كله رواه مسلم في قصة طويلة ومثله في صحيح البخاري وسائر السنن فقد ظهر بذلك أن أحلة العجوبة كانوا عالين متيقنين بالحديث المذكور حتى حلفوا فان كانوا سمعوا بأنفسهم كما هو الظاهر فقد تم التواتر فان العقل يحيل التواطؤ على الكذب إذا أخبروا لاسيما بهذه الأيمان الشديدة وان لم يكونوا سامعين بانفسهم فقد سمعوا من رجال أفادوا خبرهم القديين فان عدله هؤلاء الأجلة قطعية فلا يخافون على قطع أمر فيه ريبه . وقدرى مسلم أيضا عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها قالت للزوج المطهرات حين أوردن طلب الميراث أليس رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قال لا نورث ما تركناه صدقة وروى أيضا عن أبي هريرة هذا الحديث وفي رواية له عنه لا يقسم ورثتي دينارا ما تركت بعد نفقة نسائي ومؤنة عاملي فهو صدقة وبالجملة ان قطعيته أظهر من الشمس على نصف النهار لا ينبغي أن يرتاب فيه الا من هوشى بل أشقى القوم وقد عدان تبينة العجوبة رواه هذا الحديث فبلغ ثمانية عشر قالوا (وذلك اجماع على التخصيص) قد عرفت أن التخصيص شبهة ورهاء فضلا

والصوم والصلاة موجودة كالخطا والنسيان وقالت المعتزلة هو يحمل لترده بين نفي الصورة والحكم وهو أيضا فاسد بل فساد
في هذه الصورة أظهر فان الخطا والنسيان ليس اسماء شرعية والصوم والوضوء والنكاح ألقاظ تصرف الشرع فيها فهي
شرعية وعرف الشرع في تنزيل الأسامي الشرعية على مقاصده كـ عرف اللغة على ما قدمنا وجه تصرف الشرع في هذه
الالفاظ فلا يشك في أن الشرع ليس يقصد بكلامه نفي الصورة فيكون خلفا بل يريد نفي الوضوء والصوم والنكاح الشرعي
فعرف الشرع برب هذا الاحتمال فكانه صرح بنفي نفس الصلاة الشرعية والنكاح الشرعي فان قيل فيجتمعل نفي العصمة ونفي

عن الاجماع فان قلت فحينئذ صار الاجماع مخصصا لا غير الواحد قال (وليس تخصيصا بالاجماع) فان الجمع بين خصوصوا
ولم يكن اجماع سابق على التخصيص (فتفكر قيل) في حواشي مرزا جان على شرح المختصر (انما يتم) ماذا كرتهم من
تخصيص العصامة (ولم يخص من قبل بقاطع) وهو ممنوع (أقول لم يخص به) من قبل (والا كان متواترا) اما آية أو خبرا
وكلاهما مفقودان (فافهم) فيه أن الملازمة ممنوعة بل يجوز أن تكون تلك الاخبار متواترة وبعد الاتفاق والاجماع على
التخصيص ارتفع توفر الدواعي على النقل من اليقين فصارت آمادا وقد عرفت كون حديث لا نورث قاطعا وقد عرفت أيضا
أن التخصيص في الحديثين السابقين الكتاب وهو قاطع (قلنا) لا نسلم أن الأحاديث المذكورة آحاد بل (تلك الأحاديث مشاهير
لاجماعهم على العمل بها) فبلغت قوة (فتراد بها على الكتاب) وهي تقييد المطلق قال ولعل المراد ما يعمه ونسخ البعض فان ههنا ليس
تقييد المطلق (وهو نسخ عندنا) وليس تخصيصا فيه نوع من الحفاء فانه ظاهر أن لم يكن الحكم سابقا تورث مال النبي
صلى الله عليه وسلم ثم رفع وصار صدقة كما يقتضيه سياق الحديث وكذا لم يكن تورث القاتل فانه قد ورد في بعض الاخبار
أن هذا الحكم من شريعة موسى بقي الى الآن فلا نسخ وهكذا تورث أهل الملتين لم يكن قط في شريعتنا وكذا لم يكن حصل
الجمع بين النساء المحرمة بعد نزول آية التحريم فالأولى أن يقال ان الاخبار مشاهير فيجوز بها التخصيص كنسخ البعض فتأمل
(القاضي) قال (كلاهما قطعي من وجه) اذ الكتاب قطعي متساو والخبر قطعي دلالة (طعن من وجه) ادعاء الكتاب مظنون دلالة
وخاص الخبر مظنون متنا (فوقع التعارض) ولا ترجيح (فوجب التوقف) أقول لا يلزم من ذلك التوقف بعيني لأدري بل أدري
التوقف) وهذا التمايز دلوا راد القاضي بقوله لأدري الجهل الذي يشترك فيه العامة وهو بعيد بل المراد الجهل الذي لو وجود
التعارض وغيره من الموجبات التي ليس فيها حظ للعامة وهو لازم البتة فافهم (وأجيب بالنوع) أي بجمع كون عام الكتاب
ظنيان من وجه فان العام قطعي عندنا وهو من قبل مشايخنا (والترجيح) أي أجيب بتسليم التعارض ومنع التوقف لان الجمع
مخرج وهذا من قبل النافين فافهم (مسئلة «الاجماع») المشهور والمتواتر (يخصص القرآن) لا آحادى الابعاد
تخصيصه بقاطع فانه كغير الواحد (و) يخصص مطلقا (السنة) ان كانت من اخبار الآحاد (كنسخ حد القذف على
العبد) فان الكتاب عام لا حرار والعبد وكنسخ الاجماع السكونى على نزع ما عزم من حين وقع الزنيحي حد بسان الماء
طهور لا ينحسره شيء رواه الترمذي بالغدير العظيم وتفصيله في فتح القدير وشرح. فخر السعادة (والتحقيق) أن الاجماع ليس
محصصا حقيقة (أنه يتضمن وجود المخصص ولو بالقياس) فان قال فعلى هذا القياس مخصص حقيقة مع أنه ظني قلت
القياس الذي أجمع على اعتباره قاطع يجوز به التخصيص مع أن شارح المختصر من أصحاب ظنية العام فتأمل فيه وانما لم يكن
مخصصا حقيقة (لعدم اعتباره من الوحي) في حياته صلاة الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه لانه لا يتم من غير دخوله
وبعد دخوله فقوله بحجة قاطعة لا دخل فيه لى غيره وهم رضوان الله عليهم لم يكونوا يعملون بأرائهم في الزمان الشريف فلا
وجود للاجماع من الوحي وهو المراد بعدم الاعتبار لانه غير معتبر مع تحققه فانه فاسد (ولان تخصيصه بعينه) فلا يكون
الاجماع الذي بعينه من الوحي مخصصا فان قلت قد يجوز الشافعية ومنهم شارح المختصر تأخير التخصيص فلا يعنى كونه
مخصصا بعينه من الوحي عندهم قلت يجوز والتأخير انما يجوزون الى زمان الحاجة لا مطلقا فتأمل ولا يتوجه على مذهبتنا
حتى يحتاج الى تكلف الجواب وهذا التضمن تضمن المخصص مثل تضمن الاجماع الناسخ (كالعملوا بخلاف النص الخاص)
فانه اجماع رافع لحكم النص (لتضمنه ناسخا) لان الاجماع لا يكون على خطأ (فالفرق بين التخصيص والنسخ) بأن الاول
بأزودون الثاني كما وقع عن أهل الاصول (لا يعود الى أمر عنوى) فان الاجماع نفسه ليس بمخصص ولا ناسخ حقيقة وباعتبار

الكمال أى لاصلاة كاملة ولا صوم فاضلا ولا نكاح مؤكدا ثابتا فهل هو محتمل بينهما قلنا ذهب القاضى الى أنه مرددين نفي الكمال والصحة اذ لا بد من اضممار الصحة أو الكمال وليس أحدهما بأولى من الآخر والخيار أنه ظاهر فى نفي الصحة محتمل لنفي الكمال على سبيل التأويل لان الموضوع والصوم صار اعبارة عن الشرعى وقوله لاصيام صريح فى نفي الصوم ومهما حصل الصوم الشرعى وان لم يكن فاضلا كاملا كان ذلك على خلاف مقتضى النفي فان قيل فقوله صلى الله عليه وسلم لاعل الابنية من قبيل قوله لاصلاة أو من قبيل قوله رفع عن أمتى الخطأ والتسيان قلنا الخطأ والتسيان ليسا من الاسماء الشرعية والصوم والصلاة

التضمن مخصص وناسخ قاطلاق المخصص باعتبار التضمن وفى التسميع اعتبار والحقيقة (كذا فى شرح المختصر) مسألة *
القائلون بالمفهوم الخاص هو المضمون) وأما مفهوم الموافقة فعندهم تخصيص مطلقا ويفهم من اشارات كلام البعض أنه لا يخصص لان العبارة أقوى الا اذا خصص بعبارة قاطعة أولا والتحقق أنه تخصيص مطلقا ان كان جلبا والافكا يسبق (كتخصيص خلق الماء ماهورا لا ينحصره الا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه) رواء الترمذى بغير الاستثناء وقال صحيح (مفهوم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا) رواء أبو داود ولكن بتعريف الخبث ومفهومه اذا لم يبلغ الماء قلتين يحمل الخبث مخصص من عموم الماء ما كان أقل من قلتين وانما خصوا العموم به (لأنه ظنى مشكك فتعارضا والجمع أولى) من الاهداف فيجمع بتخصيص العام (فان قيل لانسلم المعارضة) بين المفهوم والمنطوق (فان المنطوق أقوى والمفهوم أضعف) فيهدر المفهوم ان كان فى مقابلة المنطوق فان اعتبار الراجح أصل متأصل فى الباب وما أجيب به من أن العام وان كان أقوى من حيث كونه منطوقا لكنه أضعف من جهة العموم والمفهوم وان كان أضعف من جهة كونه مفهوما لكنه أقوى من جهة الخصوص ففيه ما ورد عليه المصنف فى الحاشية أما أولا فلا بد لادخل فى المفهوم العموم والخصوص لان المفهوم انما يتبين له لانه لو لا لانتفت فائدة التخصيص وفى هذا العام والخاص سواء انتهى وفيه أن دلالة اللفظ على العموم أضعف من دلالة اللفظ على الخصوص فدلالة اللفظ على المفهوم الخاص تكون أقوى من جهة أنه خاص والاستدلال بانتفاء الفائدة لا ينافى هذا وأما ثانيا فلا نغاية ما زعم منه وجود القوة من وجهه فى المفهوم من جهة الخصوص لكن هذه القوة لا تبلغ قوة المنطوق فلا مساواة فى درجة الظنية أصلا (قلنا مساواةهما ظنا) أى مساواة العام والمخصص فى قدر الظنية بعد مساواتهما فى أصل الظن (ليس شرطا لتخصيص الاتفاق عليه) أى على التخصيص (بغير الواحد للكاتب كذا فى شرح المختصر أقول لا يخفى أنه) أى عدم اشتراط المساواة فى قدر الظن (ترجيح المرجوح وهو خلاف البدئية) فان قلت فالتصنيف للاتفاق على التخصيص بخبر الواحد عام الكتاب قال (أما حديث التخصيص بخبر الواحد) عام الكتاب (فلا بد علينا لما تقدم من التخصيص) بالقاطع فصره ظنيا فاعدا لا وما بدون تقدمه فلا يجوز عندنا فلا اتفاق فان قلت هب العام يصير ضعيفا بالتخصيص لكن لا يبلغ ضعف خبر الواحد قلت كلا وقد ينابى بقاء دلالة العام المخصوص تعادل دلالة القياس أو أضعف منه فكيف لا يكون أضعف من خبر الواحد (و) قال (فى التحرير والتحقيق) فى الجواب (أن مع ظنية الدلالة فيهما) أى العام والمفهوم (يقوى ظن الخصوص لعلبته فى العام) فى العام ضعف من وجهين وفيه نظر ظاهر لان الشبهة فى دلالة العام عندهم ليست الا من جهة غلبة الخصوص فيه وغير هذه الشبهة لا شبهة فى العام فهذه الغلبة تصير دلالة عندهم ظنية محتملة للخصوص فبأى شئ يقوى ظن الخصوص وأيضا رده عليه ما قال المصنف (أقول الغلبة لو أفضى) الى ظن الخصوص (فانما يقضى ظنا ضعيفا) أى احتمالا من جوارح (على خلاف الوضع لا الغلبة) أى غلبة ظن الخصوص وهذا الاحتمال لا يخرج المنطوق عن المنطوقية فلا يصير مثل المفهوم فى الضعف (الأتى الاختلاف فى العام فى القطع والظن) مع الاتفاق فى أصل الدلالة على العموم (و) الاختلاف (فى المفهوم فى الظن وعدمه) فالفهوم ضعيف عن العام لم يفهمه كثير من المهرة (فلا يظن) الخصوص (الانطباعية) والظن لا يغنى من الحق شيئا (ثم أقول لا يبعد أن يقال) فى الجواب (العام عندهم كان مظنونا لاحتمال المخصص) المطلق الناشئ عن غلبة وقوع التخصيص (فلما ظن المخصص) الخاص وهو المفهوم (استدضعفه) لصيرورة الاحتمال مظنونا (فحينئذ يعمل المخصص لوجود المساواة فتأمل) وهذا أيضا غير خال عن المناقشة لانا لانسلم وجود ظن المخصص بل يبطل عموم العام لكونه منطوقا وهذا الظن وهذا لأن الضعيف يصح عند القوى فافهم ولك أن تجيب بان العام وان كان منطوقا لكن قائلوا المفهوم يوجبون التوقف الى

من الاسماء الشرعية وأما العمل فليس للشرع فيه تصرف وكيفما كان فقوله صلى الله عليه وسلم لا عمل الابنية وقوله إنما الأعمال بالنيات يقتضى عرف الاستعمال نفي جدها وفائدته كما يقتضى عرف الشرع نفي الصحة في الصوم والصلاة فليس هذا من الجملات بل من المألوف في عرف الاستعمال قولهم لا علم الامانفع ولا كلام الاما فادوا لحكم الله ولا طاعة الا له ولا عمل الامانفع وأجدي وكل ذلك نفي لما لا ينفي وهو صدق لان البرادته نفي مقاصده **(دقيقة)** القاضي رحمه الله انما رمه جعل اللفظ مجعلا بالاضافة الى العجة والكمال من حيث انه نفي الاسماء الشرعية وأنكر أن يكون للشرع فيها عرف يخالف

البحث عن المخصص فإلم يغلب على الظن أولم يتيقن انتفاء المخصص بنفي مثل الحمل غير مفيد شيئا فإذا نحن المخصص ثبت هذا لعدم صلاح العام معارضة وقوى الخصوص فتدبر فيه فله انما يتم اذا كان المفهوم خاصا حتى لا يتوقف فيه **(مسئلة)** فعل الرسول عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة و (السلام بخلاف العموم كما لو قال الوصال في الصوم حرام على كل مسلم ثم فعل) يعني فيما اذا كان المصيغة بحيث يدخل هو صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم في عموم لغة لا مالا يدخل نحو الوصال حرام على أمي أو مشكوكه الدخول نحو بوصيكم الله في أولادكم فإنه ليس هذه العبارة دالة على دخوله في الخطاب فعلى هذين التقديرين لا يكون الفعل مخصصا أما في الأول فظاهر وأما في الثاني فلا نه يحمل على معنى لا يدخل فيه هو فافهم **(مخصص)** لكن ينبغي على مذهبن أن يقيد بما اذا كان موصولا ولا فأنسخ نسخ البعض (فان ثبت وجوب التأسي) في ذلك الفعل (بدليل خاص كان) هذا الفعل (نسخا للعام) اذ لا تحمل هذه الصورة المقارنة (أما دليل التأسي عموما) في نحو لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة ونحو فاتبوني يحكم الله ونحو لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي (ف قيل يخصص بالاول) وهو العام (فلا يلزم على الأمة الاقتداء به في الفعل وقيل لا يصير) الاول (مخصصا بـ) الانباع في الفعل وعلى هذا يلزم أن يكون الفعل مع هذا الدليل ناسخا للعام مع تقدمه عليه في بعض العمومات (وقيل بالوقف) فلا يعمل حتى يقوم الدليل من خارج **(المخصص التخصيص أولى الجمع)** وان لم يخصص بطل العام بالكليته وعلى تقدير كونه متأخرا ينبغي أن يكون ناسخا فإما لم (وللنا في الفعل أولى فإنه مع دليل الانباع أخص) والخاص أقوى من العام فيعمل به (وفيه ما فيه) لأنه اذا ضم مع دليل الانباع يكون أخص لكن وجوب الظن من أن لم لا يجوز أن يضم مع العام فيخص دليل الانباع والحق في هذه المسئلة أنه ان كان دليل التأسي مقدا على نزول العام والعمل بخلافه فدليل التأسي منسوخ فيه وان كان مقارنا فيخص فلا وجه للقول الثاني في صورتين وان كان دليل التأسي مؤخرافيهتمل الخلاف فان المقدم يصح قرينة التخصيص عند دالة قرينة على عدم الانتساخ والله أعلم **(وسبق مقصلا في السنة ان شاء الله تعالى)** **(مسئلة * النقرر)** هو السكوت عند رؤية فاعل يفعل الفعل مع القدرة على المنع **(مخصص)** لذلك الفاعل (عند الشافعية مطلقا) سواء كان مقارنا أو متأخرا (وعند الحنفية ان كان العلم) بالفعل (في مجلس ذكر العام) فخصص (والا) يكن في المجلس بل متأخرا عنه (فمنع) لنا أن السكوت) عند العلم (دليل الجواز عادة) لان عادته الشريعة النهي عن المنكر فهو كالنص على الجواز فهو مخصص عنه الشافعية مطلقا وعندنا تأخر فنامض وان قارن فخصص (ثم ان ظهر علة مشتركة) بين الفاعل وغيره (تعدى) الحكم (الى غير الفاعل المشترك) بالقياس أو بحكمي على الواحد حكمي على الجماعة) وقد تكلم عليه بعض شراح المنهاج وقد بينا سابقا أن معناه ثابت ثم ان تعدى الحكم بالقياس عند تأخر التقرير غير ظاهر فإنه يلزم حينئذ تعليل الشايع ونسخ الحكم بالقياس الا أن تكون العلة مفهومة لغة أو عرفا للشارع قطعان جواز نسخ العبارة بالدلالة (والا) يظهر علة مشتركة (فالمختار عدم التعدية) لان التعدية من غير جامع غير معقول (قال السبكي) من الشافعية (المختار عندنا التعيم) مطلقا (وان لم يظهر الجامع مالم يظهر ما يقتضى التخصيص) بذلك الفاعل (وذلا لقوله) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (حكمي على الواحد الخ قلنا ذلك) الحديث **(مخصص)** اجساما جامع فيه عدم الفارق) لاختلاف المكلفين في بعض الاحكام (وهنا لم يعلم) عدم الفارق لان الكلام فيما لا يعلم فيه الجامع (بل علم أن عموم العام يمنع ثبوت حكم ذلك الفاعل في غيره) من المكلفين (والا) يكن مخصوصا علم فيه الجامع ويكون التقرير عاما مطلقا (كان التقرير نسخا مطلقا) اذ لم يبق تحت العام فرد في صورة وجود العلة أو عدمها فان قلت امه يكون في بعض الافراد علة مانعة عن ثبوت حكم التقرير قلت الكلام ليس في الامر الحارج بل في نفس التقرير

الوضع فلمزه اضمار شي في قوله عليه السلام لا صيام أي لا صيام مجزئاً صحيحاً ولا صيام فاضلاً كاملاً ولم يكن أحد الاضمارين بأولى من الآخر وأما نحن إذا اعترفنا بعرف الشرع في هذه اللفاظ صار هذا النبي راجعاً الى نفس الصوم كقوله لارجل في البلد فانه يرجع الى النبي الرجل ولا ينصرف الى الكمال الا بقرينة الاحتمال ﴿مسئلة﴾ اذا أمكن جعل لفظ الشارع على ما يفيد معنيين وجهه على ما يفيد معنى واحداً وهو مرددينهما فهو بمحمل وقال بعض الاصوليين يترجم حمله على ما يفيد معنيين كالأودار بين ما يفيد وما لا يفيد يتعين حمله على المفيد لان المعنى الثاني مما قصر اللفظ عن افادته اذا حمل على الوجه الآخر

والعموم كذا في الحاشية لقائل أن يقول ان تخصيص الحديث بما ذكرتم تخصيص من غير تخصص وما ذكرتم من اختلاف المكلفين فانما يقتضي التخصص بما علم فيه فارق فهو يلزم النسخ الا فيما علم فيه فارق فعند عموم الشرع يصلح قرينة ارادة العموم من الواحد وعلى هذا ينبغي أن يكون الخطاب لواحد من الأمة خطاباً لكل هذا العموم كما قبل عن الحنابلة لكن شرعاً الامتناع (فافهم) مسئلة * فعل الصحابي العادل العالم بخلاف العموم بعد العلم به (تخصص عند الحنفية والحنابلة) فان قلت المشهور في كتب أكثر المشايخ أن تأويل الراوي ليس بحجة وقد صرح به الزيلعي في شرح الكنتري في مواضع عديدة قلت المراد هناك جعل الراوي الحديث والآية على أحد المحامل كما في المشترك أو الخفي وأما عمله على خلاف الظاهر فهو قرينة ارادته بانفاق مشائخنا وسيتضح الفرق في بحث السنة ان شاء الله تعالى فافهم ثم القول بالتخصص مشكل بل المطابق لقواعدهم على تقدير كون فعله المخالف للعمامة أن يحمل على الاعم من النسخ والتخصص (خلاف الشافعية والمالكية) فيعمل بهوم العاسم ويترك اقتداء الصحابي وهذا مشكل على رأيهم من التوقف في العام قبل البحث عن التخصص فانه اذا وجد عمل الصحابي خلاف العموم احتمل عند العقل وجدان التخصص فان من القطعيات أن عمله لا يكون الا عن حجة شرعية في زعمه لان العمل من غير حجة معصية قد عصمهم الله عن ذلك فينبغي أن يتوقف فيه حتى يعلم فساد حجة فتأمل (لنا أنه) أي عمل الصحابي (دليل الدليل) على التخصص لانه بعد عمله لا يترك العمل بالعام الدليل يدل على التخصص ولما كان عارفاً باللغة لا يخطئ في صار هذا العمل بمنزلة قوله هذا العموم مخصوص فيخص به كالأججاع ثم هذا انما يدل على أن الممول الخاص وأما أن العام مخصوص فلا يدل عليه بخصوصه بل يحتمل أن يكون منسوخ البعض ولهذا زاد في التحرير وقال فيعمل على التخصص لانه أهون من النسخ فتأمل فيه فانه موضع تأمل (قيل) انه دليل الدليل لكن (طناً لا قطعاً) والظن لا يكفي بخلاف الأججاع لانه دليل الدليل قطعاً بخلاف عمله خلاف النص المفسر فانه لا مسأغ للتأويل فيه قطعاً من مقطوع العدالة فتعين النسخ (أقول لا يجب القطع) في التخصص (كفهوم خبر الواحد) هذا ينتم الزاماً ولا يتم على أصولنا لان العام قطعي الا اذا خصص الدعوى بالعام الخصوص البعض فان قلت هذا الظن يجوز أن يكون ضعيفاً من العام الخصوص فلا يصلح قلت كلا فان حجة الصحابي اما قرينة جزئية متخصصة أو كلاماً مختصاً أو ناسخاً أو قياساً وهذا العام أضعف من الكل كما مر ارا فان قلت فحينئذ يلزم تقليد المجتهد للصحابي قال (ولا يلزم تقليد المجتهد لأنه) أي التخصص (عن دليل) تخصص (مخصوص) دال عليه عمله (وان دل اجبالاً على التخصص حقيقة قيل) في رده (الحق أن الاعتقاد بان ههنا دليلاً) مختصاً (اجبالاً) حال كون الاعتقاد مجسلاً (لا يكفي) لعمل المجتهد (ما لم تحصل معرفته بعينه) وإذا لم يكف لم يبق الا التقليد (أقول) هذا (منقوض) بالأججاع فانه لا يتوقف تخصصه على معرفة المختص بعينه) وما ذكره القائل من عدم كفاية الاعتقاد الاجمالي دعوى من غير حجة فلا تتبع (فتأمل) فيه الشافعية والمالكية (قالوا) ألا العموم حجة وفعله ليس بحجة فلا تعارض فلا تخصص (قلنا) عدم حجة وفعله (ممنوع) كيف وفعله لما كان دالاً على التخصص وجب اعتباره (و) قالوا (تأنيلاً واضح) فغله مختصاً (لم يجر تخالفه صحابي آخره) لانها مخالفة حجة واجبة العمل (وقد جاز) خلاف الآخرياه (اتفاقاً قلنا) لانتم الملازمة وفعله انما كان واجب العمل مادام ظن دلالة على التخصص باقياً وعند مخالفة صحابي آخر لم يبق كيف (هو دليل العدم) أي عدم التخصص لان الظاهر أنه لو كان عمله وعمل بمقتضاه لان التخصص يكون ملاصقاً (والظن) يدفع (بالظن) فتساقتا وبقي العام كما كان (تأمل) لعل وجهه انه ان جاز الخطأ في زعم المختص مختصاً فلا يكفي على الاجمالي فتأمل فيه ﴿مسئلة﴾ افراد فرد من العام بحكمه أي بحكم العام الموافق له (لا يخصصه الا اذا كان له مفهوم) بخلاف (عند قائله) كافر افراد موصوف بصفة أو معلق بشرط كافي حديث

لحملة على الوجه المفيد بالإضافة إليه أولى وهذا فاسد لأن جملة على غير المفيد يجعل الكلام عبثاً ولا يجوز أن يجعل عنه منصب رسول الله صلى الله عليه وسلم أما المفيد لمعنى واحد فليس بلغو وكلما ته التي أفادت معنى واحد العلهما أغلب وأكثر ما يفيد معنيين فلا معنى لهذا الترجيح (مسئلة) ما أمكن جملة على حكمه تدد فليس بأولى مما يحمل اللفظ فيه على التقرير على الحكم الأصلي والحكم العقلي والاسم القوي لأن كل واحد محتمل وليس حل الكلام عليه رذالة إلى العبث وقال قوم جملة على الحكم الشرعي الذي هو فائدة خاصة بالشرع أولى وهو ضعيف إذ لم يثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينطق بالحكم

الفلتين (مثاله أياها بدع فقد طهر) رواه أحمد (مع قوله) صلوات الله وسلامه عليه وآله وأصحابه (في شاة) أم المؤمنين (مميونة) رضي الله عنها (دباغها طهورها) قد أنكر المحرّجون هذا اللفظ في شاة أم المؤمنين بل في قرية كمار واه أحمد عن سلمة أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جاء في غزوة تبوك على أهل بيت فاذا قرية معطقة فسأل المساء فقالوا له يا رسول الله انهم ميتة فقال دباغها طهورها والذي ورد في شاة أم المؤمنين مميونة ما رواه الشيخان هذا أخذتم إهاباً فدفنتموه فانتفعتم فقالوا انهم ميتة فقال انما حرم أكلها (خلافاً لأي نور فيختص) الإهاب (عنده بالشاه) في رواية (أوبعياؤك لجه) في رواية أخرى لعل وجهه اعتبار المفهوم الموافق فيخرج ما وراءه (لنا) أنه (لا تعارض) وهو ظاهر ولا تخصيص بدون التعارض أو يثور وأتباعه (فالوا) أي للفرد المفرد من العام (مفهوم) يخالف يعارضه (والمفهوم يخصص العموم قلنا) لانسلم المفهوم المخالف فأنشكره رأساو (لوسم) ثبوت المفهوم (فهو) أي اعتبار المفهوم ههنا (فرع ثبوت مفهوم اللقب وهو رد) عند القائلين بالمفهوم أيضا وما قيل يجوز أن يكون أفراد بعض الأفراد موجبا للمفهوم العدد اذ نزاع أي نوريم الكل فلا يمتشي هذا الجواب هناك فليس بشئ لأن تلك المواضع متفقة التخصص عند القائلين بالمفهوم فلا يحتاجون إلى الجواب وما قيل إن الكلام أن نفس الأفراد مخصص أم لا فردد عليه أن دليل أي نور لا ينطبق حينئذ فتأمل (مسئلة) رجوع الضمير إلى بعض) أفراد (العام ليس مخصصا عند الجمهور) من الحنفية والشافعية واختاره الأمدى (مثل) قوله تعالى (والمطلقات) يترصن بأنفسهن ثلاثة قروء (مع) قوله تعالى (وبعولتهن) أحق برذهن فإن الكريمة الأولى تم الرجعات والبواين والضمير في الثانية للرجعات فقط (وقال أبو الحسين) المعتزلي (وامام الحرمين) تخصيص قبل وعليه أكثر الحنفية وبعض الشافعية وبعض المعتزلة) كذا في التيسير (وعزى إلى الامام) الشافعي) أيضا (و) قال (في التحرير وهو الوجه وقيل بالوقف وهو المختار في المصنوع) واعلم أن في التبديل بالآيتين نظرا فان الضمير في الثانية يرجع إلى المطلقات كلها وان كانت مطلقة بثلاث وكانت الرجعة مباحة في كل طلاق ثم نسخت بشرع البائنة والدليل عليه ما روى أبو داود والنسائي والبيهقي عن ابن عباس والمطلقات يترصن بأنفسهن ثلاثة قروء إلى قوله تعالى (وبعولتهن) أحق برذهن وذلك أن الرجل كان إذا طلق امرأته فهو أحق برجعته وان طلقها ثلاثا فنسخ ذلك فقال الطلاق مرتان فامسأله بعروف أو تسريح باحسان ثم على هذا يكون قوله تعالى (وبعولتهن) الخ منسوخ البعض فيبقى الرجعة فيما وراء الناسخ والنسخ ليس إلا فيما فوق الاثنين والخلع فيلزم أن يكون ما وراءهم من المطلقات راجع فلا يكون واحد غير مالي باثنا وتصرف الزوج لا يعتبر من غير اعتبار الشارع فثبت حينئذ قول الشافعي رحمه الله تعالى إن الكنبات غير بائنة الآن يقال إن الخلع مشروع بائن وليس إلا البينة بالعوض المالي فدل بمفهومه الموافق على صحة البينة من غير مال فنسخ تلك الآية في البائنة الواحدة لكن هذا إذا جوز أن نسخ العبارة بالدلالة وهذا والله أعلم بأحكامه (أقول وهو) أي الوقف (الأشبه) بالحق (لأن الضمير يرجع إلى اللفظ باعتبار مدلوله المراد) وهو ظاهر فان خصص العام ورجع الضمير إلى الباقي يكون الضمير على حقيقته لأنه عائد إلى المدلول المراد باللفظ العام وإن كان العام مجازا وإن لم يخصص ورجع إلى البعض يصير الضمير مجازا والعام حقيقة (فالخصيص في الأول لا يستلزم التخصص في الثاني) لأنه باق على الحقيقة وهو الرجوع إلى المعنى المراد (كالعكس) أي كما أن التخصص في الثاني لا يستلزمه في الأول فأحد المجازين فقط لازم من غير تعيين (فلا ترجيح) لأحدهما فيجب الوقف (وما قيل الظاهر أقوى دلالة) من الضمير فالجوز في الضمير راجع عليه في الظاهر (ففيه أن الضمير أعرف فانه يفيد أنه هو) فاستوى الترجيحان فوجب التوقف (فتدبر) وهذا غير واف فان الأعراف لا توجب قلة التجوز بل الظاهر أقوى بتجوز فيه قليلا بالنسبة إلى المضمر فانه يكفي فيه ذكر المرجع ضمنا وتقديرا وقد تقام الشهرة مقام الذكر وهذه

العقل ولا بالاسم اللغوي ولا بالحكم الاصلى فهذا ترجيح بان الحكم مثله قوله صلى الله عليه وسلم الاثنان فافوقهما جماعة فانه يحتمل أن يكون المراد به أنه يسمى جماعة ويحتمل أن يكون المراد به انعقاد الجماعة وأحصول فضيلتها ومثاله أيضا قوله صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلاة اذ يحتمل أن يكون المراد به الافتقار الى الطهارة أى هو كالصلاة حكما ويحتمل أن فيه دعاء كما فى الصلاة ويحتمل أنه يسمى صلاة شرعا وان كان لا يسمى فى اللغة صلاة فهو محمل بين هذه الجهات ولا ترجيح (مسئلة) اذا دار الاسم بين معناه اللغوي ومعناه الشرعي كالصوم والصلاة قال القاضى هو محمل لان الرسول عليه السلام يناطق العرب

تجوزات فالضمير آخرى بالتجوز ويبقى العام على عموميه الجمهور (قالوا الثانى) أى الضمير (محجاز) البتة (لانه مخصوص ولا يلزم منه التجوز فى الأول) فيبقى على عموميه (وفيه أن مخالفة الضمير للرجوع سبب التجوز اتفاقا) لانه موضوع بازاء المرجع فاذا خالف جازعنه (لكن المخالفة تتصور على وجهين أحدهما أن يراد به غير ما أراد بالرجوع) وان كان محجازا فيه (وثانيهما أن يراد به غير ما وضع له المرجع وان لم يكن) الموضوع له (مراد او بناء كالايمك) أيها المستدلون (على الثانى) أى على كون سبب التجوز المخالفة الثانية فان المجازية فى الضمير لازم البتة على هذا التقدير لانه غير راجع الى العموم الموضوع له المرجع (والظاهر) هو (الاول) أى كون سبب التجوز مخالفة المراد على هذا الزوم المجازية فيه ممنوع بل اذا خص العام ببق الضمير حقيقة لرجوعه الى المراد بالرجوع فتدبر امام الحرمين ومن تابعه (قالوا حقيقة الضمير تقتضى الاتحاد) بينه وبين المرجع (فيلزم من خصوصه مع عموم المرجع المخالفة) بينهما هذا خلف (أقول) فى الجواب (اللازم) مما ذكر (ومجازية أحدهما) من العام والضمير لا على التعيين (لا تخصيص العام على الخصوص) لان غاية ما لزم من المخالفة مجازية الضمير مع بقاء العام على الحقيقة ومن التخصيص كونه حقيقة والعام مجازا ولا أولوية فافهم (وأما الجواب كما فى شرح المختصر بأنه) أى الضمير (كعادة الظاهر) ولا يلزم من التجوز فى الثانى التجوز فى الأول ولا بعد هذا مخالفة فكذلك الضمير لا يعد مخالفا اذا رجع الى البعض (فلا يخفى ما فيه) لاسما فى شرح الشرح من أنه يمنع ذلك) أى كونه كعادة الظاهر لانه مقابلة المنع بالمنع كذا فى الحاشية (بل لاسما فى شرح التخصيص من أن ظاهر الضمير إعادة) بعينه فبرجوعه الى البعض تلزم المخالفة قطعاً (دون الظاهر) فانه ليس باعادة فلا مخالفة فتدبر (ولأن تحسب بالاسمنا المخالفة وغاية ما لزم منه مجازيته ولا عائته لان مجازية أحدهما متعين والضمير يكثر فيه التجوز من الظاهر فيتمحل ويبقى الظاهر على الحقيقة) ولأن تقرير كلام شارح المختصر بأن مقصوده أنه كعادة الظاهر فى أنه عين الأول حقيقة ولا يكون التجوز فيه قرينة التجوز فى الأول فكذلك الضمير فافهم (مسئلة) القياس مخصص عند الأئمة الأربعة على ما يشهد به مسائلهم الفرعية (والأشعرى وأبى هاشم وأبى الحسين) المعتزليين (الآن عندنا) يخصص (بعد التخصيص بغيره) لان مخصوص البعض ظنى عندنا بخلاف ما قبل التخصيص فانه قطعى لا يصلح القياس بغيره خلافا للثانين فان قلت القياس انما يكون بتطرح المجهول فلو كان مخصصا يلزم تراخي المخصص قال لان سلم أن القياس مخصص حقيقة (وانما هو مظهر) له والمخصص حقيقة هو النص (فلا يلزم التراخي) قال فى الحاشية هذا مسلم اذا كان أصله مخرجا أو اذا لم يكن مخرجا فلو كان مظهرا لكان ينبغي أن يخصص به العموم ابتداء ووجه الملازمة بالقياس على عمل الصحابي فانه مخصص ابتداء (ولأن تقول ان اظهار القياس مبنى على عدم معارضة النص القطعى الدلالة اياه كإسماقى ان شاء الله تعالى فى شروط القياس وههنا العام اذا كان غير مخصوص بنص قاطع مخالف للقياس فيسقط القياس فلا يصلح مظهرا على أن عمل الصحابي دال على أنه هنالك قرينة حالية مخصصة وهو الظاهر أو سمع نصا سائما بخلاف ما نحن فيه وهذا يندفع ما قبل ان عمل الصحابي خلاف العام انما يكون مخصصا كون محتملة مخصصة ويحتمل أن يكون محتملة القياس فثبت تخصيص القياس ابتداء وجه الدفع أن عدالة الصحابي مرشدة الى أنه لا يرتكب العمل بخلاف النص القاطع الا بعد قطعية التخصيص بقرينة حالية أو مقابلة لا بقياسه ورأيه فتدبر ثم ههنا اشكال آخر هو أن هذا انما يتم اذا كان النص الأصل مقارنا للعام على رأينا وهو غير لازم بل يجوز تخصيص المخصص البعض ثانيا من غير ملاحظة مقارنته الأصل العام والجواب أن هنالك عمل بأربع الدليلين عند المعارضة فان القياس أرجح فى الدلالة من العام المخصص كما تقدم وقد عارضه فيعمل به ويركز العام بقدره وهو المعنى من التخصيص لأن هذا القياس أو أصله قرينة على أن المراد به البعض وكيف يصلح قرينة مالا يعلم وجوده عند الخطاب فتدبر (وقال ابن شريح) من الشافعية (ان كان) القياس (جليا) يخصص والا (وقيل

بلغتهم كما يناطهم يعرف شرعه ولعل هذا منه تفريع على مذهب من ثبت الاسامي الشرعية والافهمونكر للاسامي الشرعية وهذا فيه نظر لان غالب عادة الشارع استعمال هذه الاسامي على عرف الشرع لبيان الاحكام الشرعية وان كان انما كثيرا يطلق على الوضع القوي كقوله صلى الله عليه وسلم دعي الصلاة أيام أقرئت ومن باع حراً ومن باع خيراً فحكمه كذا وان كانت الصلاة في حالة الحيض وبيع الخمر والحر لا يتصور الا بموجب الوضع فاما الشرعي فلا ومثال هذه المسألة قوله صلى الله عليه وسلم حيث لم يقدم اليه غداً انى اذا أصوم فإنه ان جعل على الصوم الشرعي دل على جواز النية ثم اراوان جعل

ان كان أصله مخرجاً من ذلك العموم) جاز تخصيصه والا لا (وقيل) يخص (ان كان أصله مخصصاً) لا عام (أو ثبت العلة بنص) من الكتاب أو السنة (أو إجماع أو ظهر قرينة جزئية) على ترجيح القياس (والا) يكن شئ من هذه الاشياء (فالعمل بعموم الخبر) واجب (واختياره ابن الحاحب) من المالكية (والجبائي) من المعتزلة (يقدم العام مطلقاً) سواء كان مخصصاً من قبل أو لا ولا يرى صحة تعليل المخصص أيضاً (والقاضي والامام توقفاً) في العمل الى أن يظهر الترجيح (و) الامام بحجة الاسلام (الغزالي) يأخذ (بأرجح الظنين) ان مكان في القياس يخص به وان كان في العام يترك به (وان تساوى بالوقف) لازم (لنا الاشتراك في الظنية) ثابت (والتفاوت) في الظنية قوة وضعفاً (غير مانع) من التخصيص (لرجحان الجمع) بين الدليلين فإنه أولى من الاهداف التخصيص وان كان مرجوحاً لكن يرجح لاستلزامه الجمع (كما تقدم في التخصيص بالفهم) وفيه اشارة الى دفع ما يتوهم ورود من أن العام وان كان ظنياً لكن الظن الحاصل به فوق الحاصل بالقياس ثم هذا الدفع ليس بشئ فان تقديم القوى على الاضعف أصل متأصل وبديهى ولعله يكون مجمعا عليه وأما رجحان الجمع فلا يفيد القوة في التخصيص فإنه بعد ثبوت المعارضة والكلام فيه فإنه لا تعادل والتعارض فرعه ولهذا يقدم الترجيح على الجمع في التعارض فتدبر والحق أن يقال دلالة القياس راحة أما عندنا فلا لأن الكلام في مخصوص البعض وقد تقدم أن دلالة اضعف من القياس وغير المخصوص لا يجوز تخصيصه أصلاً وأما عندنا فلا لأن العمل به قبل البحث عن المخصص لا يجوز عندهم بخلاف القياس فان العمل به لا يتوقف على البحث بالمعارض فهو أقوى من العام فافهم هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام (فاندفع ما قيل) في رد تخصيص غير منصوص العلة (العلة المستنبطة أماراً بحجة) على العام (أو مساوية) له (أو مرجوحة) عنه (فالتخصيص على احتمال) هو راحة العلة (دون احتمالين) آخرين (والواحد نصف الاثنين) والراجح الاغلب (فأراجح العدم) للتخصيص لكونه على احتمالين وجه الاندفاع أننا لنسلم أن التخصيص على احتمال واحد فان رجحان الجمع واجب أن يكون على احتمال المساواة أيضاً بل على المرجوحية أيضاً وردد عليه ما مر من أن تجوز تخصيص الاقوى بالأضعف مكابرة ورجحان الجمع انما هو عند التعادل فالحق في الجواب ما قدم أن القياس راجح على العام المخصوص عندنا وعلى العام مطلقاً عند غيرنا فتدبر (على أنه) بوجوب بطلان التخصيص مطلقاً سواء كان بالقياس أو النص أو قرينة أخرى لان التخصيص لكل مخصص أماراً بحجاً ومساو أو مرجوح الخ لا بعد أن يقال المظنة لا تعارض المثنة فان التخصيص واقع بخلاف التخصيص بالقياس المستنبط العلة فتأمل (أقول وأيضاً الاعتبار) في الاغلبية (اغلبة الأفراد) فما يكون أفراداً أغلب فهو أرجح (للالغلبة الاحتمال والثاني) أي غلبة الاحتمال (لا يستلزم الاول) أي غلبة الأفراد (كالا مكان مع الوجوب والامتناع) فان أفراد الاول أكثر من الأخير بن مع كونهما احتمالين فيجوز أن يكون أفراد العلة راجحة أكثر ويكون الترجيح للتخصيص (فافهم وتسلل ابن الحاحب بان القياسات اذا كانت كذلك) أي منصوص العلة أو مجمعا عليها أو كان أصله مخرجاً (نزلات منزلة نص خاص) معارض للعام (فيخصص بها الجمع) بينهما وكذا اذا كانت قرينة مرجحة للقياس لان العمل بالراجح واجب وهذا لا يرد في التخصيص انشد اعلى رأياً لأنه وان كان بمنزلة نص خاص لكنه بمنزلة مظنون الدلالة والعام قطعي فيضعل القياس في مقاباته فافهم (ولا يخفى أنه لا يدل على عدم التخصيص بغيرها) من الأقدسة (فعمل ذلك بعدم الدليل على جواز التخصيص) بغيرها وكل ما عدم فيه دليل يجب نفيه (وهو غير سيدلان عدم الظفر بالدليل لا يدل على عدمه في الواقع ولا على عدم المدلول) فيه (أقول على أن الجمع) بين الدليلين حين التعارض (هو الدليل مطلقاً) سواء كان كذلك أم لم يكن (فان القياس دليل مطلقاً) سواء كان علة مستنبطة أو منصوصة فيجب الجمع بينه وبين العام وقد تقدم ما فيه رداً وأحكاماً (واحتج الجبائي أولاً بأن القياس

على الامسالة لم يدل وقوله صلى الله عليه وسلم لا تصوموا يوم التخزان حمل على الامسالة الشرعي دل على انعقاده اذ لو لا امكانه لما قيل له لا تفعل اذ لا يقال للاعوى لا تبصر وان حمل على الصوم الحسي لم ينشأ منه دليل على الانعقاد وقد قال الشافعي لو حلف أن لا يبيع الجمر لا يحنث بيبعه لان البيع الشرعي لا يتصور فيه وقال المزني يحنث لان القرينة تدل على انه اراد البيع اللغوي والمختار عندنا أن ما ورد في الاثبات والامر فهو لغوي الشرعي وما ورد في النهي كقوله دعي الصلاة فهو مجمل ﴿ (مسئلة) ﴾ اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ للحقيقة الى أن يدل الدليل أنه اراد المجاز ولا يكون مجملا كقوله رأيت اليوم جارا

أضعف من الخبر) لان القياس يتوقف على أمور كثيرة من حكم الاصل وعلمه ووجودها في الفرع وخلوها عن المعارض والكل مغلوبة فيها شبهة بخلاف الخبر وان الظن فيه في شيئين السند والدلالة (فلو خص به) الخبر (لزم ابطال الأقوى بالأضعف) وهو خلاف المعقول (والجواب أن كلاما من المتقدمين) من ضعف القياس وزوم ابطال الأقوى بالأضعف (منوع) أما الاول فلما سيجي في السنة ان شاء الله تعالى كيف وقد ينشأ سابقا أن ضعف العام بخصوص الاجل توقف فاذنه على حكم المخصص المقارن لتعليقه المورد للشبهة فهو أضعف من الحكم الثابت بالتعليل وغير المخصص أقوى البتة لاشك فيه ولا يجوز تخصيصه به وأما عند غيرنا فهو لا يميل به الا بعد البحث عن المخصص بخلاف القياس فتأمل وأما الثاني فلان التخصيص ليس ابطالا بل جمعا وان أراد ابطال ما يبعه فيمنع بطلانه وفيه أنه أريد هذا والمنع مكابرة لان تغير الأقوى بالأضعف خلاف المعقول والجمع ليس الا اذا ثبت التعارض والأضعف لا يعارض الأقوى فتدبر (و) الجواب (ثالثا) وانما قال بالثالث لان الاول منحل الى جوابين (منقوض بتخصيص خبر الواحد للكتاب) فانه أقوى منه (و) تخصيص (المفهوم للطوق) أما النقض بتخصيص خبر الواحد فتغير واراد لان الخبر ظني الثبوت وعلم الكتاب ظني الدلالة فتعادلا وان ادعى القوي ظن عام الكتاب على خاص الخبر فلا بد من البيان وأما النقض بالمفهوم فوارد وقدم العذر فتذكر (و) احتج الجبائي (ثانيا) بتحديث معاذ وهو ما روي أحمد وأبو داود والترمذي عنه أن النبي صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم لما بعثه الى اليمن فاضيا قاله كيف تقضي اذا عرض لك الأمر فقال أقضي بما في كتاب الله قال فان لم يكن في كتاب الله قال فبسنة رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قال فان لم يكن في سنة رسول الله قال أجتهد رأيي ولا ألو قال فضرب في صدره فقال الحمد لله الذي وفق رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قال فان رسول الله (وهو) حديث (صحيح) وفي التيسير قال الترمذي غريب واسناده عندي ليس بمحصل قال البخاري لا يصح لكن شهرته وتلقي الأمة بالقبول لا يقدح في الحجية ووثقه الباقلاني والطبري وأشار الى وجه الاستدلال بقوله (فانه قدم الخبر على القياس وصوبه صلى الله عليه وآله) وأصحابه (وسلم) والجواب آخر السنة عن الكتاب مع جواز تخصيصه بالانفاق) فالحجة منقوضة به (وأيضا لا يدل على امتناع التخصيص به عند التعارض) فانه اذا جوز التخصيص به فلم يوجد الحكم في السنة عند وجود القياس المخصص المعارض (و) احتج الجبائي (ثالثا) لدليل القياس انما هو الاجماع ولا اجماع عند المخالفة) أي عند مخالفة القياس عام الكتاب أو السنة (المخالفة) أي لوجود خلاف الأئمة فيما بينهم واذا انتفى الاجماع انتفى دليل حجية القياس فلا يصلح معارضا للعام فلا يخصص (والجواب) لان سلم أن دليل القياس الاجماع فقط بل (قد ثبت بغيره) أي بغير الاجماع كما سيوضح لك في القياس (واذا ثبت به) أي لو سلم ثبوته به (ثبتت أحكامه ضرورة ومنها الجمع) عند التعارض (فان الخلاف) فيه (كانه خلاف الاجماع) لان الاجماع على الملزوم اجماع على اللازم والخلاف في اللازم خلاف في الملزوم هذا انما يتم لو سلم الخصم التعارض بين القياس والخبر العام حتى يكون الجمع من لوازمه فالأولى أن يقال الخلاف حادث والاجماع على الحجة اجماع الصحابة ولم ينقل عنهم رد القياس بخلافه العام المخصوص فتأمل فيه (وأجيب في المختصر بان ثابت العلة) بالنص أو الاجماع (ومخصص الاصل يرجحان الى النص وهو حكيم على الواحد حكيم على الجماعة فالتخصيص) بالقياس (انما هو به واذا رجع ظن التخصيص بقرينة المقام يجب العمل به للاجماع على اتساع الراجح) وضار التخصيص راجحا (وفيه أن الرجوع الى ذلك النص خارج في جميع الأقيسة) فان العلة المشتركة موجودة في كل قياس فيتناولها النص ويلزم أن يجوز التخصيص بكل قياس (وهو خلاف مذهبه) فانه لا يجوز بالمستنبط الا اذا أعانته قرينة جازمة الا أن يقال ان النص المذكور محمول على ما يكون اجماع فيه جليا فتدبر (قيل وأيضاً) يرد عليه (اللازم) من النص المذكور (الجموع) للحكم بالنسبة الى المكلفين فقط) فانما

واستقلني في الطريق أسد فلا يحمل على البلد والشجاع الا بقرسة زائدة فان لم تظهر فاللفظ بالبهيمة والسبع ولوجعلنا كل لفظ أمكن أن يتجوز به مجاز تعذرت الاستفادة من أكثر الالفاظ فان المجاز انما يصار اليه لعارض وهذا في مجاز لم يغلب بالعرف بحيث صار الوضع كالتمول مثل الغائط والعذرة فانه لو قال رأيت اليوم عذرة أو غائط لم يفهم منه المطن من الارض وفناء الدار لانه صار كالتمول يعرف الاستعمال والمعنى العرفي كالمعنى الوضعي في تردد اللفظ بينهما او ليس المجاز كالحقيق لكن المجاز اذا صار عرفيا كان الحكم للعرف (خاتمة جامعة) اعلم أن الاجمال نارة يكون في لفظ مفرد وتارة يكون في لفظ

يصح رجوع قياس مكلف على آخر لاقياس الفعل على الفعل (والمسئلة أعم) وجارية في جميع الاقيسة (الآن ينحصر بذلك وفيه تكلف) صريح (أقول لو قيل دل) النص المذكور (بفهوم الموافقة على أن حكم النظائر والاشباه واحد) فانه يفهم المناط في النص المذكور هو كون أحد المكلفين مثل آخر في الجامع المقضي للحكم فكذلك في كل مثليين وان لم يكونا من المكلفين (لم يبعد) عن الصواب (فتأمل)

(فصل المطلق ما دل على فرد تام منتشر) وهو الحصة من الجنس المحتمل لحصص كثيرة وهي في المفرد حصة منه مع قيد الوحدة المهمة وفي الجمع الجماعة مع قيد الوحدة والانتشار فدخل فيه الجمع المنكر (فالعهد ذو هنامنه) لانه دال على الفرد المنتشر أيضا (بخلاف نحو أسامة) من أعلام الاجناس فانها تدل على الجنس من حيث هو (وسائر المعارف) من المصنوع مطلقا والموصولات والعزق باللام وبلاضافة اذا قصد منها معهودا ذهنا واسم الاشارة مطلقا (و) بخلاف (كل عام ولو) كان (نكرة) نحو كل رجل أو لارجل والنكرة المنفية وان كان عند المصنف للفرد المنتشر والعموم انما يفهم عقلا ضرورة للزوم انتفاء كل فرد بانتهائه لكن دلالة ليس عليه فقط بل عليه مع العموم والمراد بالدلالة على الفرد المنتشر مع عدم العموم ضرورة أن المطلق من اقسام الخاص (فبين النكرة والمطلق عموم من وجه) لتصادقهما في تجوزية والتفارق من جانب الاول في النكرة العامة ومن جانب الثاني في المعهود الذهني (والمقيد ما أخرج عن الانتشار بوجه ما) ولعل المراد ما أخرج عن الانتشار بقيد مستقل (نحو رقة مؤمنة) فيخرج المعارف لانها وان أخرجت عن الانتشار بوجه ما لكن ليس الاخراج بقيد مستقل فتدبر (وقال جماعة ومنهم الامام الرازي) من الشافعية وصدر الشريعة منا (المطلق الدال على الحقيقة من حيث هي) فعلى هذا دخل فيه المعارف بلام الجنس والطبيعة (وهذا مبني على جعل النكرة) موضوعة (للهمية لان رقة مطلق اتساقا) بينا وبينهم فلو لم تكن للهمية لخرجت ثم أشار الى منشار عنهم بقوله (وهم نظروا الى القضايا الطبيعية) المحكوم فيها على الطبيعة من حيث الاطلاق (ومهمة المتقدمين) المحكوم فيها عليها من حيث هي (والمصادر) الغير المنونة (نحو رجي وذكري وعلم الجنس) فهذه كلها يقصد فيها الطبيعة فهي الموضوع لها (ولنا القضايا المحصورة ومهمة المتأخرين) المحكوم فيها على الافراد مع بيان الكمية أولا (والمصادر المنونة واسم الجنس) المقصود فيها الافراد دون الطبيعة (فكلها كثيرة كثيرة لان نسبة لها بمقابلها فالتعارف) للافراد (وهو منشأ التبادر) وهو علامة الحقيقة (ومناط الغرض أجد بالاعتبار وأصق بالمقام) ولاشك أن الغرض انما يتعلق في المحاورات بالافراد فهي الموضوع لها (هذا) وقد سبق أن مذهب أهل العربية أن الالفاظ موضوعة بازاء الطابع من حيث هي والوحدة والانتشار انما جاء من التنوين حينئذ لقائل أن يقول ان غاية ما لم يمدد كرم أن المتبادر في الاطلاق هو الافراد وهو مسلم لكن لم يجوز أن تكون الدلالة عليها مثل دلالة المركبات بان يدل اللفظ على الطبيعة والتنوين على الانتشار فيفهم فرد منتشر فلا تقرب وان كان المدعى هذا النحوم الدلالة فالنزاع ليس الا في اللفظ وشيد أن كانه بانه يلزم أن يكون المعارف بلام الجنس مجازا وكذا المفعول المطلق الذي للتأكيذ وكذا النكرات الواقعة أخبار الان المراد منها المهمة والتزامه بعيد ثم انه يلزم عليهم المفعول المطلق والاختلاف لفظ من معنى فان التنوين موضوع للوحدة المنتشرة وقد استعمل اللفظ في الجنس الذي هو مفاد اللفظ بدونه وأيضاً يلزم عليهم أن لا يكون الجمع المعارف باللام والاضافة موضوع للعموم مع أنه هو التبادر والجمع عليه فالظاهر أن النكرات موضوعة للفرد المنتشر والتنوين يدخل لأغراض أخر واستعماله في الطبيعة من قبيل التجريد هو شائع ومنه المفعول المطلق للتأكيذ ولهذا يحمل مشايخنا في نحو أنت طالق طلاقا عليه لان التجريد لا يكون الا مع قرينة صارفة وأما المعارف باللام اذا أريد به الطبيعة مجازا البتة لانه انما يراد اذالم يكن هنالك استغراق وهو آية

مركب وتارة في نظم الكلام والتصرف وحروف التسوق ووضع الوقف والابتداء أما الالفاظ المفردة فيصلى لمعان مختلفة كالعين للشمس والذهب والعضو البصر والميزان وقد يصلح لتضادين كالقصر للطهر والحض والنهال للعطشان والريان وقد يصلح لتساوين بوجه ما كالنور للعقل ونور الشمس وقد يصلح لتماثلين كالجسم للسماء والارض والرجل زيد وعمر وقد يكون موضوعا له ما من غير تقديم وتأخير وقد يكون مستعارا لأحدهما من الآخر كقولك الارض أم البشر فان الأم وضع اسمها للوادة أولا وكذلك اسم المنافق والكافر والفاسق والصوم والصلاة فانه نقل في الشرع الى معان ولم يترك المعنى

الجازية وقد سبق فتذكر (مسئلة) اذا ورد المطلق والمقيد فلا يخالو اما أن يكونا في الحكم أو السبب والاول لا يخالو اما أن يختلف الحكم أو يتحد والثاني لا يخالو اما أن يكونا منفيين أو مثبتين والثاني اما أن يتحد السبب أو يختلف فهذه خمسة أقسام والمصنف بين حكم كل قسم فالقسم الاول وهو ما يكونان في حكمين مختلفين ما أشار اليه بقوله (اذا اختلف حكمهما كم) ما اذا قال (أطعم فقيرا) أو كس فقيرا عيما لم يحمل المطلق على المقيد وهو ظاهر (الارض ورثة مثل أعتق رقبة) لمن لا يملك رقبة ولا يكون له مورث يمكن أخذ الميراث عنه (ولا تملك الارقة مؤمنة) فان التملك من لوازم الاعتاق والنهي عنه نهى عن الاعتاق ثم ينبغي أن يفصل ههنا أيضا بان الثاني ان تراخي نسخ والا قيد على نحو التخصيص (ونقل الأمدى ومن تبعه الا تفاق فيه) بين الحنفية والشافعية (مطلقا) سواء كان سبب الحكمين واحد أم لا (و) نقل (الغزالي) على ما في بعض شروح المنهاج (عن أكثر الشافعية الحمل) في صورة اختلاف الحكمين لكن لا مطلقا بل (عند اتحاد السبب ومثله بالوضوء والتميم نظرا الى البد) فان اليد مقيدة في آية الوضوء بالغاية في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق ومطلق في آية التيمم في قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه (فتبدلت) في التيمم بالمرافق أيضا ثم تحطت به بان الشافعية لا يرون التيمم الى المرافق بل الى الكوع كما روى عن الامام أبي حنيفة في رواية الحسن وهو مذهب أحد وجهي الحديثين غير صحيحة لان الصحيح في القول الجديد له أن المسح في التيمم الى المرافق كما عن أئمتنا في ظاهر الرواية فان قلت اذا صح نقل الأمدى لكونه وثق من الغزالي وأقبل نقله الشافعية فما حجة الاستيعاب الى المرافق قلت حججهم أن الخلف كالاصل ويرد عليه أن هذا في مقابلة النص المطلق ويمكن أن يقران اليد حقيقة الى الابط وهو ليس بمراد بالاجماع ولا يصح أيضا ارادة الاطلاق بان يراد به مطلق ما يطلق عليه مسح اليد وهو مسح جزء من أجزاء البدن والآخر مسح جزء من أجزاء الذراع من غير مسح الكف والاصابع وهو خلاف الاجماع فلا بد من ارادة بعض معين وهو محمول فيكون بخلافه ما صح من رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أنه مسح الى المرافق في رواية الحاكم وآية الوضوء بيان أن الخلف كالاصل فان قلت لم لا يجوز أن يكون ما روى عمار من المسح الى الكوع بيانا ويكون المسح الى الذراع فضيلة بل هذا أولى فان ما روى عمار رضى الله عنه أدنى درجة وفي هذا مخلص عن التعارض أيضا قلت ألم تر أمير المؤمنين عمر لم يقنع بقول عمار بل روى عنه أنه قال اتق الله يا عمار فتأمل فانه موضع تأمل والقسم الثاني وهو ما يكونان في حكم واحد مع اتحاد السبب ويكونان منفيين ما أشار اليه بقوله (وان اتحد) الحكم (مع اتحاد السبب فان كانا منفيين فيعمل بهما اتفاقا) ولا يحمل أحدهما على الآخر لانه لا تعارض لا مكان العمل بهما (كما تقول في الطهارة لا تفتق مكاتبا ولا تفتق مكاتبا كافرا) فانه يمكن العمل بالكف عنهما (وفي شرح المختصر هذان العام) لان التكرار تحت النفي نعم (الامن المطلق فهو من باب آخر) وهو افراد فرد من العام (وقد علم) فيما سبق أنه لا يخصه الامن جهة مفهوم الصفة فعلى هذا ينبغي أن يخص عند الشافعية مع أنه لا يخص اتفاقا فافهم (وفي شرح الشرح) هذا (مناقشة في المثال) وليس هذان من دأب المحصلين (و) المثال (المطابق لا تفتق المكاتب من غير استغراق) بل معهودا ذهنا (كافي اشتراط اللحم أقول) في رده (المقصود) من الاعتراض (أن نفي الحصة المحتملة الذي هو معنى المطلق يم كالنكرة) فكل تكرة أو معهود ذهني يقع تحت النفي فهو يكون نفي الحصة المحتملة فيعم (فليس مناقشة في المثال بل في الممثل له وما ذكره من المثال فيه أن المعهود ذهنا كالنكرة حكما) نعم تحت النفي فهو أيضا من باب العام وهذا غير وافي فانك قد عرفت أن حقيقة التكرار المنفية وان كان نفي جميع الأفراد لكن قد يستعمل في نفي الوحدة أيضا نحو ما جاء رجل بل رجلان وقد صرح المصنف فيما مر أن التكرار المنفية بغير الجانسية ليست نافية العموم فيمكن أن يراد بها نفي الحصة المحتملة مع صفة الوحدة فلا ينافي تحققهما مع حصة أخرى فهذا ليس من العام وهو مراد شرح الشرح ولهذا

الوضعي أيضا أما الاشتراك مع التركيب فكقوله تعالى أو يعفو الذي يسده عقدة النكاح فان جميع هذه الالفاظ مرادة بين الزوج والولي وأما الذي بحسب التصريف فكالمختار للفاعل والمفعول وأما الذي بحسب نسق الكلام فكقوله كل ماعله الحكيم فهو كاعله فان قولك فهو كاعله متردد بين أن يرجع الى كل ما وبين أن يرجع الى الحكيم حتى يقول والحكيم يعلم الخ فهو وإذا كاختر وقد يكون بحسب الوقف والابتداء فان الوقف على السموات في قوله تعالى وهو الله في السموات وفي الارض يعلم سرهم وجهركم له معنى يخالف الوقف على الارض والابتداء بقوله يعلم سرهم وجهركم وقوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله

زاد قوله من غير استغراق غاية ما في الباب أن هذا الاستعمال يكون مجازا ولا ضير لكن بقي ههنا شيء هو أن النهي عن القرد المنتشر يوجب حرمة الاتيان بالجميع بل له الاتيان بالكل الا الواحد فالنهي عن المطلق من جهة الانتشار يستدعي الكف عن واحد من أفرادهم ويتحقق الامتنال باتيان المقيد والكف عن واحد جماعده والنهي عن المقيد يستدعي أن لا يأتي بواحد من أفرادهم ان كانت وأن لا يأتي به ان تمكن له أفراد كثيرة ففي الاتيان به أو جميع أفرادهم ما ثم حينئذ لا يمكن العمل به ما فلا بد من الحمل أو النسخ كما في المثبتين فلا بد من ارادة العموم فليس من هذا الباب فالأولى أن يراد بالمطلق ما لا يكون فيه قيد وان كان عاما وبالمقيد ما فيه قيد فلا يضر كونه عاما والبحث وإن مر لكن كرر لزيادة الفائدة ثم انه لم يذكر بحث أفرادهم في العام في كتب مشايخنا الكرام كأصول الامام فخر الاسلام ونحوها والأخرى الحمل على ما قلنا وبؤيده تمثيل اختلاف السبب بالاطلاق والتقييد أيضا كما سطره ان شاء الله تعالى فتدبر القسم الثالث وهو ما اذا وردا مثبتين في حكم واحد مع اتحاد السبب به عليه بقوله (وان كانا مثبتين فان وردا معا) والسبب واحد (حمل المطلق غلبه) أي يراد بالمطلق المقيد (ضرورة أن السبب الواحد لا يوجب المتنافيين) من الاطلاق والتقييد (في وقت واحد) ولولم يحمل يلزم ذلك (والعبارة قرينة البيان) كما في التخصيص وفيه اشارة الى أن الحمل انما هو اذا كان الحكم الايجاب دون الندب والاباحة اذ لا تمنع في اباحة المطلق والمقيد بخلاف الايجاب فان ايجاب المقيد يقتضي ثبوت المؤاخذه بتركه الفيد وايجاب المطلق اجزاء مطلقا (كقوله تعالى ففسيحنا ثلاثة أيام مع قراءة ابن مسعود) ففسيحنا ثلاثة أيام (متتابعات) فيعمل المطلق على المقيد (ومن ثمة قال أصحابنا يوجب التتابع في صوم كفارة البين) لان قراءة ابن مسعود مشهورة لم يلق الصدر الاول بالقبول فيقيد به مطلق الكتاب وانما لم يحمل الشافعي رحمه الله تعالى ههنا لان القراءة الغير المتواترة مشهورة كانت أم لا ليست بحجة فليس ههنا مقيد حتى يحمل عليه المطلق فتدبر كذا في التلويح (وان جهل) التاريخ (فكذلك) أي يحمل المطلق على المقيد (لعدم الترجيح) لاحدهما بالحكم بالتأخر حتى يكون ناسخا فيعمل على المقارنة (فيترجح البيان) ويقيد المطلق بهذا والأظهر المطابق لأصولنا أن ههنا من قبيل العمل بالمقيد والتوقف فيما عده من أفراد المطلق لمعارضة وجوب المقيد اجزاء فيتناطح في العمل فيعمل بما يخرج عن العهدة بيقين وهو المقيد فانه لو كان الواجب المطلق لكان المقيد مجزئا ولو كان المقيد فهو البتة وبترك العمل بما سواه وهذا امر ادمشايخنا بحمل المطلق على المقيد والحمل على المقارنة لا كما يحمل الشافعية فانه من قبيل المجاز وليس قرينة عليه وان المقيد غير معلوم المقارنة فيجتمعل أن يكون ناسخا له أو منسوخا عنه فلا يصلح قرينة التجوز فافهم (وان علم التأخر فالمقيد المتأخر ناسخ) لاطلاق بالزيادة (عندنا أي ايجاب المقيد ورفع الاطلاق المراد أولا) أي ايجابه فلا يجوز أن يراد المقيد من أفراد المطلق وقد كان مجزئا قبل (وعند الشافعية) المقيد المتأخر (مخصص) لاطلاق (أي بين أنه المراد بالمطلق أولا) أي من الابتداء بطريق اطلاق المطلق على المقيد (وهو معنى حمل المطلق على المقيد لنا أولا كما أقول المطلق حقيقة في الاطلاق ولا شيء من الحقيقة يترك الابدليل) صارف عنها فالمطلق لا يترك اطلاقه الابدليل صارف (ولادليل) صارف عنه لانه لو كان فاما المقيد المتأخر أو غيره والثاني باطل (اذ غير المقيد مفروض الانتفاء) فان الكلام فيما لا صارف عن الاطلاق سوى المقيد والاول أيضا باطل لان الدليل الصارف يجب دلالة في زمان التكلم به (والمقيد مبدوم في زمان الاطلاق فرضا لكل ما عدم ذاته عدم صفته) وهي الدلالة فاذن لا دليل على التقييد أصلا (فالعلة التامة لا اطلاق من المقتضى) وهو كونه حقيقة (وعدم المانع) وهو الدليل الصارف (متحققة في زمان الاطلاق) فالاطلاق ثابت غير متروك فاذا جاء المقيد نسخته وزاد التقييد فافهم فانه الصواب ولا تنفت الى ما يمكن توهمه من أن وجود المقيد ولو متأخر اقرينة فليس العلة التامة موجودة فان هذا مكابرة وهل هذا الا كما يقال بكفاية وجود قرينة

والراسخون في العلم من غير وقف يحالف الوقف على قوله الآله وذلك لتردد الواو بين العطف والاستدعاء ولذلك قد يصدق قولك الخمسة زوج وفرد أي هو اثنان وثلاثة ويصدق قولك الانسان حيوان وجسم لانه حيوان وجسم أيضا ولا يصدق قولك الانسان حيوان وجسم ولا قولك الخمسة زوج وفرد لأن الانسان ليس بحيوان وجسم وليست الخمسة زوجا وفردا أيضا وذلك لان الواو يحتمل جمع الاجزاء وجمع الصفات وكذلك تقول زيد طبيب بصير يصدق وان كان جاهلا ضعيف المعرفة بالطب ولكن بصير بالخياطة فيتردد البصريين أن يراد به البصير في الطب أو يراد وصف زائد في نفسه فهذه أمثلة مواضع الأبدال وقد تم القول في الجمل وفي مقابلته المين فلينتكلم في البيان وحكمه وحذره

ارادة المجاز الى آخر العمر (فافهم و) لنا (ثانياً المحل فرع الدلالة) يعني محل المطلق على المقيد فرع دلالة عليه (ولادلالة) للمطلق (على الخصوص بأحدى الدلالات) الثلاث وهو ظاهر جرد الدلالة المجازية وان كانت من الالتزام فهي منتفية لعدم قرينة بها ينتقل الذهن عن الاطلاق الى الخصوص واذ لم يصح المحل فيبقى الاطلاق مراداً في رفعه المقيد فافهم (وأوجب في المختصر بانه لازم عليكم اذا تقدم المقيد) على المطلق لانه لا دلالة للأطلاق عليه فلا يحمل مع أن المحل هناك بالاتفاق فاهو جوابكم فهو جوابنا (و) بانه لازم عليكم (في التقيد) للرقبة (د) وصف (السلامة) مع أنه مقيد ولا دلالة للمطلق عليه (قلت) في الجواب عن الاول (نلتزم أن المطلق المتأخر ناسخ) للقيد المتقدم (كالعام) فانه اذا تأخر عن الخاص نسخه والدليل وان دل عليه لكن المدعى غير مختلف فان قلت هذا منع لما تنقل عنكم قال (ونقلكم اتفاقنا ليس عطايق لأصولنا) فلا يسمع ولم يصرح واحد منابه بل قال الامام خراساني في أثناء ابدائه انتساخ آية وجوب الوصية للوالدين بآية الموارث فصار الاطلاق نسخاً للقيد كما يكون القيد نسخاً للاطلاق (ولوسلم) اتفاقنا فيه (فتقدم المقيد بما يصلح قرينة) صارفة لغيره فيدل بالدلالة المجازية التي هي من الالتزام فلا يحري فيه الدليل « اعلم أن في الحقام كلمة رعا اشارة الى أن كون تقدم المقيد قرينة ليس كما يلبس من علم المخطب به حين تكلم التكلم بالمطلق ولا بد أيضاً من عدم ارادته رفع التقيد به فليس هو وحده قرينة بل لابد من انضمام أمر زائد ففسد ظهر أن الجواب هو الاول فقط وقال في الجواب عن الثاني (وأما السلامة فليست) ارادتها (تجوزا فان الرقبة لا يتناول فائت المنفعة عرفاً كالماء لا يتناول ماء الورد) عرفاً وتحقيقه أن الرقبة موضوعة في المنفعة لجزء معين معروف من الانسان ثم أطلق على انسان مجاز الوجوده بوجودها وانتفائه بانتفائها لكن لما كان فائت المنفعة هالكاً معني لعدم الانتفاع برقبته أطلق على السالم وخصص بالمعاول فالرقبة في العرف صار للمعاول غير فائت جنس المنفعة فلا تقيد وليس الامر كما ظن أن الرقبة العبد مطلقاً فتدبر (ولوسلم) أن الرقبة مطلقه فقيدت بالسلامة (فانتقال الذهن من المطلق الى الفرد) (الكامل ظاهر) والقرينة هي كماله فيه فلها دلالة التزامية مجازية بقرينة وأما فيما نحن فيه فغير المقيد من القرائن مفروض الانتفاء فافهم ولنا أيضاً ما تقدم في عدم جواز تأخير المخصص من لزوم التجهيل بل اللزوم ههنا أظهر فان المطلق خامر وهو قطعي الدلالة فذكره مع غيره كرموجب التقيد مع ارادته تجهيل للراد واضلال فافهم (واستدل) على المختار (بقوله تعالى لا تسألوا عن أشياء) ان تبدلكم تسؤلكم (الآية) فانه يدل على حرمة السؤال عما ليس ظاهر ابل يبقى على الظاهر فيبقى المطلق في زمانه على اطلاقه (و) استدلالاً أيضاً (بقول ابن عباس رضي الله عنه أبهموا ما أبهم الله) والمطلق مبهم فيترك على إبهامه واطلاقه فاذا جاء المقيد ينسخه (و) استدلالاً (بان الاطلاق معلوم كالتقيد) فلا يترك الاطلاق كما لا يترك التقيد (فتأمل) في الحاشية ولا يخفى أن التقيد اذا كان قرينة وبياناً تندفع هذه الوجوه فتدبر أما اندفاع الاول فلان المطلق هناك مقيد بتقيد الشارع فهو ظاهر فلا ينافيه الآية فانه ينهى عن السؤال عن المسكوت الغير الظاهر وهذا ليس بشئ فان المقيد لم يكن في زمان الاطلاق وكان مسكوتاً فحمل المطلق على المقيد اعتباراً للمسكوت الغير الظاهر واعر اضرع الظاهر والنص ينهى عنه فتدبر وأما اندفاع الثاني فلانه لما كان بياناً لم يبق المطلق مبهماً فلا يدخل تحت قوله وهذا أيضاً ليس بشئ فان البيان لم يكن حين الاطلاق فهو مبهم فيجب الحمل على إبهامه ثم من الاعاجيب ما في التلويح ان الخصم لا يرى قول الصحابي حجة في الفروع فكيف في الأصول فلا حجة في قول ابن عباس ولا أدري ما أراد فانه وان أبي عنه من حشية العجة فلا أقل أنه أهل لسان فصيح قد أخبر بأمر لغوي فيقبل قوله وكيف لا يقبل وهو مستند أهل العربية قاطبة ولئن تزلنا فليس أدنى حالاً من سيبويه وأمثلة فافهم وأما اندفاع الثالث فلان الاطلاق

(القول في البيان والمبين) اعلم أنه جرت عادة الأصوليين برسم كتاب في البيان وليس النظر فيه مما يستوجب أن يسمى كتاباً فالخطب فيه يسير والأمر فيه قريب. ورأيت أولى المواضع به أن يذكر عقيب المجلد فإنه المقتدر إلى البيان والنظر في حد البيان وجواز تأخير التدرج في اظهاره وفي طريق ثبوته فهذه أربعة أمور ترسم في كل واحد منها مسألة

(مسئلة في حد البيان) اعلم أن البيان عبارة عن أمر يتعلق بالتعريف والاعلام وانما يحصل الاعلام بدليل والدليل يحصل العلم فهنا ثلاثة أمور اعلام ودليل به الاعلام وعلم يحصل من الدليل فمن الناس من جعله عبارة عن التعريف

ليس معلوماً لكون التقييد قرينة صارفة وهو أيضاً ليس بشئ لأنه دام ما زعموه قرينة صارفة عين الاطلاق الشافعية (قالوا أولاً كما في المناهج في الحمل) أي حل المطلق على المقيد (عمل بالدليلين) وفي النسخ ابطال لاحدهما والعمل بهما مخير من اهدار أحدهما (قلنا) قواعدكم في الحمل عمل بالدليلين (ممنوع) بل فيه اهدار للأطلاق وعمل بالمقيد (فان العمل بالمطلق يقتضي الاطلاق) واجزاء كل فرد منه وقد اتفق بل في النسخ عمل بهما في زمانين فهو أولى فان قلت انهم أرادوا أن في الحمل عملاً لدليل الاطلاق باعتبار التجوز ولدليل التقييد في معناه قلت هذا النحوي من العمل بالدليلين انما هو عند الضرورة وعدم إمكان العمل بهما في تمام مدلوليهما العمل بهما في تمام مدلوليهما ممكن في زمانين فافهم ولا ترتّب (و) قالوا (ثانياً فيه) أي في الحمل (الاحتياط فان المطلق ساكت) عن القيد فيجوز أن يكون مراداً (والمقيد ناطق) به فلا يحتمل عدم الارادة (وبالعمل بالمقيد يخرج عن العهدة بيقين) فيجب حل الساتر على الناطق للاحتياط (قلنا) أولاً لا تقر بذا في النسخ كذلك لأنه أيضاً وجب العمل بالمقيد وفيه الخروج عن العهدة وأما ان هذا المقيد مراد من بدء الامر أم ثابت بعد ورود المقيد فهذا أمر زائد لا يدل عليه الدليل (ولو قيل البيان أسهل) من النسخ فيعمل عليه (قلنا) لانسلّم أن البيان أسهل في الكلامين المستقلين المتعارضين والاستدلال بندرة النسخ من البيان لا يكاد يصح في المستقلين بل الأكثر فيهما انتساخ أحدهما من الآخر فافهم (و) (وسلم) أسهله (فهو) (اذالم يكن مانع) عن البيانية (وعدمه ممنوع بل عدم القرينة مانع) فإنه موجب لتركه على الحقيقة فافهم (وثانياً أقول) ما ذكرتم (منقوض بالاختلاف حكماً كامراً) فان الاحتياط يقتضي أن يحمل المطلق هناك أيضاً على المقيد لان العمل بالمقيد على المطلق دون العكس مع أنه لا حل عندكم أيضاً وفيه شئ فان موضع الاحتياط ليس الا في صورة التعارض ولا تعارض هناك فلا احتياط ولك أن تدفعه بأنه لم يكن هناك عند ورود الاطلاق تعارض فليس مانعاً فيه أيضاً موضع الاحتياط بحمله على المقيد (و) أقول أيضاً منقوض (بما اذا كان الاختلاف) بالاطلاق والتقييد (في السبب كإسباتي) فان مقتضى الاحتياط هناك أن لا يحمل فان سببية المطلق يقتضي الوجوب مطلقاً سواء وجد في ضمن المقيد أو غيره وسببية المقيد يقتضي الوجوب في حال واحدة والاحتياط فيما كان الوجوب فيه أكثر فيجب أن لا يحمل مع أنكم تحمّلون فتدبر (قلنا) الثانيان الاحتياط انما يعتبر اذا كان محل الشبهة وههنا الاطلاق كان قبل ورود المقيد مقطوعاً فلا يصح تغييره عما كان عليه ألا ترى أنه لم يجب صوم الشك بل كره عندكم مستقلاً أيضاً فافهم (و) قالوا (ثالثاً كما في المختصر لولم يكن) المقيد (بيانياً) بل نامضاً (الكان كل تخصيص نسخاً لأنه مثله) فان التقييد يخرج بعض أفراد البسولي والتخصيص يخرج بعض أفراد العام المشمولة اجماعاً فلولم يكن أحد الآخر اجين بياناً بل نسخاً كان آخر كذلك (قلنا) الملازمة ممنوعة بل اللازم كون كل كلام (متراخ) معارض للعام في بعض الأفراد (نسخاً) كما ان المقيد المتراني نسخ (وبطلانه ممنوع) وأما التخصيص المقارن فلكونه دافعاً للحكم في البعض لا يكون نسخاً كالمقيد (أجاب في شرح المختصر بان في التقييد حكماً شرعياً لم يكن ناتقياً قبل) أي قبل التقييد في المطلق ظاهر أي في التقييد حكماً معارض لحكم المطلق (واذ هو متأخر يكون نامضاً) البتة (أما التخصيص فدفع لبعض الحكم الأول فقط) من غير افادة حكم معارض لحكم العام والنسخ لا بد له من الحكم في التامح فلا يكون نسخاً والحاصل منع المماثلة وابداء الفرق (وقد يقرر بأنه ليس في المطلق حكم المقيد أسلاً لأموافقاً ولا مخالفاً) وحينئذ يتوجه اليه ما في التحريم بأنه بنوعه طريقاً الفرقين أما طريق الشافعية فلا ان المطلق محمول عندهم على المقيد ففيه حكم المقيد وأما طريق الحنفية فلا أنه لولم يكن حكم من قبل فأشئ ينسخ وفي صورة وجوب الحمل الحكم ظاهر (وقد يجاب عنه بان العام متضمن لحكم كل فرد وأما المطلق فأنما يوجب الحكم فيه نفسه من غير تضمين لحكم التقييد فافهم (قيل) في حواشي

فقال في حده انه اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز التجلي ومنهم من جعله عبارة عما به تحصل المعرفة فيما يحتاج الى المعرفة أعني الامور التي ليست ضرورية وهو الدليل فقال في حده انه الدليل الموصل بصحح النظر فيه الى العلم بما هو دليل عليه وهو اختيار القاضي ومنهم من جعله عبارة عن نفس العلم وهوتين الشيء فكان البيان عنده والتين واحدا ولا يخفى في إطلاق اسم البيان على كل واحد من هذه الاقسام الثلاثة الا ان الأقرب الى اللغة والى المتداول بين أهل العلم ما ذكره القاضي اذ يقال لمن دل غيره على الشيء بينه وهذا بيان منكم ولكنه لم يبين وقال تعالى هذا بيان للناس وأراد به القرآن وعلى هذا فبيان

مرزاجان (في التخصيص أيضا حكم جديد) مخالف لحكم العام (لم يكن) فيه (فلا فرق مثل أكرم العلماء ولا تكرم زيدا) وهو عالم (أقول بحصول الفرق) بين التقييد والتخصيص (أن التقييد من حيث هو هو يقتضي الخبايا شيء زائد) على المطلق فيصيح ناسخا (وأما التخصيص فهو من حيث حقيقة لا يقتضي الإيجاب) أصلا (بل انما يقتضي الدفع) بعض الحكم فقط (ألا ترى الاستثناء تخصيص ولا حكم فيه عند جماعة) من الخنفية واذ لم يكن التخصيص مقتضيا لحكم (فهو بحقيقة لا يكون نسخا لانه اثبات حكم لم يكن) من قبل بل كان مخالفة واذ تحقق الفرق (فلا مثالة بينهما) وهذا أيضا غير واف فان التخصيص عندنا ليس الا بكلام مستقل مفيد للحكم في بعض افراد العام بما يعارض حكم العام في ذلك البعض فهو أيضا مفيد للحكم لم يكن وأما الاستثناء فليس تخصيصا أصلا ولئن تزلنا قلنا انه لا شك ان بعض التخصيصات مفيدة لحكم مخالف لحكم العام فيلزم ان يكون نسخا وانما ندعي كونه ناسخا في الجملة ولو باعتبار الخصوص فالخلاف في الجواب هو الأول فاحفظ القسم الرابع هو ما اذا كان في حكم لكن في سبب فيه عليه بقوله (أما اذا تعدد السبب) مع كون الحكمين واحدا (كإطلاق الرقبة في كفارة الظهار) قال الله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتأسوا (وتقيدها بالإيمان في كفارة القتل) قال الله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة (فعدنا لا يحمل) المطلق على المقيد أصلا فلا يقيد الرقبة في كفارة الظهار بالإيمان بل يجزى الكفارة أيضا (وعند الشافعي يحمل) واختلاف أصحابه (فأكثر أصحابه مراده) بالحمل الحمل (بجامع وهو الصحيح) عندهم والحق أن القياس لو لم لا يدل على الإرادة لغة وانما يدل على إثبات الزيادة شرعا) لان القياس حجة شرعية على ثبوت الحكم لا حجة لغوية تدل على الإرادة لغة (والثاني لا يستلزم الأول) أي الزيادة الشرعية لاستلزام إرادتها لغة فان قلت القياس يخصص العام بالاتفاق فمع كونه دليلا شرعيا يصلح محصنا لغة فكذا ههنا والاستعانة في تبين الدليل الشرعي إرادة المعنى المجازي لغة قلت مسألة تخصيص القياس العام أيضا شرعية صرح به الشيخ ابن الهمام وتخصيص القياس العام ليس لانه قرينة صارفة موضوعة في اللغة لهذا الصنف كسائر القرائن بل لانه دليل شرعي عارض دليل شرعي غير صالح للتأنيذ والمنسوخية ولا تعارض في الشرعيات فعلم أن العام غير باق على العموم وكذا التقييد به هذا فالتمخيص أو تقييد المطلق به بهذه الضرورة الشرعية وهي دفع التعارض فليس هذا من اللغة في شيء فتأمل فيه وتذكر ما أسلفنا في مسألة تخصيص القياس على رأينا فانه شرعي قطعاً اذ حاصله أنه يعمل بما لا يتناول القياس ويترك ما يتناوله بمعارضة دليل أقوى هو القياس ثم بعد لا يخلو عن كذا فان هذا انما يصلح اذا تعارضوا لم يعلم التاريخ عندنا وأما اذا التصق أصل القياس العام فهناك القياس قرينة كسائر القرائن وكذا على رأي الشافعية مطلقا فان المراد حينئذ من العام البعض ومن المطلق المقيد وجعل المراد القياس قرينة فالتخصيص والتقييد اذا لغوي فتدبر (وقيل) يحتمل (مطلقا) المعارض كقيد من متضادين) نحو أعتق رقبة عند حلول حادثه وأعتق رقبة كافر عند أخرى وأعتق رقبة مؤمنة عند ثلاثة حينئذ لاجل والالزام بحاجب متضادين (لنا) أولا (شرط القياس عدم معارضة نص له) لما يفيد القياس (وهنا المطلق دل على الأجزاء مطلقا) في هذا المقيد كان أو غيره (لانه عام بدلا فيتساوى دلالاته) على كل فرد هذا المقيد كان أو غيره والقياس يقتضي عدم الأجزاء لهذا المقيد فعارض المطلق القياس ففقد شرطه فبطل نفسه (فإني التلويح ان وجوب المطلق أعم من أن يكون في ضمن وجوب المقيد) فما يفيد القياس هو هذا فلا ينافي وجوب المطلق بل يؤكد فلم يفت شرطه (ساقط فتدبر) وجهه ظاهر فان وجوب المطلق هو وجوب قدر مشترك بين هذا المقيد وغيره ويجزى لو أتى به في أي واحد كان في ضمن هذا المقيد أو غيره لا وجوب شيء من خصوصياته والقياس يقتضي

الشي قد يكون عبارات وضعت بالأصطلاح فهي بيان في حق من تقدمت معرفته بوجه المواضعة وقد يكون بالفعل والاشارة
والرمز اذا الكل دليل ومبين ولكن صار في عرف المتكلمين مخصوصا بالدلالة بالقول فيقال له بيان حسن أي كلام حسن
رشيق الدلالة على المقاصد * واعلم أنه ليس من شرط البيان أن يحصل التبيين به لكل أحد بل أن يكون بحيث اذا سمع وتوهم
وعرفت المواضعة صح أن يعلم به ويجوز أن يختلف الناس في تبيين ذلك وتعرفه وليس من شرطه أن يكون بياضا للمشاكل لان
النصوص المعربة عن الأمور ابتداء بيان وان لم يتقدم فيها اشكال وبهذا يبطل قول من حده بأنه اخرج الشيء من حيز

وجوب هذا المقيد بحيث لا يحزى غيره من أفراد المطلق ولا شك في المناقاة فتثبت ولا تخطئ ولنا انما بيان أن الحكم في الأصل هو عدم
اجزاء غير المقيد وهو ليس حكما شرعيا عندنا فلا يصلح لكونه أصلا للقياس مثلاً نص كفارة القتل انما هو واجب استحباب المؤمنة وأما
عدم اجزاء الكافرة في الأصل فلا يصلح هذا أصلا للقياس ويرد عليه أننا نعدى استحباب القيد وهو حكم شرعي فيلزم استحبابها في أمثالها
فوجب الحمل وما قال صدر الشريعة ان استحباب القيد يشتمل على شيئين أحدهما جزاءه ولا فائدة في تعديته لان اجزاء المؤمنة
في كفارة الظهار بالنص المطلق والآ خر عدم اجزاء غيره وهو الكافرة مثلاً فليس في الأصل حكما شرعيا فانه انما يبطل على اجزاء
المؤمننة وأما عدم اجزاء الكافرة في الأصل فغير واف فانه نعدى وجوب القيد وكونه بحيث يستحق تاركه العقاب وهذا حكم
شرعي فيجب أن يحذف كفارة الظهار أيضا فلا يحزى غيره البتة فافهم وتأمل فانه انما يرد فيها اذا كان الحكم الاستحباب
وأما اذا كان اباحة فلا كالا يخفى ثم ههنا وجه آخر دال على عدم الحمل في كفارة الظهار وغيره خاصة هو أن القتل من أعظم
الذنوب فيكون سائرهم ومكفره أقوى ولا يلزم منه كون سائر الذنوب التي دونه على مثل تلك القوة واعتراض عليه بان القتل وان
كان من أعظم الذنوب ~~كان~~ القتل الخطأ ليس من الكبائر اذ لا صنع فيه ولا اثم له حديث المشهور وانما وجب الكفارة لثقل
التثبت ويجوز أن لا يكون أعظم بل الظاهر أن الافطار في نهار شهر رمضان أعظم من ترك التثبت فينبذ انقلب ما قلتم عليكم
من أن سائر القتل سائر صغيرة فيجب أن يكون سائر الكبيرة أقوى ولا أقل من المساواة والاستدلال على أعظمية هذا القتل يعنى
الخطأ بوجوب الدية غير صحيح فانه جبر المقتول كما اذا أكل مال الغير عند المحضمة يجب عليه الضمان مع أن لا ذنب فيه لانه جبر
حق المالك وهذا كلام متين ان حرر على طريقة منع الأعظمية الا أن يقال ان القتل لما كان قبيحا في نفسه أعظم القبح
فترك التثبت فيه أيضا من أعظم الذنوب الكبائر فتأمل فيه الحاملون مطلقا (قالوا كلام الله تعالى واحد فلا يختلف)
اطلاقا وتقييدا (بل يفسر بعضه بعضا) فيجب الحمل (وهو ليس بشيء) فان وحدة الكلام لا تنافي الاختلاف بالاطلاق
والتقييد حسب اختلاف التعلقات مع أنه ينفي التسخ مطلقا مع ان الكلام في الكلام اللفظي ولا شك في الاختلاف القسم
الخامس هو ما اذا ورد في السبب فنبه عليه بقوله (ولو كان الاختلاف) تقييدا واطلاقا (في سبب الحكم الواحد كما اذا عان
كل حر وعبد في رواية عبد الله بن ثعلبة) روى عبد الرزاق عنه أنه خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل الفطر يوم
أوسيمين فقال أدوا صاعا من تمر أو فصح بن اثنين أو صاعا من تمر أو شعير من كل حر وعبد صغيرا وكبير كذا في الحاشية (مع رواية من
المسلمين على ما في الصحيحين عن ابن عمر) أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فرض زكاة الفطر من رمضان على الناس صاعا من
تمر أو صاعا من شعير على كل حر وعبد ذكر أو أنثى من المسلمين كذا في الحاشية (فلاجل) للطلق على المقيد (عندنا خلافا للشافعي)
رحم الله فاعلم أن هذا المثال ليس من باب المطلق والمقيد بل من باب أفراد فرد من أفراد العام وقد مر أنه ليس مخصوصا فلا يصح
من الشافعي الخلاف في عدم التقييد الا أن يقال من المسلمين صفة فيحصل له مفهوم مخصوص فان قلت يجوز أن يراد بالمطلق
ما لا يقيد سواء كان عاما ومطلقا بالمقيد ما شتمل على التقييد قلت لا تصح هذه الارادة ولا يلزم منه كون أفراد فرد من العام
مخصوصا عند الشافعي رحمه الله مع أنه ليس كذلك نعم يصح هذا التأويل في المنفي فان الحكم هناك عدم الحمل انفا فالا يلزم
منه الاعم تخصيص أفراد فرد من أفراد العام وهو مؤكدا لما سبق فتأمل فقد ظهر أنه لا مجال في هذا الشافعية الا الى المفهوم مع
أن ههنا فائدة أخرى وهي زيادة الاعتناء بشأن المسلم وأنه أخرج بخروج العادة فان العادة ان عبد المسلم يكون مسلما فليس هذا
من مواضع المفهوم فتدبر (لنا الاحتياط) فانه في ابقاء المطلق على اطلاقه يجب الواجب مع السبب المطلق والمقيد (و) لنا (عدم
للمنافاة) بين سببية المطلق والمقيد (فقد يكون لشيء أسباب شي) والمقتضى للعمل انما هو تخيل المناقاة بين الكلامين واذا اتى بقي

الاشكال الى حين التحلي فذلك صعب من البيان وهو بيان المجمل فقط * واعلم أن كل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واستبشاره حيث يكون دليلا وتنبيهه بقوى الكلام على علة الحكم كل ذلك بيان لأن جميع ذلك دليل وان كان بعضها يقيد غلبة الظن فهو من حيث أنه يقيد العلم بوجوب العمل قطعاً لدليل وبيان وهو كالنص ثم كل ما لا يقيد علماً ولا ظناً ظاهره هو مجمل وليس ببيان بل هو يحتاج الى البيان والعموم يقيد ظن الاستغراق عند القائلين به لكنه يحتاج الى البيان ليصير الظن علماً فيحقق الاستغراق أو يتبين خلافه فيحقق الخصوص وكذلك الفعل يحتاج الى بيان تقدمه أنه أريد به بيان الشرع لأن الفعل لأصغره له

الكلامان على الحقيقة (أقول تمامية المطلق في السببية يمنع الاحتجاج الى القيد في السببية (والا) يمنع الاحتجاج الى القيد (كان) المطلق (غير تام) في السببية فلا يقضي الى الوجوب هذا خلف تمامية المطلق منافي للسببية المقيد فان قلت عدم الجزئية سبب تام لعدم المركب وكذا عدم الجزأين فلم يمنع تمامية الاول سببية الثاني قال (ولا ينفع عدم الجزء وعدم الجزأين لأن العلة) (للعند) (حقيقة عدم علة الوجود وهم افردان) له فليس اعلمين حقيقة حتى يمنع سببية أحدهما الآخر ثم اعلم أن هذا لا يتوجه في المثال المضروب فإن أدوا عن كل حر وعبد دائماً يقتضي سببية كل واحد واحد من جزئيات العبد وكل حر وعبد من المسلمين يقتضي سببية كل واحد من جزئيات مسلمهم فان الحكم في العام على الأفراد لا تراحم في الاسباب وليس ههنا سببية المطلق والمقيد حتى رد عليه ما ذكر ثم هذا الإراد متوجه على المسئلة القائمة بعدم حل السبب المطلق على المقيد بجهة عدم التراحم فتدبر (فالحق أن يحمل ههنا المقيد على المطلق لا بمعنى أن المراد منه ذلك) فإنه ممنوع لأنه يلغوا المقيد حينئذ (بل معنى أن المقيد سبب لأن المطلق سبب) والمقيد مشتمل عليه فبسيطة لا شتماله على السبب حقيقة (وبينهما بون) بعيد فان الاول من قبيل المجاز وهذا حقيقة لأن الحكم على المقيد لاجل اشتماله على المطلق فتدبر فإنه كلام جيد ويمكن حمل كلام القوم على هذا فان اطلاق السبب على ما هو مشتمل على السبب الحقيقي شائع كما يقال هذه الدعامة سبب لبقاء السقف فافهم (فصل في الامر * وهذا اللفظ) أي لفظ الامر المؤلف من أمر (حقيقة في القول بخصوص) وهو قول الطالب للفعل حتماً (بجاذي الفعل) بكسر الفاء (وقيل) هذا اللفظ (مشترك) (بينهما لفظاً) (وقيل) هذا اللفظ موضوع (للمشتركة) بينهما فهو متواط (وهو أحدهما) الدائر بين الفعل والقول بخصوص (لا الفعل الأعم من اللساني) وغيره (كأقيل لدخول التهي) في الامر والأخبار وسائر الالفاظ ولم يقل به أحد قيل انه يلزم على هذا القول كون لفظ الامر في القول بخصوص مجازاً أو رد بان استعمال الأعم في الفرد ليس من المجاز في شيء ولك أن تقول ان اطلاق الأعم على الاخص بوجهين أحدهما أن يراد به المعنى لكن يقصد منه الاخص لتحقيقه فيه ولاشك في كونه حقيقة وثانيهما ارادة الأخص بخصوصه بان يطلق اللفظ ويراد به خصوص الفرد ولاشك في كون هذا الاطلاق مجازاً وإذا تم هذا فنقول يلزم حينئذ مجوز لفظ الامر المستعمل في القول بخصوصه وهو باطل ضرورة لكن لعل القائل بالتواطؤ يلتزمه لكنه بعيد عن الانصاف فتأمل (للتبادر بخصوص القول) بخصوص من لفظ الامر (عند اطلاقه) من دون قرينة (فليس مشتركاً) والالتبادر المطلق لا بخصوص (ولاشتركة) موضوع لهما (وما في شرح المختصر لو كان مشتركاً) لفظياً (لتبادر الآثر) أو لم يتبادر شيء فبني على اختلاف الرأيين في علامة الحقيقة فن قائل قال علامتها بتبادر المعنى نفسه ومن آخر قال عدم تبادر غيره سواء تبادر هو أم لا والحاصل لو كان مشتركاً كالكان حقيقة فيها فيتبادر الآخر أيضاً على الرأي الاول أو لم يتبادر شيء على الرأي الثاني لكن بقي المناقشة بان الرأي الثاني لم يعتبر بتبادر الحقيقي مع عدم تبادر الغير بل ساكت عنه فلا يصح على رأيه لم يتبادر شيء فتأمل فيه فالاولى ما في الحاشية أن المعنى لو كان مشتركاً بينهما كانا متساويين في التبادر وعدمه لتساوي نسبتهما الى اللفظ (وقيل) في شرح الشرح (معناه) لو كان مشتركاً بينهما (لتبادر كل) من معنييه (خطورا) عند عدم القرينة (أو لم يتبادر شيء) ارادة بناء على عدم عموم المشتركة (ورد) في حواشي مرزا حان (بان التبادر خطور ليس من علامة الحقيقة لتصريحهم بسبق فهم الجزء) على فهم الكل (وفهم الملكة) على فهم العدم مع أن اللفظ ليس حقيقة فيها وإنما خطوران (أقول الخطور من اللفظ أولاً وبالذات) (الفهوم) مطابقة لان الوضع للكل بالذات) فهو المدلول (و) الخطور (الجزء واللازم) كالملكة (بالواسطة وان كان التحصيل) في الخارج

(مسئلة في تأخير البيان) لا خلاف أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة الاعلى مذهب من يجوز تكليف المحال أما تأخيرها الى وقت الحاجة فجاء عند أهل الحق خلافا للفتنة وكثير من أصحاب أبي حنيفة وأصحاب الظاهر واليه ذهب أبو اسحق المروزي وأبو بكر الصيرفي و فرق جماعة بين العام والمحمل فقالوا لا يجوز تأخير بيان المحمل اذا لم يحصل من الجملة جهل وأما العام فإنه يوهم العموم فإذا أريد به الخصوص فلا ينبغي أن يتأخر بيانه مثل قوله اقتلوا المشركين فإنه لم يقترب به البيان له أو هم جواز قتل غير أهل الحرب وأدى ذلك الى قتل من لا يجوز قتله والمحمل مثل قوله تعالى وآتوا حقه يوم حسابه يجوز تأخير بيانه

أو مطلق التصور (بالعكس) والمراد من الخطور المذكور الخطور من اللفظ بالذات وهذا (كما قالوا ان ثبوت الحيوان لا يندبوا سطة الانسان) وتحصيله مقدم على تحصيل الانسان وعلة له (وقد حقق في محله فالرد) ويمكن أن يكون معناه لو كان مشتركا لتبادر الكل ارادة حال عدم الفرسة المعينة عندهم بهم المشترك أو لم يتبادر شي ارادة عندهم لا يهيم فتدبر ثم ان القائل بالاشتراك اللفظي لا يقتنع بهذه المقدمات بل يدعي تبادر الكل معا خطورا وبدا ارادة ويستدب أن أهل اللغة تعرضوا للكللا معنيهم وهم لا يدونون المجازات فتدبر (واستدل على المختار (أو لا بازوم الاشتراك) على تقدير كونه حقيقة في الفعل لكونه حقيقة في القول قطعاً وإذا كان مشتركا (فيحمل بالفهم وعورض بالمجاز فإنه محمل لفهم المراد) أيضا فيسأل أن لا يكون مجازا فيه (وقد تقدم الترجيح) ثم ان هذا الاستدلال لا ينتهز على القائل بالاشتراك المعنوي كذا في التحرير ولعل المستدل ظن بطلان القول به ضروريا فانتهز لا بطلان الاشتراك اللفظي (فافهم و) استدلالا بغيره (تأنيبا لعدم الاشتقاق) منه باعتبار المعنى الثاني (فلا يقال أمر وأمر كـ كل وأكل) ولو كان حقيقة فيه لصح الاشتقاق كسائر الحقائق (أقول انما يتم لو كان) الامر بمعنى الفعل (مصدرا وهو ممنوع لجواز أن يوضع له على أنه شيء لا على أنه حدث) فلا يلزم الاشتقاق (تفكر ففهم دقة) ظاهر هذا الكلام يقتضي أن الامر عند القائل بالاشتراك اللفظي موضوع للمعنى المصدري لكن لا من حيث أنه معنى مصدري وحدث قائم بالفعل بل باعتبار أنه شيء من الاشياء وكتب اللغة ما كتبه بأنه موضوع للشيء المطبق الشامل للفعل ويشهد بذلك الاستعمال الفصيح وعلى هذا فالجواب أظهر (و) قال (في التحرير ان اشتق) منه (فلا اشكال والافعال القارورة) أي لا يجري فيه الاشتقاق كما لا يطلق القارورة على غير الزجاج وان وجد فيه القرار (وفيه ما فيه) أما أولا فلا نه شك في الاشتقاق وعدمه مع أن عدم مقطوع وأما ثانيا فلا نه جملة كالعقارورة بوجوب جواز الاشتقاق في الاصل والممانع طار و ليس كذلك كذا في الحاشية وأما ثالثا فلا نه عدم اطلاق القارورة على غير الزجاج لان الزجاج داخل في مفهومه ومالمانع في أمر وأمر فإنه كـ كل وأكل كذا قبل والجواب عن الاول فلا نه تنزل لأنه شك وعن الثاني أن التشبيه لا يوجب أن يكون مثله في جميع الوجوه بل المقصود أنه جامد كالقارورة فان الزجاج مأخوذ فيها فلا اشكال في عدم الاشتقاق وطريان الممانع في القارورة لا يضر تشبيه الجامد من الاصل في الجامدية المطلقة وبه اندفع الثالث أيضا مع أنه كلام على السند فليست تدبر (و) استدلالا ثالثا بوزم اتحاد الجمع على تقدير الاشتراك اللفظي (مع أنه في الفعل أمور وفي القول أوامر) أشكل عليه أن فواعل ليس من أبنية جمع فعل ولذا قيل أنه جمع أمره وقيل أنه أفعال جمع أمر جمع أمر كـ كالب وأكل وكيفما كان ان حاصل الدليل أن جمعه باعتبار معنى الفعل أمور دون القول فهو فيه مجاز لان الجمع على غير الجمع الحقيقة علامة المجاز لأنه دل على أنه غير متواط فلو لم يكن مجازا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل كذا قالوا وعلى هذا سقط قوله (ويجب بان الجمع سماعى فيجوز الاختلاف باعتبار كل حقيقة) وأجاب عنه أيضا بطلع الاسرار الالهية بان اختلاف الجمع باعتبار المعنى الحقيقي والمجازي أندر ندرة شديدة من الاشتراك الذي هو خلاف الاصل ومن اختلاف الجمع باعتبار المعنيين الحقيقيين والظن تابع للاغلب فيكون حقيقة في الفعل ويكون الجمع بحسبه أمور وقد بلغ في بيانه مبلغا وحقق أن التبادر سواء وكتب اللغة مشحونة بذكر المعنيين على السواء (أقول ولك أن تعارض بأنه لولا الاشتراك لم يختلف الجمع وقد اختلف وأما الملازمة فلان وزم خلو لفظ (على ذلك التقدير (عن معنى وضعى) لو استعمل فيه كان حقيقة سواء استعمل فيه أولا (فان الأمور بزعمك كذلك) أي ليس له معنى وضعى (والأصح استعماله في القول حقيقة) لانه فقط موضوع له بزعمك والاستعمال فيه حقيقة ثم أكد وقال (كيف وهذا الجمع ليس من اللغة) حينئذ (بل من المتجوز ولا قياس) في اللغة (فهو اختراع) البتة واذن ثبت لزوم خلو لفظ عن معنى وضعى وهو محتج وان جاز

لان الحق مجمل لا يسبق الى الفهم منه شيء وهو كما لو قال حج في هذه السنة كما فصله أو اقبل فلا تاغدا بآلة ساعة من سبيل
أو سكين وفرق طوائف بين الامر والنهاي وبين الوعد والوعيد فلم يحوز وأتاخير البيان في الوعد والوعيد * ويدل على جواز
التأخير مسالك (الاول) أنه لو كان محتال كان لا يستحق التهمة في ذاته أو لافضائه الى محال وكل ذلك يعرف بضرورة أو نظر وإذا
انتفى المسلكان ثبت الجواز وهذا دليل يستعمله القاضي في مسائل كثيرة وفيه نظر لانه لا يورث العلم بطلان الاحالة ولا بدوت
الجواز إذ يمكن أن يكون وراء ما ذكره وفصله دليل على الاحالة لم يخطر له فلا يمكن أن يكون دليلا على الاحالة ولا على الجواز

كون لفظ مجاز من غير حقيقة لانه من أي شيء ينتقل الى غير الموضوع له لزم كون الامر حقيقة في الفعل أيضا (فتدبر)
وهذا غير وافي فان التجوز في المفرد لا يوجب عدم الوضع في الجمع كيف ولا بعد في أن يقول الواضع وضعت لفظ الامر للقول
المخصوص وأمر للجماعة وأمور للجماعة من ملاساته وقد صرح المصنف أن التجوز في المفرد لا يوجب التجوز في الجمع فاذن
لا نسلم لزوم الاختراع وبهذا يندفع الايراد الاول أيضا لأن ندرة الجمع باعتبار المعنى المجازي المتعارف باعتبار الحقيقة ممنوع
كيف وقاعدة التغليب في التنسية والجمع مشهورة كيف وقد ذهب اليه الحنابلة والحنفية مع انهم من العرفاء بلسان العرب
العرباء وقد حكموا على جوع المذكر السالم بأنه جمع للقرى باعتبار المعنى المجازي وبأنه أيضا ما ذكره لا يصلح للعارضه نعم
لو قرر المنع بأن عدم إصابة الاشتراك لا يوجب ان لا يحمل عليه اذا دل القرينة وثبت من أهل اللغة انه حقيقة فهمام بعد فتدبر
قائلو الاشتراك (قالوا اطلق) لفظ الامر (لهمما) أي القول والفعل (والأصل الحقيقة) فيجعل عليها وهو الاشتراك (وقد
تقدم جوابه) وهو أن الأصل عدم الاشتراك وذلك أن تقرر بأنه أطلق لهما على السواء والامسا تعرض له كتب اللغة والأصل
الحقيقة دفعا لالتراحم من غير مرجح حينئذ لا يتوجه الجواب قائلو التواطؤ (قالوا) كل من القول والفعل (أمران اشتراكا
في عام فيجعل) اللفظ المستعمل فهماما (له دفعا للاشتراك والمجاز) لانهم اختلف الاصل (قلنا) القول بالتواطؤ (قول حادث فان
كونه حقيقة في القول المخصوص بخصوصه مجمع عليه) قبل ظهور هذا القول (فلا تردد) حينئذ في كونه القول (حتى يترج)
الاشتراك (المعنوي) فان العمل بالأصل عند التردد لا غير فافهم (ثم الامر اقتضاء فعل حتما) خرج به التنب (استعلاء أو ورد)
عليه (لا تترك نوعا) فان نوعه وهو النهي اقتضاء فعل هو الكف حتما استعلاء لما مر أن لا تكليف الا بالفعل وهو الكف في
باب النهي (وشخصا) فان شخصه مقتض الفعل المنهي تركه (وأجيب بان المحدود) الامر (النفسي فيلزم) كونه أمرا فان
طلب الكف القائم بالطلب أمر بالنسبة اليه ونهى بالنسبة الى المكفوف عنه (وفيه ما فيه) فان غرض الأصول لم يتعلق
بالنفس بل بالالفاظ والمناسبات أن يجد الأمر اللفظي (و) أجيب (بان المراد) بالفعل (فعل هو مبدأ الاشتقاق) فانه ليس فيه
طلب الفعل المبدا بل لفعل آخر هو الكف وكذا لا تترك بخصوصه فانه لم يطلب فيه الترك الذي هو مبدأ الاشتقاق (والأوجه)
في الجواب (أن المتبادر الاقتضاء الأولي وذلك ليس في النهي) بالذات لان المقصود في النهي عدم وجود الفعل المنهي لكن
لما لم يكن في وسع العبد طلب الكف الذي هو الوسيلة فلم يكن اقتضاؤه مقصودا وليا وفي لا تترك عدم الاقتضاء للفعل المنهي تركه
أولا وبالذات أظهر لكن بقي ههنا حينئذ لا يصدق على الكف كيف ولا فرق بين كفوا عن الزنا وبين لا تقربوا الزنا في أن
المقصود بالذات عدم الزنا الذي هو المكلف به وانما أمر بالكف لكونه وسيلة اليه ودعوى كون الكف في الأول مقصودا بالذات
دون الثاني تحكم فتدبر وأنصف ثم ان الله عز وجل زادوا وقالوا اقتضاء فعل غير كف حتما الى آخره حينئذ لا يتوجه اليه السؤال
من الأصل لكن يتوجه اليه التقض بنحو الكف وأجيب بان المراد اقتضاء الفعل بالنظر الى الهيئة والصيغة ونحو الكف وانما
يدل على اقتضاء الكف بالمادة والهيئة انما هي اقتضاء وطلب للفعل فافهم (وأما الاستعلاء احترازا عن الدعاء والالتماس فهو
شروط في الأمر (عند أكثر أصحابنا) من المشايخ الماتريدي (والآمدى) من الأشعرية (وصححه في المحصول) للامام غير
الدين الرازي من الأشعرية أيضا (وهو رأي أبي الحسين) من المعتزلة (لزم العقلاء الأدنى بأمر الأعلى) يعني لو قال الأدنى
للاعلى أمرتكم بكذا يذمونه فلو كان العلومعتبر الماصح هذا القول فضلا عن الذم ولو لم يكن الاستعلاء معتبرا لما توجه الذم كما اذا
قال دعوت منكم كذا فافهم ولا تلتفت الى قول من قال ان هذا الوجه لا يدل على نفي العلوم فلا تقرب (وعند المعتزلة يجب
العلو) في الامر (والا كان دعاء أو التماسا) وليس لهم دليل عليه (وعند الشيخ أبي الحسن الأشعري لا) يشترط (هذا) أي

فعدم العلم بدليل الجواز لا يثبت الاحالة وكذلك عدم العلم بدليل الاحالة لا يثبت الجواز بل عدم العلم بدليل الاحالة لا يكون علما لعدم الاحالة فعمل عليه دليلا ولم نعرفه بل لو عرفنا انتفاء دليل الاحالة لم يثبت الجواز بل لعله محال وليس عليه دليل يعرفه آدمي فنأين يجب أن يكون كل جائز ومحال في مقدور آدمي معرفته (الثاني) انه انما يحتاج الى البيان للامثال وامكانه ولا حجة يحتاج الى القسمة والآلة ثم جاز تأخير القدرة وخلق الآلة فكذلك البيان وهذا أيضا ذكره القاضي وفيه نظر لانه انما يتفهم لو اعترف الخصم بأنه يحيله لتعذر الامتثال واعلمه يحيله لمسا فيه من تجهيل أولئك لكونه لغوا بلا فائدة أو لسبب آخر وليس

العلو (ولذلك) أي الاستعلاء (وبه قال) أكثر الشافعية وفي شرح المختصر وهو الحق لقوله تعالى حكاية عن فرعون ان هذا لساحر عليه يد أن يخرجك من أرضك (هناذا أمر من) ولم يكن للقوم علو عنده ولا استعلاء فانهم كانوا في جباقتهم من ظنهم بآلهة (وفيه) أن فرعون لما أخذته الذئشة لما رأى من الآلة البينة والمعجزة الظاهرة من اليد البيضاء وصيرة عصابة حجة وعلم انه النبي الحق الذي بيده هلاك وهلاك ملكه (اسطر الى اعلى العلماء) بالتدبير انما لا تغنى من الحق شيئا (فهناك) عنده صحة الاستعلاء بل علو حقيقة (لان العلم درجة) في نفس الأمر وفيه رد على من زعم انه تام في نفى العلو ولك أن تقول ان فرعون انما سألهم عن أمر يوجب احكام موسى عليه السلام ولم يكن شيء في نفس الامر يوجب احكامه ويرد الآلة العظيمة بل جل ما كان عندهم من هوساتهم وكانوا قد وقعوا في الجهل المركب فيما زعموه متحكما مستكبرا للجهل السكار دون في نفس الامر ولا وجه للعلو أصلا وقصارى الامر استعلاء وهم لظن فرعون بآلهة وظنهم انفسهم كذلك فافهم (وقيل) بحجاز (من المؤامرة أي المشاورة) يعني ان الجرد استعمل في معنى المفاعلة (أو بحجاز عن الإشارة) ابتداء (وربانه حقيقة في القول بخصوصه فلا يترك الأصل) وفيه أن ههنا ضرورية في ترك الأصل لان استعلاء معتبر فيه بالدليل الذي لا مرد له فافهم (ونظيره قوله) أي قول عمرو بن العاص لمعاوية أو حصين بن المنذر ليزيد بن المهلب كذا في التقرير كذا في الحاشية (أمرتك أمرا جازما فعصيتي) * فأصبحت مسلوب الامارة نادما

فانه لم يكن لعمرو بن العاص استعلاء على معاوية لانه من متبعيه ولا حصين على يزيد بن المهلب مع انهما استعملتا لفظ الأمر والقصة على التقدير الأول ان ابن هاشم خرج مرارا على معاوية فأمر فأشار عمرو بن العاص مرة بقتله فلم يقتله معاوية فأطلقه ثم أفسد وأراد ان يخرج فقال عمرو بن العاص ما قال (وحدة القاضي بالقول مقتضى طاعة الأمور بفعل الأمور به وارتضاء جمهور الشافعية وفيه دور) من وجهين أحدهما من أخذ مشتق المحدث من الأمور والمأمور به في الحد والآخري من أخذ الطاعة (لان الطاعة موافقة الأمر وأوجب أولا بان علنا الأمر من حيث هو كلام كاف في علنا المخاطب به وهو المأمور و) علنا (ما يتضمنه) الكلام (وهو المأمور به وفعل مضموه وهو طاعته) فحينئذ توقف الأمر على هذه الاشياء بوجه وتوقف هذه الاشياء على معرفته بوجه فلا دور (ولا يخفى ما فيه) لانه ان أراد مطلق الكلام فلا يكتفي في معرفة حقيقة المأمور به وفهم الطاعة أبعد وان أريد الكلام المقيد بالقيود والدور عائد قطعاً كذا في التحرير وهذا غير واف فان مراد المجيب أن الأمر معلوم بوجه عرضي وهو الكلام المقصود معرفته بالكنه أو بالرسم الجامع المانع ومعرفة بهذا الوجه تستلزم معرفة الأمور بوجه كونه هو المخاطب بالكلام وكذا المأمور به بوجه كونه مضمون الكلام وكذا الطاعة بوجه كونه اتينا المضمونه فأخذت هذه الاشياء المعلومة بالوجه المذكور في الحد والرسم ونخرج الحاصل أن الأمر الكلام المقتضى انما ان المخاطب بمضمون ما خوطب به فلا يراد أصلا لكن ينبغي أن يراد بالاقضاء الاقتضاء الحتمي الآن يبنى على ما شتهر عن الشافعية ان المنذور مأمور به فلا اشكال بوجه فتدبر فيه (و) أحجب (أي بان معرفة بوجه عرضي يمتاز به عن جميع ما عداه حاصل لكل عارف بالغة قبل التمديد) والمقصود معرفة حده فحينئذ يحتمل معرفة هذه الاشياء الموقوفة على الأمر فتؤخذ في الحد فيحصل به حقيقة الأمر فلا دور لتغاير الموقوف والموقوف عليه والفرق بين هذا الأول بعد الاشتراك في احداث التغاير بين الموقوف والموقوف عليه أن الموقوف عليه هنالك الأمر المعلوم بالوجه العام وههنا المعلوم بوجه جامع مانع (أقول ان قلت أخذ العرضي في الحد يخرج عن الحدية لان المجموع من الداخل والخارج (خارج) ولا يصح الحدية وههنا قد أخذ المأمور والمأمور به وكلاهما خارجان عن حقيقة الأمر (قلت قد تكون الحقيقة المحدودة ذات تعلق) وازافة لا يمكن ملاحظتها بالباطل المتعلقات (فلا حيلة المتعلقات تحصيل ثلاث

في تسليحه تعليل القدرة والآلة تتأق الامتثال ما يلزمه تعليل غيره به (الثالث) الاستدلال على جوازه بوقوعه في القرآن والسنة قال الله تعالى فاذا قرأه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه وثم لتأخير وقال تعالى كذب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير وقال تعالى ان الله يأمركم ان تذبجوا بقره وانما أراد بقره معينة ولم يفصل الابعاد السؤال وقال تعالى واعلموا انما غنمتم من شئ فان الله يخسه للرسول ولذي القربى الآية وانما أراد بذى القربى بنى هاشم وبنى المطلب دون بنى أمة وكل من عداني هاشم فلما منع بنى أمة وبنى نوفل وسئل عن ذلك قال انا وبنو المطلب لم نفتقر في جاهلية ولا اسلام ولم نزل هكذا وشبه

الحقيقة لا يخرج عنه عن الحبيدية) كما في حد أحد المتضايقين وأنه لا بد فيه من أخذ المضاييف الآخر (فانه لا يلزم أن يعتبر) الخارج (محمولاً) بل انما يعتبره متعلقاً من المتعلقات فافهم (و) أجب (بالثان حصول الشئ بنفسه) في العلم الحضورى (غير حصوله بصورة التي هو التصور المطلوب) في العلم الحضورى والمطلوب العلم بالحدود والحصول والموقوف عليه هذه الاشياء الحضورى فلا دور لاختلاف نحو الادراك (ورد) هذا الجواب (بأن ما أخذ في التعريف لا بد من صورته) ولا يكتفى بحضوره (لأنه) أى التعريف (تحصيل صورة من صور متعددة) فلم يختلف جهة الادراك أصلاً (ولهذا لم يكن الحضورى كسباً) اذ لا حصول فيه أصلاً (فتفكر ثم هو متقوض بأمر تلك يفعل كذا) لأنه قول يقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به (الآن يخص) الأمر (النفسي) بالتعريف ويلزم كونه أمراً) واعلم أن هذا الايراد غير مختص بتعريف القاضى بل وارد على المختار أيضاً فالجواب أنه خبر عن الأمر وليس فيه اقتضاء لفعل بل اخبار عنه وكذا ليس قولاً مقتضياً طاعة المأمور بالذات بل اخبار عن قول كذلك ومن ههنا ظهر سقوط التزام كونه أمراً باعتبار النفسى فانه اخبار عن أمر فان أريد به انشاء الأمر مجازاً فهو أمر لفظياً كان أو نفسياً فانه لا فرق بينه وبين الفعل كذا فتدبر (و) قال (جمهور المعتزلة) الأمر (قول القائل لمن دونه افعل وأورد) علمه (التهديد ونحوه) فانه قوله لمن دونه افعل مع انه ليس أمراً (و) أورد (قول الحاكى والمبلغ وأمر الأدنى) للاعلى (استعلاء) فانها وأمر مع عدم صدق الحد عليها الآن ما عدا الاخير ليس قول القائل والاخير ليس قول الأعلى (وأجب بان المراد افعل حقيقة) وفي التهديد ليس افعل حقيقة (وفي الحكاية) والتليغ (ليس قوله) ولا أمر آمنه (فان القرآن ليس قول النبي) ولا أمره (صلى الله عليه وآله وأصحابه) (وسلم بل قوله تعالى) وأمره تعالى وهو القائل حقيقة (وأمر الأدنى) للاعلى استعلاء (ليس عندهم أمراً لعله بل عرفاً) فلا بأس بنحو وجهه (أقول) أو يقال (الأدنى أعم حقيقة أو ادعاء) وفي أمر الأدنى للاعلى على الأدنى ادعاء وهذا الحسان الى من لا يقبله فهو ضائع (وقال قوم منهم) الأمر ارادة الفعل وأورد بان المهدد لعذره في ضرب عبده) وفي بعض النسخ المهدد أى من هدمه غيره وعلى هذا قوله لعذره يتعلق بقوله (يا مريد عبده) بفعل (ولا يرد) اتيانه به ليم العذر لان العاقل لا يريد تكذيب نفسه فالأمر قد يتخلف عن الارادة فلا يكون عنه (ولا يخفى أنه يجي عملة في الطلب) فانه يأمر ولا يطلب منه الفعل فان العاقل لا يطلب تكذيب نفسه بل التحقيق أن هذا ليس أمراً حقيقة بل صورة فقط فانه طلب صورة فلهم أن يقولوا ارادة صورة فتدبر (والتفرقة) بين الارادة والطلب (بامتناع التخلف في الارادة دون الطلب غير مسلم) عند انحصار (فانه فسر) الارادة (بما لا يستلزم الوقوع) فان الارادة عندنا صفة مخصوصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يتخلف المقدور عنه ولذا قال الامام الهمام فياروى عنه في الفقه الاكبر المعاصي بارادة الله تعالى دون أمره وعند المعتزلة هي الداعي الى الفعل من اعتقاد نفع أو علم مصلحة وفسر بعضهم بعدم الكراهة قالوا يتعلق هذا النحوم من الارادة القديمة لا يوجب وقوع المراد كذا قالوا وفيه ما فيه ولك أن تقول الارادة تسكونية وهي ماذكرو يجب وقوع المراد في القديمة بحسبها وتشريعية وهي تبين المشرعات واقتضاءها مع الرضا واعطاء المثوبة وهي لا تستلزم المراد قطعاً ولعلمهم أرادوا هذا النحوم من الارادة هو خافس بعض نقاتنا من أهل السنة رفعهم الله تعالى ونخل أعداءهم قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويظهركم تطهيراً (فان دفع) بما قررنا وأقررنا (ما في المختصر لو كان) الامر (ارادة وقعت المأمورات كلها لانها لا تتخلف عن اقتضاء الارادة واستدل أبو اسحق) على ابطال كون الامر ارادة (بأن الدين الحال مأمور بقضائه ولو حلف) المدبون (للقضيه غدا ان شاء الله تعالى فانه لا يحث) لعدم قضائه في الغد (فدل على) أن الشرط لم يوجد (و) أنه تعالى ماشاء والا حث (فثبت الامر بدون المشيئة) وهي الارادة فالأمر غيرا (وفيها)

بين أصابعه وقال في قصة نوح أنه ليس من أهل آله عمل غير صالح بين بعد أن توهم أنه من أهل آله وأما السنن فيسان المراد بقوله وأقيموا الصلاة بصلوة جبريل في يومين بين الوقتين وقوله عليه السلام ليس في الخضراوات صدقة ثم قال بعد ذلك ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة وقال في أربعين شاة وشاة وخذوا عني مناسككم كله ورد متأخر عن قوله وآتوا الزكاة والله على الناس ج البيت من استطاع الآية وقال واجاهدوا بأموالكم وأنفسكم وهو عام ثم ورد بعده ليس على الاعشى حرج وكذلك جميع الاعذار وكذلك أمر النكاح والبيع والارث ورد أولاً أصلها ثم بين النبي عليه السلام بالتدريج من يرث ومن لا يرث ومن يحل نكاحه

ما فيه) أما أولاً فلا ن الاستثناء بالمسببة إبطال للمبين فلا حلف فلا حنث لأجل هذا الانعدام وجود المعلق عليه وأما ثانياً فلا ن الإرادة القولية غير التكوينية كذا في الحاشية وإن حققته رجع إلى ما قررنا * مسألة * صيغة أفعل ترد لعشرين معنى الإيجاب نحو (أقيموا الصلاة) وهو الأمر حقيقة (التدب) نحو (فكاتبوهم) إن علمتم فيهم خبر ليس أمر الإيجاب باجتماع الفقهاء من يعتد بهم خلافاً للذاود الظاهري وأتباعه وليس أمر الإباحة كما زعم بعض مشايخنا والأضاع الشرط والعذر من قبلهم أن الشرط خرج مخرج العادة والحق أن الكتابة أحسان فتكون مندوبة إلا أن يضر المسلمين لحمل القيد على العادة لوجهه (التأديب) نحو ما روى الشيخان عن عمرو بن سلمة قال كنت غلاماً في حجر رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت يدي تطيش في الصحفة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم سم الله وكل بيمينك و (كل بما يليك) وعند الشافعي) هذا الأمر (للإيجاب وهو بعيد) كيف لا والمخاطب صبي غير مكلف مطلقاً على أن نص كل واحد مطلق (والفرق أن التدب لثواب الآخرة) أي يكون هو المقصود منه (والتأديب لتدبب الأخلاق) وهو المقصود منه (وربما يستجلب الثواب) وهو لا ينافي مقصودية التدبب ولهذا أدرجه بعض في التدبب (الارشاد) نحو (واستشهدوا ذلك لمنافع الدين) خاصة (الإباحة) نحو (كلوا واشربوا كذا قيل) ولما كان هذا احتمالاً للإيجاب أيضاً لأن الأمر ليس للتكرار والاكمل والشرب بحيث يدفع الهلاك وازدياد المرض فرض فإني (والأولى) في التمثيل وإذا حلت (فاصطادوا) فإنه بعد الاحرام مباح قطعاً (التهديد) نحو (اعملوا ما شئتم) أنه بما تعملون بصير (الانذار وهو الإباحة ولا يكون إلا في التخويف) نحو قوله تعالى (قل نعوذون الله مصيركم إلى النار الامتنان) نحو قوله تعالى (كلوا مما رزقكم الله حلالاً طيباً) ويحتمل الإيجاب بالنظر إلى القيد قالوا إنما رزقكم الله قرية صارقة عن الإباحة (قيل الإباحة تكون فيما يسوجب بخلاف الامتنان) وبعضهم عوفاهم يحدوه (الأكرام) نحو قوله تعالى لأهل الجنة (ادخلوها بسلام) آمين (التسخير) نحو قوله تعالى (كونوا فرقة) خاشعين خطاباً لمن اعتدى في السبت من اليهود بصيد الحيتان وكان الاصطلاح حراماً فيه في شريعته (التجيز) نحو قوله تعالى وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا (فأتوا بسورة) من مثله (الاهانة) نحو قوله تعالى (كونوا حجارة) (الاهانة) نحو قوله تعالى (كونوا حجارة) كافي كونوا فرقة بل الغرض بيان أنهم مهانون (التسوية) نحو قوله تعالى (اصبروا ولا تصبروا) ويختص بما إذا عطف النهي عليه (وهذا يدفع توهم الرجحان والإباحة لدفع توهم التعريم الدعاء) نحو (اللهم اغفر لي الاتماس) نحو (افعل للساوي التني) نحو قول امرئ القيس حين طال عليه الليل وهو حزين بادعاء أن الصبح صار من المستبعدات مبالغته في طول الليل (ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي) * أصبح وما أصبح منك بأمثل

(الترجي) نحو (ذلك) القول حال كون القائل (متربحاً) للإصباح ووضع منه الفرق وقد أدرج في التني أيضاً (الاحتقار) نحو قوله تعالى حكاية عن موسى على نينا وآله وأصحابه وعليه الصلاة والسلام ٣ (بل ألقوا) ما أنتم تلقون خطأ بالهجرة والمقصود منه الاحتقار (وذلك قد يكون بمجرد الاعتقاد) من دون أن يفعل فعلاً إلا على الحقايرة (دون الاهانة) فإنه لا يكون إلا بالفعل (التسكين) نحو قوله تعالى إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون ولا يتبر فيه الانتقال من حالة إلى أخرى كافي (التسخير) وقد أدرجه بعضهم في التسكين (التخفيف) نحو قوله صلوات الله عليه وعلى آله وأصحابه إذا لم تستحي (فاضع ما شئت)

٣ قوله بل أقواماً أنتم ملقون ليس في التنزيل آية بهذا النظم وإنما نظم آية سورة طه قال بل ألقوا إذا جبالهم وعصيم وآية سورة الشعراء قال لهم موسى أقواماً أنتم ملقون اه كتبه معصمه

ومن لا يحل وما يصح بيعه وما لا يصح وكذلك كل عام ورد في الشرع فانما ورد دليل خصوصه بعده وهذا مسلك لا سبيل الى انكاره وان تطرق الاحتمال الى أحد هذه الاستسهادات بتقدير افتراق البيان فلا ينطبق الى الجميع (الرابع) أنه يجوز تأخير النسخ بالاتفاق بل يجب تأخيره لاسيما عند المعتزلة فان النسخ عندهم بيان لوقت العبادة ويجوز أن يرد فقط يدل على تكرار الافعال على الدوام ثم نسخ ويقطع الحكم بعد حصول الاعتقاد بدوام الفعل على الدوام لكن بشرط أن لا يرد نسخ وهذا أيضا واقع فهذه الأدلة واقعة دالة على جواز تأخير البيان عن كل ما يحتاج الى البيان من عام ومجمل ومجاز وفعل متكرر

أي مخير في الفعل وقت زوال الحياء (وقد أدرج بعضهم بعضا في بعض) وقد أشرنا إليه (مسئلة * صيغة افعال عند الجمهور حقيقة في الوجوب) لا غير (و) عند (أبي هاشم وكثير في النسخ وهو قول الشافعي) رحمه الله تعالى من القولين فان قوله الآخر له للوجوب (وله في النسخ قول واحد) هو أنه لا تخريم (والفرق بتحكم) فان كلاهما صيغتان طالبتان فكون أحدهما للتحريم دون الآخر تحكم وأما ان طلب الاجتناب عن المفسدة أهم من جلب المنفعة فأمر على لا لغوى فلا يدفع التحكم من حيث الصيغة وله أن يدفع بانه لا قياس في اللغة فيجوز كون إحدى الصيغتين للطلب الحتم دون الأخرى وقد يدفع بأن استعمالهما بالاستقراء على غلط واحد فالتحكم لازم قطعاً وقيل رجع الشافعي عن القول بالنسب فافهم (وقيل) هو (مشارك بينهما) اشتراكاً ظاهرياً وروى أيضاً عن الشافعي (وقيل) هي موضوعة (المشارك) بينهما (وهو الاقتضاء) حتماً كان أو ندباً وروى عن الامام علم الهدى الشيخ أبي منصور المارديري رحمه الله تعالى ونسب الى مشايخ من قبله (وقال الأشعري والقاضي) من الشافعية (لا يدري لأيهما) بخصوصه وقد اضطرب النقل عن الأشعري فبعضهم نقلوا أنه يستفنى أن الأمر موضوع لواحد من الوجوب والنسب أو الإباحة فضلاً لكنه يتردد في أنه لأيهما وبعضهم نقلوا أنه يتردد في أنه لأى من الاحكام الخمسة وقد نقله بعض شراح المنهاج عن الحاصل وبعضهم نقلوا أنه يتردد في أنه للوجوب أو للنسب أو للإباحة أو للتحديد وهذا قريب من النقل الثاني وعلى النقلين بنى الامام غفر الله عنه في كلامه قدس سره وقال ولو وجب التوقف في حكم الأمر لوجب في النسخ معنى بناء على رأى المتوقف فانه يتوقف في النسخ أيضاً فيصير حكمهما واحداً وهو باطل فسقط ما في النسخ المتوقفون في الأمر متوقفون في النسخ لكن التوقف في الأمر أنه للوجوب أو للنسب بعد التيقن في أنه لطلب الفعل وفي النسخ التوقف في أنه للتحريم أو للكراهة بعد الايقان بانه لطلب الترك فلا يلزم اتحاد حكمهما وقال الشيخ الهادي دفعه ان المتوقفين في الأمر انما توقفوا لانه يجب لعلم كثير منها التهديد وفيه المطالب بالترك فلزم التوقف في أنه لطلب الفعل أو لطلب الترك والتهديد عليه والنهي أيضاً قد يستعمل في غير طلب الترك كالتعقير ونحوه فلم يعلم أن موجه طلب الترك أو غيره واذا كان موجه غير معلوم أصلاً لم يعلم انهما لطلب الفعل والترك والالزام عدم الفرق بين الأمر والنهي فتأمل (وقيل أمر الله تعالى للوجوب وأمر الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم للنسب وقيل) هي (حقيقة في الإباحة وقيل) هي (مشاركة بين الثلاثة) من الوجوب والنسب والإباحة ونسب الى الروافض (وقيل) هي صيغة موضوعة (للقدر المشترك بينهما وهو الاذن) سواء كان مع المنع عن الترك أو لا ونسب الى المرتضى الرافضي أيضاً قال (الشيعة) فيما اختاروا هي (مشاركة في أربعة الثلاثة) المذكورة (والتهديد فثلاث) المذاهب (عشرة) تامة وقد زاد عليها (وينقص لنا أولاً استدلال السلف) من الصحابة الكرام والتابعين الاخيار (بها على الوجوب وشاع) هذا الاستدلال (وداع بلا تكثير فدل) ذلك (على اجماعهم أنها) فان قيل لعله أي الاستدلال المذكور (كان بقرائن الوجوب) فلا يدل على الوضع (بدليل استدلالهم بكثيره من النسخ قلنا) لم يكن استدلالهم بالقرائن (بل بالظهور والتبادر بدليل صرف فهم الى النسب للقرائن دون الوجوب بالاستقراء) الصحيح (واعترض بأنه ظن في الأصول) ولا يعتبر (لانه) اجماع (سكوتي) مفيد للظن وأيضاً الإجماع أحادي فلا يفيد القطع (الجواب) لا نسلم أنه أي أن الإجماع السكوتي ظني (بل علم عادي) بانهم اتفقوا على أن التبادر منها الوجوب حاصل (بالشكرار) في ملاحظة استدلالهم بالأمر وهذا علم ضروري لا يحوم حوله ارتباب أصلاً (كالتجربيات والمجاهدات) وليس نقله أحادي بل متواتر المعنى فان في كل طبقة نقلت استدلالاً لانهم بحيث تفيد القطع بكون الاستدلال بالتبادر (ولو سلم) انه ظن (فطن في اللغة) ويكفي فيها الظن فان أكثر ما بحث اللغة مظنونة (ولو سلم) انه ظن في الأصول (فيكفي) هذا

وشرط مطلق غير مقيد وهو أيضاً دليل على من جوز في الامر دون الوعيد وعلى من قال بعكس ذلك * والحقائق أربع شبهة
 (الاولى) قالوا ان جوزتم خطاب العربي بالجمعة والفراسي بالزنجية فقد ركبتم بعيداً وتوسعتم وان منعتم فما الفرق بينه
 وبين مخاطبة العربي بلفظ يحمل لا يفهم معناه ولكن يسمع لفظه ويلزم منه جواز خطابه بلغة هو واضعها وحده الى ان يبين
 والجواب من وجهين أحدهما هو الاول انهم لم قالوا قوله وآتوا حقه يوم حصاده كالكلام بلغة لا تفهم مع انه يفهم أصل
 الايجاب ويعزم على أدائه وينتظر بيانه وقت الحصاد فالنسبية بينهم ما تعسف وظلم الجواب الثاني انه يجوز للنبي عليه السلام

الطعن (والاعتذار العمل بأكثر الظواهر لانه المقدور) فيها فان قلت فاذن كيف ثبتت الفرائض المقطوعة قلبت بالنهي بقرائن
 أخرى دالة على أن هذه الأوامر الوجوب قطعاً فتدبر (و) لنا (ثانياً) قوله تعالى (ما منعك أن تأسجداً إذا أمرت) وكلمة
 لا تأسجد كيد المنع زيدت (والمراد) بالأمر (أسجد والمجرد) عن القرينة (ولو لا الأمر المذكور) (الوجوب) فقط (لم يوجبه
 الإنكار) اذ لا إنكار في تركه غير الواجب ولا في تركه محتمل غير الوجوب فان قلت يجوز أن يكون أسجدوا محفوفاً بقرينة
 دالة على الوجوب لكن لم يحكمها القرآن فلا يدل على المدعى قال (واحد) قرينة حالية أو مقالية لم يحكمها القرآن غير قاذح
 في الظهور) فانه احتمال بعيد غير ناشئ عن دليل فلا يعتبر فلا يقدح في الظهور (و) لنا (ثالثاً) قوله تعالى (واذ قيل لهم اركعوا
 لا يركعون فان المقصود الذم) على ترك الركوع (وربته على مخالفة الصيغة من حيث هي هي فدل على الوجوب) لان مخالفة
 هي الموجبة للذم (ولا استراك ولا الجزاء العذر) بأنه لم يكرهوا اجاباً فلم يترتب الذم على مخالفة الصيغة (و) لنا (رابعاً) قوله تعالى
 (فليحذر الذين يخالفون عن أمره) أن تصيهم فتنة أو يصيهم عذاب أليم (والمراد) منه (الاجاب المحذور اذ لا معنى للندب) ههنا فان
 الفعل ان كان تركه موجباً للعذاب فالحذر لازم والافلا ندب أيضاً وفي هذه الزيادة دفع لما قيل ان الدليل متوقف على أن يكون
 هذا الأمر للوجوب وهو ممنوع وان بنى على أن الأمر للوجوب دار وجه الدفع اثبات كونه للوجوب من غير بناء على أن
 وضعه للوجوب أولاً فان الأمر بالمحذور لا يصلح للندب وغني عن الوجوب (وهو) أي وجوب المحذور (دليل الوجوب)
 اذ لا حذر في مخالفة غير الواجب فان قلت يجوز أن يكون المراد بالمخالفة جهة على غير المراد وهي حرام سواء كان الحكم دينياً
 أو وجوباً أو يكون المراد عدم اعتقاد الحقيقة وهي حرام أيضاً في كل حكم من الاحكام قال (وجعل المخالفة على جهته على
 ما يخالفه مراداً) أي جهته على مخالفة المراد بالامر بأن يحمل على غير ما يكون مراده تعالى (أو) جعل المخالفة (عليها اعتقاداً)
 بأن يعتقد خلاف ما حكم تعالى به (بعيد فان المتبادر من خالف أمره ترك الأمور به) والجمل على الحمل البعيد لا يكون
 الا بصرفه واذ ليس فليس (ان قيل أمر مطلق) فلا يلزم منه كون كل أمر للوجوب (قلنا) ما هو مطلق (بل عام لاضافة
 المصدر) وهي تفيد العموم (وصحة الاستثناء) فانه يصح أن يقال خالف أمره الا هذا الأمر وهذا غير واف فانه لا شك في أن
 بعض صيغ الأمر نادرة ومبيحة فلا يمكن دعوى العموم ههنا وما ورد من الدليلين اثباتاً يفيد أن وضع لفظ أمره للعموم لأن المراد
 ههنا العموم ودفع هذا الإراد بان غاية ما لزمنه ان العام مخصوص بما لا يدل القرينة على انه لغير الوجوب والعام المخصوص
 جهة في الباقي ورد الشخ الهداياته الخصم أن يقول يجوز أن يكون مخصوصاً بما يدل القرينة على الايجاب وفيه أن هذا
 تخصيص من غير تخصيص بخلاف ما دل القرينة على غير الوجوب فان الإجماع دل على أنه ليس للوجوب والاجماع مختص
 قطعاً وقد أحسب عن أصل الإراد بأنه ان كان مطلقاً يفيد المدعى أيضاً لان ترتب الوعيد على مخالفة ينأى على الوجوب قال
 في الحاشية وفيه ما فيه ووجه بانه على تقدير الاطلاق يكون في قوة الجزئية لان المهمة في قوتها لا يفيد المطلوب وفيه غفلة عن
 تحرير الجواب فان حاصله أن ههنا مصدر ماضياً واذ لم تكن للاستغراق فهي للجنس ويتبادر من الآية وجوب المحذور لمخالفة
 جنس الأمر فيكون وضعه للعموم والامتناع ههنا مخالفة عملة لوجوب المحذور وبه اندفع أيضاً ما ورد أنه يجوز أن يكون
 الذين يخالفون مفعول فليحذر وفيه ضمير الفاعل الراجع الى الفسقة والمعنى فليحذر الفسقة عن أنفسهم كما في قوله تعالى
 فاقتلوا أنفسكم وذلك لانه على هذا أيضاً يتبادر أن السبب هو مخالفة الأمر وفيه المدعى وأيضاً هذا بعيد غاية البعد لا يجوز
 العرف قطعاً ثم ههنا اشكال أو رده مطلع الاسرار الالهية قدس سره أنه قد مر أن حقيقة الأمر اقتضاء فعل حتماً فحينئذ معنى
 الآية فليحذر الذين يخالفون طلبه الحتمى وحينئذ صرح العموم ولا يلزم منه كون صيغة الأمر للوجوب بل يجوز أن تكون الصيغة

أن يحاطب جميع أهل الارض من الزنج والترك بالقرآن ويشعرهم أنه يشتمل على أوامر يعرفهم بها المترجم وكيف يعدهذا ونحن نحوز كون المعلوم ما موراً على تقدير الوجود فأمر العجم على تقدير البيان أقرب ثم لا يحصل ذلك خطا بابل انما يسي خطا باذا فهمه المخاطب والمخاطب في مستلثاتهم أصل الامر بالزكاة وجهل قدر الحق الواجب عند الحصاد وكذلك قوله تعالى أو يعفوا الذي بيده عقدة النكاح مفهوم وترده بين الزوج والولى معلوم والتعيين منتظر فان قيل فليجرب خطاب الجنتون والصبي قلنا انما من لا يفهم فلا يسي مخاطبا ويسى ما موراً كالمعلوم على تقدير الوجود وكذلك الصبي ما موراً على تقدير

حقيقة في النسب فلا تكون هذه الضيغ أو امر فلا يترتب على مخالفته الوعيد ثم يتم هذا الاستدلال على ابطال ما يقول الشافعية ان المنسوب ما موراً به ويمكن دفعه بما قرر الشيخ الهداد ان الكرية دلت على أن مخالفة الامر موجبة للوعيد وترك المنسوب والمباح لا يوجب الوعيد بوجه فالامر ليس الا الطلب الحتمى وقد أجمع على أن صيغة افعل أمر فى الوجوب فتأمل فيه تأمل الصادقا (وأستدل أولان تارك المأمور به عاص بدليل) قوله تعالى حكاية عن موسى (أفصيت أمرى) مخاطبا لأخيه هرون (أى اخلفنى فى قولى) قاله حين أراد الذهاب الى الطور لاختذ التوراة كما قضى الله سبحانه فى كتابه (وكل عاص متوعدا بقوله) تعالى (ومن يعص الله ورسوله فإن له نارجهم) فتارك المأمور به متوعدا بفكوى الامر للوجوب (وفى التحرير إضافة أمرى عهدة ولا تسلم تجرده) أى تجرد الامر (عن القرينة) وهى أن اجلاس النبي الخليفة كان لانفاذ أحكام الله تعالى فيكون واجبا على الخليفة قبوله فيما قيل ان الامر ههنا مجرد عن القرينة ساقط (وهذا سهل بقوله) تعالى فى حق الملائكة (لا يعصون الله ما أمرهم) فلنا أن نغير الاستدلال ونثبت الصغرى بهذه الآية (وقد يمنع استلزام دليل الكبرى) ايها وهى كل عاص متوعدا (مستنداً بأن المراد) عن بعض الله (الكفار بقرينة الدوام) والتأييد ووجه على المكث الطويل بعيد كل البعد لا يستطيع المستدل ادعاءه (والاولى) فى اثبات الكبرى (التحويل على الاتفاق) فان الاجماع منعقد على أن العاصى متوعدا وهذا ويرد عليه ما مر فان غاية ما لزم أن العصيان بمخالفة الامر لا بمخالفة الصيغة ويدفع بضم الاجماع على أن الصيغة أمر فتذكر (أقول بهذا الدليل تمسك الشافعية فى كتبهم) على أن صيغة الامر للوجوب (وقد غفلوا أنه ينشئ ما ادعوه من كون المنسوب ما موراً به) قاله لو كان ما موراً به كان تاركه عاصيا بالدليل المذكور بعينه وكل عاص متوعدا كما ذكر فتارك المنسوب متوعدا هذا خلف (وهل هذا الاتناقض الآن يراد تارك المأمور به بصيغة افعل مجردة) عن القرآن عاص والحاصل التقيد فى الصغرى (وفيه ما فيه) فان دليل اثبات الصغرى عام فلا يصح التقييد وفيه أنه لا تنافي بين كون المنسوب ما موراً به بين كون الصيغة للوجوب فان معنى الاول ان المنسوب يتعلق به صيغة الامر ومعنى الثانى هذه الصيغة للوجوب ولا شبهة فى عدم المناقاة بينهما وحاصل الاستدلال أن تارك ما وقع عليه صيغة افعل حقيقة عاص وكل عاص متوعدا وهذا غير واف فإنه ليس الغرض أن بين مفهومى الدعوى تنافيا بل ان هذا الاستدلال ينشئ كون المنسوب ما موراً به لان الصغرى كلية هى أن كل تارك مأمور به عاص وارادة ما وقع عليه الصيغة حقيقة لا يزعم على ما ذكره المصنف والدليل العام بنفيه واذا كان هذا الدليل بنفيه فادعائهم مع اعتراف مقدماته فى قوة التناقض فافهم واستقم (و) استدلال (ثانياً الاشتراك خلاف الاصل) فلا يكون مشترك كايين اثنين أو أزيد فيكون لواحد من المعاني المذكورة (وغير النذب والوجوب) من المعاني (بعيد للقطع بفهم الترجيح) فى الفعل المأمور به فيكون لاحدهما (واتفاء النذب للفرق بين اسقى ونبتك أن تسقى) ولو كان النذب لم يكن بينهما فرق (قاله يذم على الاول فى الترك دون الثانى) فلم أنه فرق بينهما (وفيه أن الخصم) وهو القائل بالنذب (لا سلم الفرق) بينهما مطلقا بل يقول مفهوم ما هما واحد من كل الوجوه (ولو سلم) الفرق (فيكونه) أى نبتك أن تسقى (نصا) فى النذب غير محتمل للوجوب (وعنده) أى عدم كون اسقى ناصفاً فإنه يحتمل انصرافه عنه بصارف (قبل وأيضا لا ينشئ) الدليل (الاشتراك المعنوى) فإنه ليس خلاف الاصل) فان أردت أن الاشتراك مطلقا خلاف الاصل فمنوع وان أردت ان الاشتراك اللفظى خلاف الاصل فيبقى شق المعنوى (وفى التحرير لو قال) المستدل الاشتراك (المعنوى بالنسبة الى معنى) أخص خلاف الاصل اذا لخصه أو أدخل فى الافادة) فهو أولى (اتجه) الدليل فان مطلق الترجيح والأذن أعم من خصوص الوجوب والكل معنى مشترك فيكون الاخير أولى (وفيه

البلوغ أعني من علم الله أنه سيلغ أما الذي يفهم ويعلم الله ببلوغه فلا يحتمل أن يقال له إذا بلغت فأنت مأثور بالصلاة والزكاة والصلاة في مثل هذا الخطاب وإنما في خطابا يعرضه للعقاب في الصبا (الثانية) قولهم الخطاب يراد لفائدة وما لفائدة فيه فيكون وجوده كعدمه ولا يجوز أن يقول أيجد هوز ويريد به وجوب الصلاة والصوم ثم يبينه من بعد لأنه لغو من الكلام وكذلك المجهول الذي لا يفيد قلنا إنما يجوز الخطاب بمجعل يفيد فائدة ما لأن قوله تعالى وأتواحقه يوم حسابه يعرف منه وجوب الاتساء ووقته وأنه حق في المال فيمكن العزم فيه على الامتثال والاستعداد له ولوعزم على تركه عصى وكذلك

هـ (ب) لأن أرجحية الأخص ممنوعة كيف وهي تستلزم أن يكون الإطلاق في مبانة الداخل تحت الأعم مجازا وهو خلاف الأصل بالنسبة إلى الحقيقة وهذا ظاهر جدا ولا ينفع كون الخصوص أدخل فإن العموم ربما كان أحوط وأشمل فافهم (ج) قول ما ذكره المستدل لثني التندب من حديث الفرق بين المذكورين (لوثم دل على نفي المعنوي) أيضا إذا لازم في المرجع الملقى وبذم في استقنى (فتدبر) قائلوا التندب (قالوا أولا) قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم) روى الشيخان (رده) رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (إلى مشيئتنا) والوجوب ينافيه وبعد تسليم المقدمات التقریب غير تام لاحتمال أن يكون للإباحة والمباح أيضا مردود إلى المشيئة الآن يقال أنه منتف بالضرورة لفهم الترجيح فتدبر فيه (قلنا) لم رده إلى مشيئتنا (بل) رده (إلى استطاعتنا) وهو شأن الواجب فإن التكليف على حسب القدرة كيف ولو كان المراد بالاستطاعة المشيئة فسد المعنى فإن الأمر كما سبق الطلب الحتمي فحينئذ يكون المعنى إذا طلبت منك عمليا حتما فأتوا منه ما شئتم ثم أنه لو سلم فلا يتم التقريب فإنه لا يلزم منه أن الصيغة للتندب وإنما يلزم أن الطلب الحتمي التندب فتدبر (و) قالوا (ثانيا) نقل (عن أهل اللغة) العربية (لأفرق بين السؤال والأمر بالآلية فقط) فإن الثاني من المستعلى والاول من الأدنى وليس بينهما فرق في المعنى (والسؤال للتندب فكذا الأمر) له (أقول) في الجواب (الوجوب) فرع الرتبة فإنه انما يكون من له ولاية الإلزام والافتراق بالرتبة هو الموجب لكونه للوجوب وأما أنه ليس بينهما فرق في المعنى فمنوع كيف والصيغة رتبة للوجوب فيجب أن يصدر من له ولاية الإيجاب ولا يصح استعمالها إلا في التجوز أو صرفا عن الحقيقة وأما النقل عن أهل العربية بأن الموضوع له واحد فيهما فيطالب بتعديده ولو سلم فلا يعارض قولهم ما أترعن العداية والتابعين إن الله عليهم فإن قلب النقل ثابت فإن كتب الصرف والنحو مشحونة به وأما تفهام الصحابة فلم يثبت إلا في أوامر الله تعالى وأوامر الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ويجوز أن تكون الصيغة موضوعة لعنى أعم فإذا صدر عن الأعلى الذي له ولاية الإلزام يفهم الوجوب لكون الرتبة قرينة عليه فهو إذن حقيقة عرفية يفهم في عرف من له ولاية الإلزام قلت تفهام الصحابة والتابعين مقطوع في أوامر الله تعالى ورسوله صلوات الله عليه وآله وأصحابه وأوضاع الصيغ ليست مختلفة بالنظر إلى المتكلمين وكون من له ولاية الإلزام متكاملا لا يصلح قرينة الإيجاب ويصح منه التندب والإباحة وأما كونها حقيقة عرفية فتدبر في العام ما ينفي لدفعه كيف ولم يثبت نص من الواضع أني وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى بل إنما يعلم من التبادر وإذا قد جوزتم احتمال الحقيقة العرفية عند التبادر من غير قرينة استدباب العلم بالوضع وأما كتب النحو فلا يظهر منها أن الأمر في الدعاء والإيجاب مستعمل فيما وضع له وليس فيها إلا بيان الصيغ ولوحسبوا ذلك فأى جهة في حسبانهم كما عرفت فاحفظه فإنه هو الحق (ولأنسلم أن السؤال للتندب بل لطلب متضرعا) فلا يلزم من عدم افتراق الدعاء والأمر الآلية لكونه للتندب فلا يتم التقريب بل يلزم أن يكون للطلب متضرعا وهو خلاف وبهذا الدفع أن الأمر في هذا المنع سهل فإن له أن يقول أنه لا فرق بين الدعاء والأمر الآلية لكونه للصيغة للطلب المطلق المتحقق في الدعاء أيضا فلم يكن الصيغة للوجوب وجه الدفع أنه لا يتم التقريب على هذا أيضا فإنه يلزم حينئذ أن لا يكون للتندب بل لطلب متضرعا ولو متضرعا ولم يذهب إليه ذاهب معتد به وهو خلف فافهم (وفي المنهاج) لأنسلم أن السؤال للتندب بل (السؤال الإيجاب وإن لم يتحقق) فإنه ليس إلا لأن أن يوجب على المستعلى شيئا (وفي ما فيه) فإن الدعاء مجرد الطلب متضرعا ولا شائبة فيه للإيجاب أصلا قال في الحاشية لعن صاحب المنهاج ناظر إلى الوضع لكن المستدل ناظر إلى الاستعمال فتأمل ولك أن توجه كلامه أن السؤال في اللغة موضوع للإيجاب وإن استعمل في الطلب متضرعا فعدم الافتراق وإن سلم لكن لا يلزم منه الوضع للتندب ولا يتحقق الإيجاب مطلق

مطلق الامر اذا ورد ولم يتبين انه لايجاب أو النذب أو انه على الفور أو التراخي أو انه للتكرار أو للمرة الواحدة أو فادعلم اعتقاد الاصل ومعرفة التردد بين الجهتين وكذلك أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح يعرف امكان سقوط المهر بين الزوج والولى فلا يخفى عن أصل الفائدة وانما يخلو عن كمالها وذلك غير مستنكر بل هو واقع في الشريعة والعادة بخلاف قوله أبجد هوز فان ذلك لا فائدة أصلاً (الثالثة) أنه لا خلاف في انه لو قال في خمس من الابل شاة أو اذ نخس من الافراس لا يجوز ذلك وان كان بشرط البيان بعده لانه تجهيل في الحال وايهام بخلاف المراد فكذلك قوله اقتسوا المشركين بوهم قتل كل مشرك

من الأدنى على المستعلى فلا يستعمل فيه قدبر قائلوا الاشتراك المعنوي بين النذب والوجوب وبينهما والاباحة (قالوا ثبت الرجحان أو الاذن بالضرورة) الاستقرائية أي قال الاولون ثبت الرجحان وقال الآخرون ثبت الاذن (فلم يثبت الزائد) من الجرح في الترك على الرجحان أو لم يثبت الزائد هو الرجحان (لعدم الدليل) عليه (فلا مدلول الا ذلك) واذا قرر كلامهم هكذا وأعرض عن التعرير المشهور بان الرجحان أو الاذن لازم لما استعمل فيه الصيغة وخصوص الوجوب من غير دليل فلم يثبت (أقول) قد ندفع ما في المختصر وغيره ان فيه اثبات اللغة بالازم الماشية) وهو ممنوع عنه وجه الدفع أن المقصود أن فهم الرجحان أو الاذن بالاستقراء والزائد من غير دليل (فافهم قلنا) قد ثبتت الزيادة على الرجحان أو الاذن (بأدلتنا المتقدمة فقدم الدليل) على الزيادة (ممنوع) المتوقفون (قالوا) لو علم الوضع فاما بالعقل أو بالنقل والأول باطل كيف (العقل لا مدخل له) في معرفة الاوضاع (وأما النقل فلا حاجة) منه (لا يقيد العلم) بالضرورة (والتواتر يوجد لوجود الاختلاف) فيه وأيضاً يكون الاختلاف حينئذ بينهما وإذا بطل التواتر والأحاد بطل العلم بالنقل أيضاً وهذا الدليل لو تم لدل على أن التوقف بمعنى لا يدرو عنه كما مر في النقل الثاني من الأشعري (قلنا أولاً) لا نسلم أن العقل لا مدخل له فيه بل (العقل قد يكون له مدخل تام كما مر) في بيان طرق معرفة الوضع ثم لا يكون له استقلال في المعرفة فإن قلت استقلال العقل بمسلم البطلان فلا بد من النقل وهو متواتر وأما دواكلهما باطلان فينتج لهذا المنع قلت لو أريد بالعقل استقلاله ينتقل المنع الى الشق الأخير ولا يقول يجوز أن يكون نقل مقدم متواتر ولم يكن مختلفاً فيه ثم يستد بالعلم بانظمة مقدمة عقلية فليزم المدعي ويقع الاختلاف فيه للتحلف في هذه المقدمة العقلية أو لعدم اطلاع البعض عليها فافهم (و) قلنا (ثانياً) اخترنا أنه آحاد وسلما أنه لا علم بل يكفي الظن بالاستقراء) وهو كاف في القبولات واثبات الفراض المقطوعة بانضمام القرائن الأخرى (و) قلنا (ثالثاً) اخترنا أن النقل متواتر كيف لا (فإن استدلالات العلماء تواتر انهماله) وما ذكرتم من وقوع الاختلاف فلا نسلم تحققة سابقا بل انما يتحقق لاحقا (والاختلاف لاحقا لا حقا لا يمنع الاتفاق سابقا) وأما خلاف مثل القاضي والأشعري فلهذا اللغة عنه (على أن التواتر قد يكون بالنسبة الى طائفة) دون أخرى ففقد العلم لا وثب دون هؤلاء فيجوز الاختلاف ولا يكون جهتا (وما قيل ذلك) أي كون التواتر بالنسبة الى طائفة (بعيد لأن سبب العلم مشترك بين الكل) لأن الكل معنون عقل هذا الامر العظيم (فأقول) اشتراك الكل في السبب ممنوع لأن التواتر إذا كان متصفاً كان متصفاً بالمطابقة لا قضيتهم وتواتر يحكم مثلاً وعدمها كان سبب العلم متفاداً) فإن أكبر مطالعة قضيتهم وتواتر يحكم علم بالتواتر ومن لا فلا (قدبر) مسئلة * الامر للوجوب شرعية عند طائفة ومنهم الامام لان الوجوب عرفه باستحقاق العقاب بالترك وهو انما يعرف بالشرع) اذا جهل للعقل في معرفة المثوبة والعقوبة كما مر في فصل الحاكم وإذا كان الوجوب مما لا يعرف الا بالشرع فكيف هذا لا يعرف الا بالطريق الأولى (وعند جماعة) هذه المسئلة (الغوية) تعرف باللغة من غير توقف على الشرع (ومنهم) الامام (الشافعي) والامدي وأبو إسحق الشيرازي وهو الحق فإن الإيجاب لغة الأليات والالزام) لا استحقاق العقاب بالقول (وأمره تعالى ليس الاثباته والزائم على المخاطبين) فجاءت المسئلة الأمر بالالزام وهو لا يتوقف على الشرع أصلاً (واستحقاق العقاب ليس لازماً للطلب الحتم مطلقاً) أي طلب كان (بل) هو لازم (لأمر من له ولاية الالزام عقلاً) وهو الله تعالى المالك للامور كلها (أو عادة) كالسلطان وغيره (فهو) أي استحقاق العقاب بالترك (تعريف لهذا الصنف) من الوجوب وهو الزام من له الولاية ولكن بالالزام (هكذا) مسئلة * الأمر إذا كان حقيقة في الوجوب فقط (من دون الاشتراك) (ففي الاباحة) والنذب يكون مجازاً بالضرورة لتباين الاحكام) فهما معياران للوجوب فيكون الاستعمال في أحدهما استعمالاً في غير

وهو خلاف المراد فهو تجهيل في الحال ولو أراد بالعشرة سبعة كان ذلك تجهيلا وان كان ذلك جائزا ان اتصل الاستثناء به بأن يقول عشرة الاثلاثة وكذلك العموم للاستغراق في الوضع انما يراد به الخصوص بشرط قرينة متصلة معينة فاما ارادة الخصوص دون القرينة فهو تغيير للوضع وهذا محجة من فرق بين العام والجمل والجواب أن العموم لو كان نصا في الاستغراق لكان كذا كرموه وليس كذلك بل هو مجمل عند أكثر المتكلمين مترددين الاستغراق والخصوص وهو ظاهر عند أكثر الفقهاء في الاستغراق واردة الخصوص به من كلام العرب فان الرجل قد يعبر بلفظ العموم عن كل ما تشمله في ذهنه وحضر

ما وضعه (وحكي الخلاف في ذلك بين أهل الحق) القائلين بأن الأمر للوجوب فقط قال الامام فخر الاسلام واذا أريد بالأمر الاباحة والنسب فقد زعم بعضهم أنه حقيقة وقال الكرخي والخصاص رضي الله تعالى عنهما بل هو مجاز لان اسم الحقيقة لا يتردد بين النفي والاثبات فلما جاز أن يقال اني غير مأثور بالنفل دل على أنه مجاز لانه جاز أصله وتعداء وجهه القول الآخر أن معنى الاباحة والنسب من الوجوب بعضه في التقدير كأنه قاصر لا مغاير لان الوجوب يتضمنه وهذا أصح انتهى كلامه الشريفة ويرد عليه في ظاهر الأمر أن كونهما بعض الوجوب لا يوجب كونه حقيقة فهم ما لان الاستعمال في الجزء ليس حقيقيا وأيضا ما بينان للوجوب ولا تصادق بينهما في البعضية ولذا تحير العلماء الاعلام المشار اليهم بالبيان (فقبل مجمل الخلاف لفظ الأمر) والحاصل أن لفظ الأمر اذا أريد به الاباحة أو النسب فهل هو امر حقيقة أم لا وان كان الصيغة مجازا وهذا كإحكام المندوب مأموزه أم لا (ورد بأنه لم يقل أحدان المباح مأموزه إلا الكعبي من المعتزلة) ويلزم منه أن يكون مأموزا به عند أهل السنة القامعين للبدعة قال في التلويح هذا التوجيه كان جيدا لولا نظم المباح في هذا السلك وهو خطأ منه فان الامام فخر الاسلام لا يرى المندوب، أموز به حقيقة وأيضا لا يساعد الاستدلال على هذا التوجيه وهو قوله ان معنى الاباحة والنسب بعضه فافهم (وقيل) ليس النزاع في لفظ الأمر (بل) في (الصيغة وهي حقيقة للوجوب عند عدم القرينة ولهما) أي النسب والاباحة (معها) أي مع القرينة (وهو لا رفع المجاز) لان الحقيقة استعمال فيما وضع له ليدل عليه بنفسه مع عدم انضمام القرينة والمجاز بخلافه (والرفع المجاز مطلقا) لأن كل مجاز وضع بازاء معنى مجازي مع القرينة كإحرام والمجادل أن يقول الصيغة مشتركة بين الثلاثة لكن أحد معانيه وهو الوجوب متبادر من غير قرينة لغلبة الاستعمال والآخران مع القرينة فيكون اللفظ حقيقة فهما كذا في الحاشية وفي التعبير بالمجادل اشارة الى الضعف وجهه أن الامام فخر الاسلام غير قائل بالاشتراك مع اختيار كونه حقيقة وان دليلا لا ينطبق لان كونه موضوعا حقيقة حينئذ ليس لأجل البعضية بل لانه موضوع له حينئذ فافهم (وقيل) ليس المراد بالحقيقة والمجاز ما هو المشهور (بل القسم) للفظ باعتبار الاستعمال (ثلاثية) الأولى الحقيقة وهي المستعمل في كمال ما وضع له والثاني المجاز وهو ما استعمل في غير ما وضع له أي الخارج عنه (والثالث الحقيقة القاصرة وهي) المستعمل (في الجزء) للوضع له (بناء على أنه ليس عينا) وهو ظاهر (ولا غير اعلى ما) حقق (في الكلام) وهي المراد بالحقيقة ههنا فالجواب ان اطلاق صيغة الامر في النسب والاباحة استعارة من قبيل اطلاق أحد المتباينين على الآخر لأجل وصف جامع أو حقيقة قاصرة من قبيل اطلاق الكل على الجزء (فالأمر) حال كونه مستعملا (فيهما انما يدل على الاذن المشترك) بين الثلاثة وأثر جميع المشترك بين الاحباب والنسب (وثبوت ما به المبانية) وجواز الترتك (انما هو بالقرينة) الخارجية وهذا أصح عنده وأورد عليه بوجه الأول ما اشار اليه المصنف بقوله (ولا يخفى ما فيه من الوهن وان قيل) في التوضيح (انه دقيق) وبالجملة يستلزم أن لا يكون الأسد في الانسان (الشجاع مجازا) لانه يمكن أن يدعى فيه أيضا انه مستعمل في مطلق الشجاع أسدا كان أو انسانا وفهم ما به المبانية بقرينة خارجية (وهو باطل اجساعا) فان الكل متفقون على أنه استعارة (هذا) الثاني انه لا ينطبق استدلال الامامين الكرخي والخصاص فانه انما ثبت صحة نفي الأمر به عنه وانما النزاع في الصيغة الثالث أن في الاستدلال على الحقيقة القاصرة بأنه مستعمل في مطلق الاذن وأثر جميع خلاف المفروض وخروج عن محل النزاع فان النزاع فيما اذا أطلق وأريد به النسب والاباحة وههنا يراد بل أريد معنى مشترك وتحقق كلامه أن المقصود أن الأمر المستعمل في مواضع النسب والاباحة نحو واذا حلتهم فاصطادوا فاذا قضيت الصلاة فانتشروا وغير ذلك هو استعارة أم حقيقة قاصرة فاندفع الثالث فانه ما فرض استعماله فيها بحيث يراد ان بخصوصهما

في فكره فيقول مثل ليس للقاتل من الميراث شيء فإذا قيل له فالجلاد والقاتل قصاص لم يرث فيقول ما أردت هذا ولم يخطر لي بالبال ويقول للبنت النصف من الميراث فيقال فالبنت الرقيقة والكافرة لا يرث شيئاً فيقول ما خطر ببالي هذا وإنما أردت غير الرقيقة والكافرة ويقول الاب إذا انفرد يرث المال أجمع فيقال والأب الكافر والأرقيق لا يرث فيقول إنما خطر ببالي الأب غير الرقيق والكافر فهذا من كلام العرب وإذا أردت السبعة بالعشرة فليس من كلام العرب فإذا اعتمدت العموم قطعاً فذلك لجهله بل ينبغي أن يعتقده أنه ظاهر في العموم محتمل للخصوص وعليه الحكم بالعموم إن خلى والظاهر وينتظر أن ينبه على

وإنما فرض استعماله في موضوعه ما بحيث يفهمان ولو باعتبار معنى مشترك إلا أنه تسامح على ما هو دأب المشايخ فذهب الامامان الشيخ الكرخي والشيخ الجصاص رضي الله تعالى عنهما إلى الأول وحاصل دليلهما أنه ينفي عنهما المعنى الحقيقي للصيغة وهو الاقتضاء حتماً وجوباً وعبراً عنه بالأمر لأنه هو فيقال النقل ليس مأموراً أو واجباً أي متعلق بفعل مستعمل في الحقيقي وحينئذ انطبق الدليل وسقط الاعتراض الثاني واختاره هو نفسه الثاني وحاصل دليله أن الصيغ الواردة في محال النذب أو الإباحة لا يفهم منها جواز الترك أصلاً كما يشهد به الاستقراء الغير المكذوب وكيف يدعي أحد أنه يفهم من كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها فانها نكرة جواز الترك بل انما يفهم ذلك من جهة أخرى وهذا بخلاف الأسد فإنه يفهم منه الرجل الشجاع في موارد الاستعمال لا الشجاع المطلق وكذا يفهم من القمر الانسان الجليل لا الحسن المطلق فأنفع الأول أيضاً وبما قررنا ظهر لك اندفاع ما قيل بصير النزاع حينئذ لفظياً لأن الحقيقة الفاصلة اصطلاح خاص لا يفهمه الكافة وهي مجاز باصطلاحهم فثبت أنهم المجازية لا يتقنه الحقيقة الفاصلة فتدبر فقد ظهر لك سر ما قال صدر الشريعة أنه دقيق ثم بقي ههنا كلام آخر هو أنه هب أن هذه الموارد كذلك لكن لما لم يكن سماع الجزئيات شرطاً في التجوز وعلاقة التشبيه بينهما موجودة معصية للاستعارة فإذا استعمل في النذب أو الإباحة بخصوصهما يكون استعارة البتة ولا يتم الكلام إلا أن يثبت المنع من اللغة هذا النحو من التجوز ولم يثبت إلى الآن فتأمل ولعل هذا الخبر الهامام أنما نازع وحكم بكونه حقيقة في الأمر الواردة في محال النذب أو الإباحة في القرآن والحديث لأنه ينكر استعارته لهما مطلقاً فتدبر قال بعض المتأخرين الذي بلغ مبلغ السابقين في شرح المنار في تقرير كلام الامام غير الاسلام أن الأحكام الثلاثة ليست متبينة بالذات وإنما التقاوت بالاعتبار من جهة الشدة والضعف ضرورة أن الطلب القائم بذاته تعالى أمر واحد لكنه معرض للشدة والضعف والتوسط فهو من جهة الشدة الإيجاب ومن جهة التوسط نذب ومن جهة الضعف إباحة فالأمر المستعمل في النذب والإباحة ليس مستعمل في غير الوجوب فلا يجاز ولكن لما غلب استعماله في الطلب مع اعتبار الشدة حتى صار في العرف اسمها قال إن معنى الإباحة والنذب بعضه في التقدير هذا خلاصة كلامه وهو لا يفهم بعد فأناساً أن الأحكام الثلاثة متغايرة اعتباراً لكن صيغة الأمر لأي شيء وضعت (٣) للطلب مع الاعتبار الذي صار به مغاير الهما فإذا استعمل في النذب أو الإباحة يكون مجازاً قطعاً فإنه استعمل في غير ما وضع له ولو كان مغايراً له بالاعتبار وإن وضعت للطلب المطلق من غير ملاحظة الاعتبار الموجب للمغايرة بين الوجوب وبينه ما لم يكن موضوعاً للوجوب وتوقف فهمه على قرينة زائدة فافهم ولقد طعننا الكلام في هذا المقام لما كان من أعضل مشكلات كلام هذا الخبر الهمام قد اعترف بالقصور عن حله كثير من الأئمة الكرام حتى البحر القمقام صاحب الكشف فعليك بالتأمل الصادق والنظر الفائق ومن الله الاعتصام ﴿مسئلة * صيغة الأمر﴾ الواردة (بعد الحظر) والتحريم بأن يقع متصل به نحو كنت نهيتكم عن زيارة القبور لأفزروها أو يقع معلقاً به والسبب التحريم نحو وإذا حلتم فاصطادوا (للإباحة عند الأكثر ومنهم الامام الشافعي والأمدى والوجوب عند عامة الخفية وهو المروي عن القاضي) الباقلاني من الشافعية (والمعتزلة واختاره الامام) نحر الدين (الرازي) من الشافعية (والأمر بعد الاستئذان كالأمر بعد التحريم) والخلاف في كونه للإباحة أو الوجوب (على ما) نقل (في المحصول وتوقف امام الحرمين) في الواقع بعد الحظر (وقيل) الأمر بعد الحظر (لما طرأ الحظر عليه إباحة كان أو وجوباً) واختاره الشيخ ابن الهمام (وهو قريب) إلى الصواب (لأنه) غلبت في الإباحة في عرف الشرع غلبة يسرع بها إليه من غير قرينة حتى صارت الحقيقة مهيمنة (فيقدم على اللغة) أي الحقيقة اللغوية (لأنه) أي الاستعمال فيها (مجاز) لأنها غير ما وضع له في العرف وتقدير الحقيقة العرقية

الخصوص أيضا (الرابعة) أنه ان جاز تأخير البيان الى مدة مخصوصة طويلة كانت أو قصيرة فهو تحكم وان جاز الى غير نهاية فربما يخترم النبي عليه السلام قبل البيان فيبقى العام بالعموم في ورطة الجهل متمسكا بعموم ما أريد به الخصوص قلنا النبي عليه السلام لا يؤخر البيان الا اذا حوز له التأخير أو أوجب وعينه وقت البيان وعرف أنه يبقى الى ذلك الوقت فان اخترم قبل البيان بسبب من الاسباب فيبقى العبد مكلفا بالعموم عند من يرى العموم ظاهرا ولا يلزمه حكم ما لم يبلغه كالمو اخترم قبل النسخ لما أمر بنسخه فانه يبقى مكلفا به داعيا فان احوالوا احترامه قبل تبليغ النسخ فيما أنزل عليه النسخ فيه فيستحيل

على اللغو بل لا يتناقض لهما وانما الخلاف بين الامام وصاحبيه في الحقيقة المستعملة مع المجاز المتعارف فافهم (وذلك نحو) قوله تعالى واذا جلتكم (فامسبطوا) وقوله تعالى فاذا قضيت الصلاة (فالتسروا) وقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم كنت نهيتكم عن اذبحار لوم الاضاحي فوق ثلاث (فاذنوها) وفي صحيح مسلم في حديث طويل كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فوق ثلاث فامسكوها ما بيدولكم وقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور فقد أتت لجمدة في زيارة قبر أمه (فزوروها) فانما تذكر الآية رواء الترمذي وفي هذا المثال نظيره للندب لا للاباحة (الى غير ذلك) من الاشارة نحو قوله تعالى وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخطيط الأنض من الخط الاستواء ونحوه صلى الله عليه وآله أنتم تحتلون أنفسكم فبانت عليكم وعني عنكم فالآن يا بشر وها (وما قيل) في الجواب (الاباحة فيها للدين) متعارف عن الوجوب (وهو العلم بانها شرعت لنا) أي لا نتقاعنا فان الاضحية مشرعة لنا كقوله وتلذذوا كله قطعها (ولا ينقلب علينا) أي لا ينقلب مضرا بنا بالوجوب علينا حتى يكون تركه موجبا لاستحقاق العقاب (فغير متوجه انقصودهم حل الميكول) في أنه لا اباحة أهل الوجوب لفقدان الدليل (على الغالب المتيقن ولو بالدليل) والغالب الاباحة وهذا غير متوجه فان دعوى المستدل كان مبرورة الاباحة حقيقة عرفية وهي لا تثبت الا اذا امارت بخبر سقت اليها من غير ضرورة فبق المصحب الفهم من غير ضرورة والبي في هذه الامثلة قرينة لم يثبت العرف ومطلق الغلبة لا يثبت العرف بل قصارى امره التعارف في الجهل والحقيقة مع القرينة فاطنية عليه فتدبر (ولو منع حدوث العرف مستندا بقوله تعالى فاذا انسخ الاشر الحرم فاقتلوا المشركين فانه للوجوب وقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم) حين جاءت فاطمة بنت جحش اليه من ابنته الله عليه وآله وسلم فقالت يا رسول الله اني امرأة استعاض فلا طهر فأدع الصلاة قال لا اعتدك عرق وليس يحفظ فاذا أقبلت خضعتك فادعى الصلاة (واذا أدبرت الخضة فاعش على عنك الدم ثم صلى) رواء الشكان مع الاعتراف بالضمير في أدبرت فهنا الأمر أيضا للوجوب (لكان له ونجته) فانه لم يثبت الغلبة الموجبة للعرف (فالمرجع الى الاستقراء) فليكن به (وتسلك الحنفية) لوجود مقتضى الوجوب وهو الضيق ولا مانع عنه (فانه كما يمكن الانتقال من الخبر ثم الى الاباحة يمكن منبه الى الوجوب) ولذا أوجدها المقتضى من غير مانع وجب القول به (وأجبت بأن العرف مانع) عن الوجوب (ومقتضى) الاباحة قلنا ان العرف اعم من الاباحة في بعض المواضع بالقرائن الجزئية فتدبر وتذكر الشافعية الذين وافقونا (قالوا لو كان كذلك) أي لو كان الواقع بهذا الخط لا اباحة (لا تمنع التصريح) بالوجوب وهو باطل بالضرورة (وأجبت بأنه قد يكون) التصريح (بخلاف الظاهر) فهو مغير عن الحقيقة العرفية وان قرر بان المقصود انه لو كان لا اباحة لنا فليس التصريح بالوجوب لنا هو معناه المتبادر قلنا فينبغي ان يلزم صكيف وان لم يبرأه مغيرا وليس الامانة الظاهر فتدبر (مستثله) الامر لطلب الفعل مطلقا عند نافي بوا (المأمور) بالمره) أي بان ان الفعل مرة (ويحتمل التكرار) بغير بق استحصال المطلق في المقيد والتكرار اتيان الفعل مرة بعد أخرى فهو مكرر ومعدد (واختاره الامام الرازي والآمدني) وكلاهما من الشافعية ثم ظاهرا قوله عندنا يقتضي أن هذا المذهب الخفيع وليس كذلك فانه صرح الامام غير الاسلام أنه لا يحتمل التكرار وفي البديع ضريح به وقال عنه ناويا ضاحيه المذهب أنه لا يحتمل التعدد عند الحنفية واذا لم يحتمل التعدد لم يحتمل التكرار بالظن في الاولى فالحق في الترجمة ما في التصريح بانه لا يحتمل التكرار ورد المصنف انما بانه باي عنه الدليل الثاني وجواب شارح المختصر ودقائه لا يجب مطابقة كلامنا لكلام المختصر وشارحه كما لا يخفى (وقال الأستاذ التكرار) لازم (مدة العرف) ان يمكن وعلى هذا خط عميق من الفقهاء والمتكلمين وكثير من أهل الأصول (على أنها المرة ولا يحتمل التكرار)

أيضا اختاراه قبل بيان الخصوص فيما أورده بخصوص ولا فرق (مسئلة) ذهب بعض المحررين من تأخير البيان في
العموم الى منع التسديد في البيان فقالوا اذا ذكر اخراج شيء من العموم فينبغي أن يذكر جميع ما يخرج والا أوهم ذلك استحصال
العموم في الباقي وهذا أيضا غلط بل من توهم ذلك فهو الخطي فإنه كما كان يجوز بخصوص فإنه ينبغي أن يبقى يجوز له في الباقي
وان أخرج البعض اذ ليس في اخراج البعض نصريح بحسم سبيل شيء آخر كيف وقد نزل قوله تعالى ولله على الناس حج
البيت من استطاع اليه سبيلا فمثل النبي عليه السلام عن الاستطاعة فقال زادوا الرحلة ولم يتغرضوا من الطريق والسلامة

عند الإطلاق مجازا (وهو قول أكثر الشافعية) وهذا مخالف لما نقل مشايخنا عنهم وبأبي عنه بعض فروعههم طاهرا والله
أعلم (وقيل بالوقف في استعمالها في المرة والتكرار (للاستمرار) بينهما (أو الجهل بالحقيقة واختاره الامام) ونقل
الأمدي ما اختار عنه كذا في الحاشية (لأنه لا إجماع أهل العربية على أن هيئة الأمر لا تدل على الطلب في الاستقبال)
من المأمور (وبخصوص المطلوب) من الصوم والصلاة والحج وغير ذلك (من خصوص المأمور هي الطبيعة من حيث هي) (في)
فالأمر انما هو لطلب الطبيعة في الاستقبال والتكرار من مصاديقها فيحتمل في الحاشية لما منع ان يمنع انحصار دلالة الهيئة في
الطلب في الاستقبال فان الصيغة عند الخصم للمرة فالخصم كأنه تقر بالدعوى ولعله أراد به منع الإجماع والأفلا مسالخ
ولأن منع أن المادة هي الطبيعة من حيث هي فإنه سيجي أن الأمر مختص بالمصدر المقدّر الدال على الوحدة فتأمل وانتظر
فإنه سيجي عما عليه وله ان شاء الله تعالى ثم لنأني نقرر هذا الدليل على عدم احتمال التكرار فنقول الصيغة لطلب والمادة
للطبيعة فالأمر انما يدل لطلب الطبيعة فاذا أتى المأمور بفرد واحد انقطع الطلب ويلغو الفعل مرة أخرى فإنه غير مطلوب
والتكرار ليس الا لإيقاع بعد أخرى ولما امتنع كون الفعل الثاني مطلوباً بامتنع كون التكرار مطلوباً فلا يحتمل الأمر التكرار
وأما تجوز فيه من قبيل إطلاق المطلق في المقيد فلا يصح لان المصدر المأخوذ في الفعل لا يصح التصرف فيه بما يبي الاشتقاق
عنه وهو ضروري والاشتقاق ليس يصلح الا ما يندمج معناه في مفهوم الفعل وقد ثبت إجماع أهل العربية على أن المندمج فيه
الطبيعة من حيث هي أو المقيد بالوحدة المنتشرة فلا يجوز بإعادة التكرار أصلاً لانها تخرج عن كونه طبيعة مطلقة وكونه
واحداً بالانتشار فلا يحتمل الأمر لاحقيقة ولا مجازاً وهو المطلوب وعلى ما قررنا اندفع ما ورد على التصريح من أنه ادعى عدم
احتمال التكرار واستدل بهذا الدليل الذي لا يدل عليه بل ينفيه فتدبر هذا ما عتدى في هذا المقام والقوم ينو عدم الاحتمال
على اعتبار الوحدة في مفهوم المبدأ وسيجي ان شاء الله تعالى (و) لنا (ثانياً) صرح (الفعل مرة أو مرات) فيكون الفعل
عاماً في المرة والمرات (ولادلالة العام على الخاص) فلا دلالة على المرة بحسب الوضع فيصير إطلاقاً على المرات من قبيل إطلاق
المطلق في المقيد فان قلت يجوز أن يكون الوضع للمرة ويكون التقيد بالمرّة تأكيداً وبالمرات يجوز أن قال (والجمل على
التأكيد والمجاز خلاف الظاهر) فان التأسيس والحقيقة أصل لا يعدل عن غير دليل (فان دفع ما في شرح المختصر ان
احتمال الصيغة لهما لا يمنع ظهور أحدهما) بل يجوز أن تكون الصيغة ظاهرة في المرة وتحتل المرات وفيه أن هذا
تسليم لدعوى المستدل من احتمال التكرار نعم لم يثبت بعض دعواه من كونه لطلب الفعل مطلقاً لأننا قلنا يقال احتمال
الصيغة حال التقيد بهما لا يمنع نصوصيته حال الإطلاق في أحدهما ونجده الدفع ظاهر فإنه يلزم على هذا التجوز وهو خلاف
الأصل (أقول) هذا الدليل (منقوض بلا تفعل مرة أو مرات على) المذهب (الأشهر) من أنه لتكرار وجوابه
أنه قد دل الدليل فيه على التكرار فعمل لا تفعل مرة على التجوز ومرات على التأكيد بخلاف الأمر فلم يعدل عن الأصل
فيه هذا ثم اعلم أن هذا أيضاً يتم في إثبات الاحتمال فالتأنيدي فالتأنيدي لا يثبت الحقيقة ولا يحتمل التكرار لا بنفس الطلب عند
الإطلاق ولا بالتجوز كما عرفت لكن لا يمنع ان يقيد بقيد التكرار فيكون المطلوب من مجموع الكلام التكرار وليس فيه
تجوز حتى يكون خلاف الأصل ولا يلزم منه احتمال عند الإطلاق اذ دلالة اللازم على الخاص لا بالتجوز وقد عرفت أن
التجوز على هذا النمط لا يجوز فتأمل ونشكر أصحاب التكرار (قالوا ولا تكرر بال كذا والصلاة) والصوم وغيرهما من أفعالها
مأمورات أنت لا يذهب عليك أنه لا يتم التفرغ فان مدعاهم كأنه وجوب التكرار الى الامكان والصلاة ونحوها لم يتكرر
كذلك لا يقال لم يتكرر للحرج لأنه لو لم يصلح استدلالاً على وجوب التكرار لغير وجهها هو حقيقة عندهم فلا يصح هذا

وطلب الخفارة وذلك يجوز أن يبين بدليل آخر بعده وقال تعالى والسارق والسارقة ثم ذكر النصاب بعده ثم ذكر الحرز بعده ذلك وكذلك كان يخرج شيئاً من العموم على قدر وقوع الوقائع وكذلك يخرج من قوله اقتلوا المشركين أهمل الذمة مرة والعسف مرة والمرأة مرة أخرى وكذلك على التسديد ويجوز ألا حالة في شيء من ذلك فان قيل فاذا كان كذلك ففي يجب على المجتهد الحكم بالعموم ولا يزال منتظر الدليل بعده قلنا سألنا في ذلك في كتاب العموم والخصوص إن شاء الله (مسئلة) لا يشترط أن يكون طريق البيان للعمل والتخصيص للعموم كطريق الجمل والعموم حتى يجوز بيان مجمل القرآن وعمومه وما ثبت

الاستعمال المجازي لدلالة على دخول التكرار في المعنى الحقيقي فافهم (قلنا) ليس تكرره من الصيغة بل (من غيره) ونحن لا نمنع التكرار من خارج (وهو) أي الغير الموجب للتكرار تكرر (السبب) وهو الوقت في الصلاة وتكرره ظاهر وفي الزكاة السبب النصاب وهو وإن لم يكن يتكرر لكن الخول أقيم مقامه وهو متكرر فافهم (وعرض بالبحر) فانه ما أمور غير متكرر بل انما وجب في العمرة واحدة (فتأمل) فان فيه ان لهم أن يقولوا ان عدم التكرار لدلالة دليل خارج وهو الحارج في التكرار (و) قالوا (ثانياً ثبت التكرار في النهي) مدة العمرة (فوجب في الامر لان ما طلب) حتماً فكيفهما واحد (والجواب أولاً أقول) النهي كالأمر لغة في عدم اقتضاء التكرار (عند قوم فلا يتم الا على المكر فيه) أي القائل بالتكرار في النهي لا على المستوى بينهما والحق انه لا ورود لهذا الآن له ان ثبت التكرار في النهي ثم يقبس الأمر عليه وليس مقصوده الجدل (و) الجواب (ثانياً) هذا (قياس في اللغة) فلا يصح وفيه أنه ليس قياساً بل استدلال بما ثبت من اللغة من مساواة الأمر والنهي في الأحكام من غير فرق بينهما الا في كون هذا طلب الكف وذلك طلب الفعل كذا في الحاشية وفيه أن ثبوت المساواة بينهما وعدم افتراق أحدهما عن الآخر في جميع الأحكام ممنوع ومن ادعى فعليه البيان وان أريد المساواة في بعض الأحكام فلا ينفع فافهم (و) الجواب (ثالثاً بالفرق بان الظاهر من الانتفاء الاستمرار لان الانتفاء في وقت لا بعد انتفاء الحقيقة وإذا المطلوب في النهي انتفاء الحقيقة فيكون للتكرار وطلب استمرار هذا الانتفاء بخلاف الانبات) فان الوجود في حين بعد وجود الحقيقة عرفاً ولغة وإذا في الامر طلب الحقيقة فوجودها في حين كاف فافتقر الأمر والنهي هذا جواب بعدم تسليم عدم افتراقهما الا في كون أحدهما طلباً للفعل والآخر للكف وحاصله أن الكف لا يتحقق الا اذا لم يوجد المكفوف عنه أصلاً فلم التكرار في النهي بخلاف وجوده ومرجع الجواب الثاني كان منع التساوي بينهما في جميع الأحكام سوى كون أحدهما طلباً للفعل والآخر طلباً للترك فلا تنلفت الى ما قيل انه لا اختلاف الا بالسند فافهم (وربما يفرق كما في المختصر بأن التكرار في الأمر مانع عن) أداه (سائر الأمور) لانها متضادة لا تتجمع في زمان واحد (بخلاف النهي) فانه غير مانع للكف عن المنهيات الأخر (اذ التروك تتجمع) لا تضاد فيها وحاصله منع صحة القياس ببدء المانع في أحدهما أما الثالث فكان حاصله الفرق بان مدلول النهي ملازم للتكرار دون الأمر فليس هناك جامع مشترك فالمنع فيه منع وجود الجامع (ومن ثم يلزم عليهم نسخه) أي انتساخه (بكل تكليف بعده ولا يجامعه) لانه متأخر رافع للتكرار وهو النسخ (فتدبر) وفيه أنه ان يريد انتساخه بالكلية فلا يلزم انما يلزم لو كان التكليف الذي بعده مستمراً ولا شناعة في التزامه وان أريد انتساخه في الجملة في وقت توجه التكليف الذي بعده فسلم عندهم فيلزمونه (وفيه أن الكلام في الدلالة لا في الإرادة والاولى لا تستلزم الثانية) وغاية ما يتم من المانع منعه الإرادة للزوم استحالة ولا يمنع الدلالة فلا يصح ما أبدىتم مانعاً للتعذر (كذا في التحرير) أقول على أنه يتم في الأفعال المتضادة فقط (دون غيرها من الأفعال) (وهم قالوا) انما يفيد التكرار (ان أمكن) والأفعال المتضادة لم يمكن التكرار فيها فهو خارج عن النزاع (ولأن أن تدفعهما) الاول (بأن الدلالة) الوضعية (انما هي للإرادة بالذات) وهي الغاية المقصودة منها وإذا لم يصح الإرادة في الغالب لا يتحقق الدلالة والوضع لانهما ضائعة حينئذ فتأمل (و) الثاني بأن (الصيغة) ووضعها المعنى (التحصيل القياس لغة) بأن يحمل كل لفظ على ما يائله في الصيغة والدلالة على التكرار لدلالة صيغته فاذا لم تدل الصيغة لغة في المتضادة لم تدل في غيرها لان أحكام الصيغة لا تختلف (فافهم) وهذا غير واف فان الصيغة موضوعة عندهم للتكرار لكن لا تدل عليه في المتضادة لصارف يصرفه عنه الى المعنى المجازي كما في سائر الصيغ فانها لا تدل على ما وضعت له عند وجود صارف ولا يندفع هذا بما أجاب به عافي التحرير قلنا سلنا ان الوضع للإرادة بالذات لكن ربما يقصد منه الاستعمال في الملابس أيضاً صارف ففي غير المتضادة يراى مدلول الصيغة بالوضع وهو التكرار عندهم

بالتواتر بخبر الواحد خلا فالاهل العراق فانهم لم يجوزوا التخصيص في عموم القرآن والتواتر بخبر الواحد وأما المجل
فما تم به البلوى كما وقت الصلاة وكيفيتها وعدد ركعاتها ومقدار واجب الزكاة وجنسها فانهم قالوا يجوز أن بين الاطريق
قاطع وأما ما تم به البلوى كقطع يد السارق وما يجب على الأئمة من الحدود كرا أحكام المكاتب والمدير فيجوز أن بين
بخبر الواحد وهذا يتعلق طرف منه بطريق التخصيص وسيأتي في القسم الرابع وطرف يتعلق بما تم به البلوى وقد ذكرناه
في كتاب الأخبار

وفي المتضادة غيره بدليل فتدبر (و) قالوا (ثالثا الأمر نهى عن جميع أصداده كما في الأحكام (وهو) أي النهي (مستوعب)
الزمان (فيستوعب الأمر) أيضا فيلزم التكرار (والإلزام ارتفاع النقيضين) لانه بالكف عن الاضداد يرتفع نقيض المأمور به
فلو جاز عدم الاتيان بالمأمور به في بعض الاحيان يلزم ارتفاعه أيضا ولا حاجة فيه الى التخصيص بالصدقين الذين لا ثالث لهم مع
انه ينص الاستدلال فان المسألة الجزئية لا تفقد القاعدة الكلية لانه غير مستلزم للاستقراء فتدبر (قلنا) لانسلم أن كل نهى
مستوعب بل (النهي الضمني بحسب الأمر) فحسب عندنا (فان) كان الأمر (دائما فدلنا) يكون النهي (وان) كان (في
وقت فففيه فحسب) أي فالتنهي يكون فيه وانما يقتضي الاستيعاب اذا كان صريحا وليس الأمر نهيا عن الاضداد صريحا وربما
يقر الجواب في المشهور بأن دوام النهي عن الاضداد متوقف على دوام الأمر فالاستدلال بدوام النهي على دوام الأمر دور
وقيل في التخصير ان توقف دوام النهي على دوام الأمر والاستدلال به عليه لا يوجب الدور بل هو من قبيل البرهان الانفي
ورده المصنف بأن النهي الضمني انما ثبت لاجل تفويت ضد المأمور به والتقويت من شرط اتحاد الزمان فعرفه دوامه
وتكرره يتوقف على معرفة دوام الأمر وتكرره فيلزم الدور قطعاً وهو غير وافي فان كون النهي ههنا ضامناً قد ثبت بدليله
وبالاجماع بين المستدل والمجيب والنهي للدوام بالاجماع فيلزم تكرار الأمر ودوامه ولا دور فيه وانما الدور لو استدلل على
دوام النهي بكونه مقوتاً بالأمر ولم يفعله المستدل فتأمل فيه (و) قالوا (رابعاً لو لم يتكرر) الأمر (لم يرد النسخ) عليه لانه اذا
أقتر مرة فلم يبق أمر حتى يرتفع بالنسخ (أقول) في الجواب (ورود النسخ) ليس (الاعلى الدوام المظنون شرعاً والكلام في الدلالة
لغة) ولا يلزم من الاول الثاني وهذا غير وافي فان الأمر لما يبدل على الدوام والشكر انما لا يظن شرعاً لاسيما عند من يجعله
غير محتمل للدوام والتكرار فعلى أي شيء ورد النسخ وان أراد أنه صار في التكرار والدوام حقيقة شرعية ثم مطلوب الخصم فانه
يحمل عليه في كلام الشارع فالحق في الجواب أن الانعكاس تكرار الأمر بتقييد الدوام والتكرار وبشكر السبب فنقول النسخ
أما وارد قبل العمل فلا اشكال حينئذ وما بعد العمل والاتيان بالمأمور به فان كان الوجوب متكرراً بتكرار العلة أو ثابتاً بتقييده
صريحاً فالوجوب الثابت بعد الاتيان بالفعل مرة يرتفع بالنسخ لكن لا يلزم منه أن يكون الأمر المطلق للتكرار بل فهم من
انحارج وما لا يكون الوجوب فيه متكرراً فلا يصح انتساخه بالنسخة الى الآتي وانما ينسخ من غيره فقد دبريت أن القول
بعدم التكرار انما ينافي النسخ في بعض الاوامر ولا شاعة في التزامه فتدبر (و) قال (في المنهاج تبعاً) للحاصل (للمحصل) بحسب
(وروده) أي ورود النسخ (قرينة التكرار) اذا الأمر المطلق محتمل اياه (وردياً له لو صرح لم يكن جواز الاستثناء دليلاً للعموم لغة)
اذ يصح أن يقال الصيغة ليست لغة العموم وانما عمت بالاستثناء الذي هو دليل العموم فتدبر فانه ظاهر جدا الآن يقال المقصود
منع الملازمة بأنه يجوز أن يكون التكرار من خارج فيصح النسخ والنسخ اذ هو متحقق دل على انه قد يتكرر من خارج (فتدبر)
قالوا للمرة (قالوا) اذ قيل ادخل فدخل مرة امثال قطعاً) فعلم انه للمرة والاصح الامتثال ههنا (قلنا) لانسلم دلالة الامتثال
بالمرة على أنه لها بل (انما يصح بمثلاً لان الحقيقة حصلت في ضمن المرة) وهي كانت مطلوبة (لانه الظاهر فيها والامثال
بالتكرار) لانه يضاد للمرة وفيه أن الامتثال بالمرة ينادى على نداء أنه يلغو حينئذ المرة الثانية فهذا وان لم يبدل على أن المرة
داخلة في مفهومه لكنه دل على أن مفهومه لا يحتمل التكرار والاصح الامتثال به أيضاً لكنه لا يصح وقد سدنا طريق الهرب
الى المحاذ فتذكر وسبحي ان شاء الله تعالى وجه دخول المرة في مفهومه مع ماله وعليه فانتظر (قيل) في حواشي من راجح
(فيه نظر اذ المرة تحصل في ضمن التكرار) فيصح الامتثال به (فان الفعل الصادر) عن المأمور (في المرة الثانية) كالمهوفرد
للطبيعة من حيث هي كذلك فرد للطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة وهي المراد بكونها للمرة) لان الوحدة لم تكن مطلقة لما

(القسم الثاني من الفن الأول في الظاهر والمؤول) اعلم أنا بينما أن اللفظ الدال الذي ليس بجعل إما أن يكون نصاً وإما أن يكون ظاهراً والنص هو الذي لا يحتمل التأويل والظاهر هو الذي يحتمله فهذا القدر قد عرفته على الجملة وبقى علينا الآن أن نعرف الاختلاف في إطلاق لفظ النص وأن تعرف حده وحد الظاهر وشرط التأويل المقبول فنقول النص اسم مشترك يطلق في تعارف العلماء على ثلاثة أوجه الأول ما أطلقه الشافعي رحمه الله فإنه سمي الظاهر نصاً وهو منطبق على اللعبة ولا مانع منه في الشرع والنص في اللغة بمعنى الظهور تقول العرب نصت الظبية رأسها إذا رفعت وأظهرته وسمي الكرسي منصبة إذا تظهر

صح الامتثال لا يفرد معين لا غير (فالفرق) بينما إذا كان للطبيعة من حيث هي وبينما إذا كان للمرة في الامتثال بالتكرار وعدمه (تحكم) أقول مرادهم بل مرة ما يضاد التكرار والضم إلى المرة الأولى) أعاد المراد للمرة التي لم تنضم إلى المرة الأخرى (بدليل قولهم للمرة ولا يحتمل التكرار) كيف ولو كان كذلك لم يكن في المال فرق بين هذا وبين القول باحتمال التكرار (فالفرق واضح) ولو قال المراد حاصل في ضمن التكرار لانهما جزؤه فيتحقق الامتثال بهما وإن لم يكن من الثانية امتثال كما إذا كان للحقيقة من حيث هي لم يتوجه إليه هذا الرد فافهم (وسؤال سراقه أجنبنا هذا العامنا أم لا) (بد) والحق أن هذا سؤال أقرع من حاس كفاً أكثر كتب الأصول لما روى الحاكم وصححه البيهقي في سننه عن ابن عباس قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فقال يا أيها الناس إن الله كتب عليكم الحج فحجوا غفام الأقرع بن حابس فقال في كل عام يا رسول الله قال لو قلت ما لو جئت ولو وجبت لم أجسأ لهما ولم تستطيعوا أن الحج مرة فتن زادته طوع كذا في الدرر المنثورة وأسأله سؤال سراقه فلم يكن في الحج بل في جعل الحج عمرة واسأل عن الإجماع بها كإمام محمد بن أبي بكر بن أبيه عليه السلام عن جابر في حديث طويل في قصة حجة الوداع فمن كان منكم ليس معه هدى فليجئ وليجعلها عمرة فقال سراقه بن مالك بن جعشم العامنا هذا أم لا بد فتنبه رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أصابعه واحدة في أخرى فقال دخلت العمرة في الحج مرتين لا بل لا بد (رجعنا يستدل به لا شترنا لفظاً) بأنه لو لا ما انتبه عليه ولم يسأل (أو) يستدل به لا شترنا (معنى) فإن السؤال كان لتعيين أحد مصداقيه وهو القدر المشكوك بين المرة والتكرار (أو) يستدل به (لا احتمال التكرار) فله لولا الاحتمال لم يصح السؤال قال المصنف (والكل محتمل) بحسب الظاهر وقد يستدل به للتكرار أيضاً بأن السائل قد فهم منه التكرار ثم رأى فيه الحرج العظيم فاشتبه عليه الأمر لهذا التعارض فسأل وهذا انداء من بعيد غامر عن جواب من قبل القائل بعدد احتمال التكرار أنه يجوز أن يشبه عليه الأمر فيه بأنه متكرر بتكرار السبب كالصلاة وأن أشهر الحج سبب أم لا فسأل فلا تقوم حجة مع قيام هذا الاحتمال ويؤيد هذا أنه غضب عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام وروى رايان السني أن قوله تعالى لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤلم نزل فيه فتدبر (مسئلة) صيغة الأمر لا تختل المموم والعدد المحض عند الحنفية خلافاً للشافعي لم يفرده أكثر من شيخنا هذه المسئلة وفعروا على مسئلة التكرار مسئلة طلق وتعب عليه في التحرير بأن الطلقات الكثيرة قد تكون بتطليق واحد فليس هناك تكرار فلا يصح هذا التفرع بل هي مبتدأة ولعل لهذا أفروده ويؤيد هذا أن التكرار أو اثبات المأمور به وهو المد أمر بعد أخرى والعدد تعدده أو تكثيره وهذا أعظم مطلقاً من الأول لأن اثبات الحقيقة مرة بعد أخرى إنما يكون في ضمن أفراده تعدده وهو العدد والتعدد والتكرار بما يكون بالاثبات مرة واحدة كلف الطلاق وزعم الجمهور من وجه خطأ ثم إن المطلوب ليس الإطلاق بل إيقاعه وهو التطليق فلا بد من تعدده فلهذا التكرار وشبهه أركانه بعض أساندة عصره في محكم الأصول التعدد متفرع على التكرار وأما مثال الطلاق فلا يتعدد إلا إذا اعتبر تطليقه متكرراً ضرورة أن تعدد الشيء بتكرار السبب وإن كان اللفظ واحداً فإنه لا يعتداده إنما الاعتدال لاعتبار الشارح الذي عليه مبنى الأحكام مع أن الإمام في الإسلام لم يكتف بالتكرار فقط بل زاد لفظ العموم أيضاً فلا يراد عليه فتدبر (لأن الضرر معناه أوقع ضراً) لأنه مشتق من المصدر الذي هو تكرر إذا تكرر يع عارض (وهو مفرد) متكرر (في الإثبات بلا دليل العموم) فلا يزم (وهو الواحد فلا يقال لرجلين رجل) فهو ليس استاذن الحقيقة من حيث هي والأصح إطلاقه على الشيء لأنها موجودة فيه فعلم أن مدلوله الحقيقة مع قيد الوحدة (فلا يحتمل التكرار للتضاد) فلم يحتمل العدد أصلاً وهذا يعني يدل على انتفاء التكرار وأنه لا مرة وفيه نظر من وجوب الأول أنه التكرار موضوعه الحقيقة والتثوين يدل على الوحدة والإتسار ولذا يقال للثنتين

عليه العروس وفي الحديث كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا وجد فرجة نص فعلى هذا حادثة الظاهر هو اللفظ الذي يغلب على الظن ففهم معنى منه من غير قطع فهو بالإضافة إلى ذلك المعنى الغالب ظاهر ونص (الثاني) وهو الأشهر ما لا يتطرق إليه احتمال أصلاً لا على قرب ولا على بعد كالحصة مثلاً فإنه نص في معناه لا يحتمل السمة ولا الأربعة وسائر الأعداد ولفظ الفرس لا يحتمل الحمار والبعر وغيره فكل ما كانت دلالة على معناه في هذه الدرجة سمي بالإضافة إلى معناه نصاً في طرفي الإثبات والنفي أعني في إثبات المسمى ونفي ما لا ينطلق عليه الاسم فعلى هذا حادثة اللفظ الذي يفهم منه على القطع معنى فهو بالإضافة إلى

رجل فلا يلزم منه وضعهما الواحد وقد مر دفعه بأنه يلزم حينئذ أن يكون اللفظ المذكور الموضوع منسجماً عن المعنى إذا وقع مفعولاً مطلقاً لكيد هذا الثاني سلمنا أن النكرة موضوعة للواحد لكن لم يجوز أن يكون المبدأ المصدر المنسج عن التعريف والتشكيك غاية ما في الباب أن المصدر لم يستعمل فيه أصلاً فتأمل فيه الثالث سلمنا أنه المصدر النكرة لكن لا نسلم وجوب بقاء معناه المطابق في ضمن الفعل كيف لفظ المصدر ليس بهيته منه بدرجائه بل انما هو عبادته فلا يلزم بقاءه ما الذي كانت المادة مع الهيئة موضوعة بازائه بل يجوز أن يبقى بعض منه وهو الحقيقة التي يوجد في الواحد والكثير على السواء ويمكن أن يقال ظاهر نصوص أئمة اللغة يرشد إلى أن المصدر معناه المطابق مندرج في الفعل فتأمل فيه هذا وأما على ما ذكرنا فيمكن بيانه بوجه لا يدع عليه شيء لأن الأمر لطلب حقيقة المبدأ من حيث هي وهي لا تدل على العدد أصلاً لاحقيقة كما هو ظاهر والامتنال أيضاً لا يكون بالاثني بالعدد بل بالواحد ويلغوا الآخر فإن بالاثني بالواحد يصدق أنه أي الحقيقة المطلوب أضاف صورة التكرار فظاهر أنه وقع الامتنال بالاول وتلغو المرة الثانية وأما في صورة الاثني بالعدد دفعه فإنه يقع الامتنال بالواحد لا بعينه ويلغو الآخر على أن التعدد من غير تعاقب وتكرار محال فإن تكرر الفعل مع وحدة المحل والزمان غير معقول وفي طليق ليس المطلوب نفس الطلاق فإنه ليس بمبدل للتطبيق وهو المبدأ ولا يصح تكرره إلا إذا فرقت حقيقة أو حكماً في الشارع ولا تدل بحجازاً أيضاً فإنه لا يصح التصرف في المبدأ المأخوذ في الفعل بإرادة الأفراد فإنه تصرف ينافي الاشتقاق لأن العرب متفقون على أن المبدأ المأخوذ لا يكون إلا بشرط شيء قد تدبر وتشكر نعم لما كان المتبادر من الوحدة الحقيقية استدرك وقال (لكن الوحدة قد تكون حقيقة فتصح بالانية) لأنه المتبادر (وقد تكون اعتبارية وهي وحدة الجنس) وهي غير متبادرة إلى القهيم (فتصح مع النسبة ولذا صح نسبة الثلاث في الحرية والثنتين في الأمة في طليق نفسه) أو طلق امرأتين لأن الثلاث في الحرية والثنتين في الأمة كل أفراد الجنس فهي واحدة بالجنس (وأما الثنتان في الحرية فعدد محض) ليس فيه جهة من الوحدة فلا تصح إرادته وهذا بخلاف قول الشافعي رحمه الله فإنه عنده يصح نسبة العدد لأن الأمر يحتمله واعترض عليه أن الثلاث ليس كل الجنس فإن الطلاق كما يصدق على هذه الطلاقات يصدق على الطلاقات الواقعة على النساء الأخر فهي أيضاً بعض أفراد الجنس كالثنتين والجواب أن المقصود أن كل أفراد الطلاق المملوكة هي الثلاث والثنتان فإن الجنس المملوكة لكل أحد هو الثلاث والثنتان لا غير واعترض أيضاً بان الثلاث كما أنها واحدة بالجنس المشاركة فيه كذلك الاثني أيضاً واحد بالجنس فلزم أن يصح نسبة الثلاث والاثني كليهما وإن أراد الوحدة الاعتبارية الاجتماعية فكأن الثلاث مجموع اعتباري فالاثني أيضاً كذلك فلا بد من بيان الفرق وقد قرر بعض الأئمة أنه لا يكفي الوحدة الاعتبارية أية اعتبارية كانت بل لا بد من اعتبار واقعي وليس إلا في كل أفراد الجنس فأنها جنس واحد وأما المراتب التي تحتها فليس فيها اعتبارية تصير واحداً وفيه ما فيه بل الصواب في الجواب أنه ليس كل مجتمع شيئاً يكون واحداً بل لا بد من اعتبار الشارع أحكاماً ترتب على المجموع غير أحكام الأجزاء والثلاث في الحرية مجموع له أحكام غير أحكام الأجزاء فلو كانت توجب الفرق في الحال والبيدونة الغليظة وخروج المحل عن محمية السكاح وليس هذه الأحكام مجموع أحكام الأحاد فالثلاث طلاق واحد عرفاً وشرعاً وأما الثنتان فلما لم يكن لهما أحكام سوى أحكام الأحاد لم يكن لهما وحدة ولا يقال لمجموعهما أنه واحد عرفاً وشرعاً ثم للشيخ ابن الهمام ههنا كلام آخر هو أن الألفاظ أسماء المعاني وأسماء العين فأسماء المعاني تطلق على الكثير أيضاً كما في بعض أسماء العين فيقال للقيام الكثير قيام كالأول واحد بخلاف الرجل فإنه لا يقال لرجل ورجلين رجل والطلاق من قبيل أسماء المعاني فيصدق على الواحد والاثني على السواء فينبغي أن يصح إرادة الثنتين أيضاً لكن استمر وأعلى ما قالوا ولم يفرقوا أصلاً وهذا الكلام على الإطلاق غير صحيح فإن بعض أسماء المعاني

معناه المقطوع به نص ويجوز أن يكون اللفظ الواحد نصا ظاهرا بجماله لكن بالإضافة إلى ثلاثة معان إلى معنى واحد
 (الثالث) التعبير بالنص بما لا يتطرق إليه احتمال بمقبول بعضه دليل أما الاحتمال الذي لا بعضه دليل فلا يخرج
 اللفظ عن كونه نصا فكان شرط النص بالوضع الثاني أن لا يتطرق إليه احتمال أصلا وبالوضع الثالث أن لا يتطرق إليه احتمال
 مخصوص وهو المعتضد بدليل ولا يجزى في إطلاق اسم النص على هذه المعاني الثلاثة لكن الإطلاق الثاني أوجه وأشهر وعن
 الاشتباه بالظاهرا بعد هذا هو القول في النص والظاهر أما القول في التأويل فيستدعي تمهيد أصل وضرب أمثلة أما التمهيد

كالصوم لا يطلق على الكثير منه فلا يقال لصيام شهره صوم والطلاق من هذا القبيل فلا يقال للطلقين أنه طلاق في الشرع
 والعرف ثم في القيام والقعود لا يطلق على الكثير أيضا لأنه يطلق على القيام المستمر قيام إذا لم ينقطع بضده ولم يتخلل الضد وأما إذا
 تخلل بان قام زمانا ثم قعد ثم قام يقال لهما قيامان لا قيام كيف وقد أجمع أهل العربية أن المفعول المطلق قد زيد كربيان العدد
 فيفرد عند الوحدة وينفي ويجمع عند التعدد وهو ينادى أغلى نداء على أنه لا يطلق على المتعددة صيغة المفرد فتدبر ثم يرق اشكال
 قوى هو أن الماضي والأمر سيان في تضمن المصدر المفرد فكأنه يجوز إرادة الواحد الاعتباري في الأمر فكذلك في الماضي
 فلمزم صحة التثنية الثلاث في طلقت كما صحت في طلي والفرق مشكل والمرحوم من الله تعالى أن يأتي بالفتح (وان قيل لولم يحتمل)
 الأمر (العدد لم يصح تفسيره) أي بالعدد (مثل طلق نفسك ثنتين) فصح تفسيره بالثنتين فتقعان (قلنا أنسلم أنه تفسير بل
 تفسير) فإن أصل المدلول كان هو الواحد وإذا أريد التقييد بالثنتين جرد عن الوحدة وأريد الجنس وقيد وأما إذا سلم على
 مسألة سلكنا لأحاجة إلى هذا فإن الأمر يدل على الحقيقة من حيث هي فقيدت بقيد الثنتين وبفهم من الكل وقوع الثنتين
 ولا يلزم منه احتمال الجرد عن التقييد الذي كلاً منافيه بما عرفت من أن الثنتين ليس مدلولاً حقيقة ولا مجازاً فتدبر (ولهذا
 قالوا إذا اقترن العدد بالوقوع) لأن أول الكلام يبقى متوقفاً على الآخر (فلو مات قبله لم يقع شيء) وهذا يتأتى على ما قلنا
 أيضا لأن المطلق مع القيد كلام واحد مفيد لمعنى لأن المطلق يدل على إطلاقه والقيد يدل على معنى آخر (فرع لو حلف
 لا يشرب ماء أنصرف إلى أقل ما يصدق عليه) من القطرة وغيرها لأنه نكرة فيدل على الماء الواحد فيجئ بقطرة لعمومها في النفي
 (ولو نوى مياه الدنيا صح) لأن الكل واحد بالجنس فيقع عليه اسم المفرد كما في الثلاث من الطلقات (فنشرب ما شاء ولا يبحث
 لورد النفي على المجموع ولم يشربه لعسرة) (ولو نوى كوزاً) دون كوز (لا يصح هذا ما قاله علماءنا وفيه ما فيه) ووجهه ظاهر هو أنه
 جنس يطلق على الواحد والكثير فيقال للقطرة والكوز والنهر ماء فينبغي أن يصح نية كل فرد من القليل والكثير هذا قال
 في الحاشية وأيضاً أشار إلى ما في السلم أن الكلي كما يصدق على الواحد من أفرادها يصدق على الكثير منها بصدق واحد فقال
 على رجلين رجل وهذا شيء عجيب فإن صدق الكلي على الكثير لا يصح إلا بأصداق كيف ولو صح هذا لزم صحة أن يقال زيد وبكر
 إنسان واحد وهذا لا يرى وما قال علماء المعقول فرادهم أنه يصدق عليها بأصداق كثيرة وأيضاً لا يكتفي الصدق عند العقل بل
 لابد من الصدق عرفاً ولغة ولا شك أنه لا يقال لرجلين في العرف واللغة رجل وهذا ضروري والانكار مكابرة فتدبر (مسألة)
 صيغة الأمر المعلق بشرط أو صفة قيل) موضوعة (للتكرار) بتكرار الشرط والصفة (مطلقاً) علة كان الشرط أو الصفة أولاً
 (وقيل ليس) الأمر المعلق (له) أي للتكرار (مطلقاً) فإن كان علة فهل يتكرر الأمر (بتكرارها) عقلاً اختلف فيه (والحق
 نعم) يتكرر (وقيل لا) يتكرر وإذا ثبت الخلاف على هذا النمط (فدعوى الإجماع في العلة كافي المختصر وغيره) على
 التكرار بتكرارها (غلط) ولا يصح تغليب مدعى الإجماع بأن الحنفية يقولون لا يتكرر بتكرار الشرط وإن كان علة إذ
 مقصودهم أنه لا يدل بالوضع وإنما الدلالة من جهة العقل فقط نعم بعد ثبوت تحقق الخلاف على نحو ما حكى المصنف اتبني الإجماع
 قطعاً لكن بعد كل البعد انكار الحنفية بعد ثبوت علة العلة الآمن منكبرى القياس مطلقاً (لنا أولاً ما تقدم) أن الهشة للطلب
 فقط والمادة للتحقق من حيث هي فلا تكرر كما تقدم (و) لنا (ثانياً) إن دخلت السوق فاشتر كذا لا يتكرر والا كان ككلاماً
 فلا يفهم منه التكرار فإنه أجمع على أنه ليس ككلاماً (وأما التكرار بالهالة) المعلق عليها (فلا ضرورة لتكرار المعال بتكرارها
 لامتناع التألف) فإن المقصود أنه إنما يتكرر عند ارتفاع الموانع وحينئذ يتبع التألف قطعاً ثم هذا التقييد انما هو عند من
 يجوز تخصيص العلة بالمانع (وليس هذا) التكرار (بالصفة) بل بالعقل وفي الحاشية لا بالإجماع كما زعم ابن الحاجب انتهى

فهو أن التأويل عبارة عن احتمال بعضه دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر وبشبه أن يكون كل تأويل صرفا للفظ عن الحقيقة إلى الجواز وكذلك تخصيص العموم باللفظ عن الحقيقة إلى الجواز فإنه ان ثبت أن وضعه وحقيقته للاستغراق فهو محاذ في الاقتصار على البعض فكأنه رتبه إلى الجواز لأن الاحتمال تارة يقرب وتارة يبعد فإن قرب كفى في اثباته دليل قريب وإن لم يكن بالغافي القوة وإن كان بعيدا افتقر إلى دليل قوي يجبر بعده حتى يكون ركوب ذلك الاحتمال البعيد أغلب على الظن من مخالفة ذلك الدليل وقد يكون ذلك الدليل قربة وقد يكون قياسا وقد يكون ظاهرا آخر أقوى

وذلك لأنه لم يثبت الاجماع بل ثبت الاختلاف وإن قيل إن مراد من قال إنه بالصيغة أن التعليق بالوصف والشرط مشعر بالعلية لعموم المعلول يتكرر بتكرار العلة لكن لما كانت هذه الدلالة مظلومة بغيرها متخلفة عن الدال قلت فحينئذ آل النزاع لفظيا فإن مراد الجمهور النافين للتكرار باعتبار الصيغة أنها غير وضوعة فافهم فإن قلت فلم يتكرر الإطلاق بتكرار الدخول في التعليق به لأجل العلية قال وإنما لم يتكرر الإطلاق بالدخول المعلق به لعدم اعتبار تعليقه (ان قلت) إذا كان المعلق به علة يجب التكرار بتكرره (فلم يقطع الجنبية في) السرقعة (الثانية يد السارق اليسرى) مع أنه السرقعة الموحجة للقطع (وجلدوا في الزنا أبدا) مازي بعد الجلد وان وجد ألف مرة مع أن كلهما علة (قلنا السرقعة علة للقطع بدو واحدة إذ) اليدين (لا تقطعان بسرقعة واحدة) اجاعوا يؤيده أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد فالحقني اقطعوا يد السارق ويد السارقة فلا توجب الآية قطع جميع أيدي كل (وتلك) اليد (هي التي أقرع ابن مسعود) فاقطعوا (أي أعاينها) وهي حجة عندنا وعليه انعقد الاجماع أيضا وبه جرت السنة المتوارثة (فإذا قطعت مرة) بسرقعة (فأبدا للجل) للقطع فأى شيء يقطع بالثالثة كما إذا قطع اليد اليمنى بسبب آخر ثم سرق أولا يسقط القطع (بخلاف الجلد) فإنه لا يغوث به محل الجلد وهو الحسد فيصليد ثانياً زنى فإن قلت فلم تقطع الرجل في السرقعة الثانية قال (وقطع الرجل في الثانية ابتداء بالسنة) قال في الحاشية روى الشافعي والطبراني عن النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم إذا سرق السارق فاقطعوا يده ثم إن سرق فاقطعوا رجله كذا في التقرير (أو الاجماع) المكررون في الأمر المعلق (قالوا ثبت بالاستقراء في أوامر الشرع تكرار المعلق) بتكرار المعلق عليه (نحو) قوله تعالى (إذا قمى الصلاة) فأغسلوا وجوهكم الآية وقوله تعالى (الزانية والزاني) فأجلدا كل واحد منهما مائة جلدة وقوله تعالى (وإن كنتم جنبا) فاطهروا (قلنا) تكرار المعلق (في العلة مسلم) ولا ينفعكم (و) التكرار (في غيرها) يكون (بدليل خاص) غير الأمر دل على التكرار ولا ينفعكم هذا أيضا (ولذلك لم يتكررا في الحج وإن علق بالاستطاعة) لعدم علية الاستطاعة قال الله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا وفي هذا المثال تأمل فيما لم منكرو التكرار في العلة (قالوا لو تكرر في العلة فالشرط أولى) بأن يتكرر فيه (فانه لا يتعدد) بدلا فاذا تعدد كذلك وجب تعدد الشرط (فكأما تكرر الشرط بتكرار الشرط) لأن التكرار تعدد (قلنا التكرار) يكون (باعتبار الوجود لا الماهية والعلة تقتضيه) فكأما وجدت وجد (دون الشرط) فانه لا يقتضيه فلا يتكرر بتكرره والتعدد باعتبار تعدد الشرط انما هو باعتبار الماهية فاذا تعدد ماهية الشرط تعدد الشرط قطعاً قدر (مسئلة * القائمون بالتكرار فالحق بالهوى) لانهم يوجبون استغراق الاوقات بعد ورود الأمر فوجب المبادرة (وأما غيرهم فاما) أي فيقولون الأمر اما (مقبول بوقت وسع أو مضيق فقيد يقدم) أن الموسع يجوز فيه التأخير إلى آخر وأما المضيق فلا يحتمل التأخير (أو غير مقيد) بوقت محدود (كأما بالكفار) بنحو قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لا أعزى إلى الفطر عدا شهرين متتابعين رواه البخاري (والقضاء للصوم والصلاة) قال الله تعالى فذم من أيام أخر وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقته رواه الشيخان (فهو لمجرد الطلب) للفعل في المستقبل (فيجوز التأخير كما يجوز البدار وهو الصحيح عند الجنبية) وغيرهم يعبرون بالوجوب على الترتيب (وعزى إلى الشافعي وأصحابه) قال ابن برهان لم ينقل من الشافعي وأبي حنيفة نص عليه وانما عروا بها تادل عليه كذا في الحاشية (واختاره) الامامان (الرازي والامدي) كلاهما من الشافعية (وقيل يوجب الفور) فيأثم بالتأخير (وعزى إلى المالكية والحنابلة) (و) الشيخ أبي الحسن (الكرخي) منا ونقل عنه أنه مبني الخلاف الواقع بين الامامين أبي يوسف والامام محمد، حمله الله في الحج أوجب فوراً في أول سنة الوجوب أو يجوز التأخير فزعم أن الأمر عند أبي يوسف للفور فوجب الفور وعند الامام محمد لا تأخير ففي

منه ورب تأويل لا ينقدح الابتقدير قرينة وان لم تنقل القرينة كقوله عليه السلام انما الرباني التسيئة فانه يحمل على مختلفي الجنس ولا ينقدح هذا التخصيص الابتقدير واقعة وسؤال عن مختلفي الجنس ولكن يجوز تقدير مثل هذه القرينة اذا اعتضد بنص وقوله عليه السلام لا يتبعوا البر بالبر الا سواء بسواء نص في اثبات بر الفضل وقوله انما الرباني التسيئة حصر الرباني التسيئة ونفي لبر الفضل فالجمع بالتأويل البعيد الذي ذكرناه أولى من مخالفة النص ولهذا المعنى كان الاحتمال البعيد كالقريب في العقلات فان دليل العقل لا يمكن مخالفته بوجه ما والاحتمال البعيد يمكن أن يكون مراد باللفظ بوجه ما فلا يجوز التسلسل

الطلب المطلق عن الفور والتراني والحق ما عليه الجمهور انه ليس كذلك ولو كان كذلك لكان الآتي في السنة المتأخرة قاضيا عنده وبأس كذلك بل الخلاف مبتدأ ووجه الامام محمد ظاهرة ووجه أبي يوسف رجحانه أن الحياة الى السنة الثانية موهومة فالتأخير تعرض على الترك فيكون حراما لكن اذا أدرك سنة ثانية وجب فيها ارتفاعه كما صرح به صدر السريعة لانه انما كان الاثم بالذات في ترك الواجب وانما ينسب الى التأخير لكونه وسيلة اليه فاذا لم يبق وسيلة لم يكن انما فمرة الخلاف تظهر في قبول الشهادة بالتأخير الى السنة الثانية فهل تقبل قبل أدائه في السنة الثانية أو لا فتدبر (واختاره السكاكي والقاضي) أبو بكر الباقلائي يوجب (فورا الفعل أو العزم كافي) الواجب (الموسع وتوقف الامام في أنه للفور أو لغيره المستترك) بين الفور والتراني فان أتى على الفور يبرأ منه بيقين وان أخر احتمل الاثم (فوجب الفور) احتياطا (ولا يحتمل وجوب التراني) وقيل بالتوقف مطلقا في الفور والتراني (لا احتمال وجوبه) أي التراني (قلعه) بآثم ان يادر لنا مثل ما تقدم في التكرار (من أن البينة بمجرد الطلب والمادة للحقيقة من حيث هي فلا يدل الاعلى الطلب في المستقبل في أي جزء كان منه ولنا أيضا أنه لو كان للفور كان الواجب موقتا بأول الاوقات بعد تعلق الأمر وفي غيره يوجب كونه قضاء ويكون أداءه الزكاة في السنة الثانية قضاء وهو خلاف الاجماع قالوا للفور (قالوا ولا اسقط للفور) والأوامر كلها على متوال واحذف الدلالة لكونها بالهيمه (قلنا) لانسلم أنه للفور بالوضع بل يفهم (بالقرينة) وهي طلب السقي عند الحاجة ولحق العطش (و) قالوا (ثانيا كل مخبر وكل منشي يقصد الحاضر) بالاستقراء (فكذا الأمر) يدل عليه (الحاقاله بالأعم الأغلب) في الاخبارات والانشاءات (والجواب أو لا أقول من الخبر المطلقة العامة) المحكوم فيها بالحكم في الواقع سواء كان في المادي أو الحال والمستقبل (وهو حقيقة عند ابن سينا وأتباعه) فلانسلم أن كل مخبر ومنشي يقصد الحاضر وهذا السند ليس في موضعه فان ابن سينا ليس من رجال هذا المقال مع أنه لم يدع الوضع والحقيقة بل اتعاقصت تحصيل معنى قضية هذا شأنها وقد صرح هو أن حقيقة المطلقة عرفا هي الثبوت في زمان الوصف (مع أن خبر الماضي لا يقتضي المقارنة) بالحال ولا يقصد هذا المخبر (بل الماضي مطلقا) مقارنا كان أو بعيدا (فكذلك الأمر في الاستقبال) أي يجوز أن يكون كذلك وهذا السند جند (و) الجواب (ثانيا كما قيل الحاضر في الأمر زمان الطلب) فان الطلب فيه في الحال (ولا يقتضي ذلك أن يكون زمان المطلوب حاضرا) والكلام كان فيه والدليل على تقدير تماميته يفيد الاول (أقول مراد التسلسل زمان متعلق الخبر والانشاء) يكون حاضرا والمخبر والمنشي يقصدان وقوع متعلقهما فيه (فيكون متعلق الأمر) وهذا ظاهر جدا (و) الجواب (ثالثا أنه قياس في اللغة) وهو ممنوع (ان قيل) حاصل الدليل الحاق الأمر لسائر الانشاءات والاخبارات و (الحاق ليس قياسا بل) هو (استقراء) كاستقراء رفع القاعل فانه الحاق الأقل بالأكثر الأغلب (قلت في استقراء الجنس يجب تبسيع الافراد الوعية الموجودة عند المتبوع) فههنا لابد من تبسيع أنواع الانشاء والاخبار (رفع وجود الأمر وعدم تبعه لاستقراء) بل هناك استقراء بعض الأنواع وقياس الأمر عليها (فانما الالقياس (و) الجواب (رابعان الحال في الأمر مع تنوع فان الحاصل لا يطلب) والالزام من الدليل هو الحال (فلا يمكن) فيه (الا الاستقبال اما فورا) كما عندكم (أو بعده) كما قيل (أو مطلقا) كما نقول فالالزام من الدليل مناف لدعاكم والمدعى غير لازم فهذا الجواب منع لتمام التقريب أو ينقض اجمالي بانه لو لم يزم الاستحالة (قيل ليس مراده بالحاضر الآن) حتى يلزم ما ذكرتم (بل المراد (أجزاء من أو آخر الماضي وأوائل المستقبل) وهو الحال العرفي (فالفور داخل فيه) فلا استحالة وتم التقريب (أقول لو صرح ما ذكره هذا القائل (لكان الأمر في المطلوب مقترنا بالحال) العرفي ويكون مثل صيغ الحال (وهو خلاف الاجماع من أهل العربية) والفور ليس الاوائل المستقبل عرفا فلزم منه ما ينافية ورجع المحذور قهري فتدبر (نعم لو قيل) في الدليل ان

في العقليات الا بالنص بالوضع الثاني وهو الذي لا يتطرق اليه احتمال قريب ولا بعيد ومهما كان الاحتمال قريباً وكان الدليل أيضاً قريباً وجب على المجتهد الترجيح والمصير الى ما يغلب على ظنه فليس كل تأويل مقبولاً وبوسيلة كل دليل بل ذلك يختلف ولا يدخل تحت ضبط الا ان تضرب أمثلة فيما يرضى من التأويل وما لا يرضى ونرى في كل مثال مسألة ونذكر لاجل المثال عشر مسائل خمسة في تأويل الظاهر وخسة في تخصيص العموم (مسألة) التأويل وان كان محتملاً فقد تجتمع قرائن تدل على فساد واحد تلك القرائن لا تدفعه لكن يخرج مجموعها عن أن يكون منقداً غالباً مثله قوله عليه السلام

الأصل يقتضي أن يكون الأمر للحال لكونه أغلب ولم يمكن و (المقارنة كالحال) للقرب جعل الأمر له (علا بقدر الامكان لم يبعد كما قيل في الحال) المعمول للفعل فان أصلها أن تكون مقارنة للعامل ولما لم يكن في الماضي التزم قد يكون قريباً (فأفهم) و قالوا (ثالثاً) انتهى للفور والأمر نهى عن ضده فيكون للفور أيضاً ولا يلزم ارتفاع التقيض (وقد تقدم مثله) في مسألة التكرار مع الجواب بان هذا انتهى تابع للأمر وليس للفور (و) قالوا (رابعاً) قوله تعالى مخاطباً لبليس (ما منعك) أن لا تسجد اذا أمرتك (ذم على ترك المبادرة) الى السجود فهو للفور ووضع الأمر على نحو واحد فتكون الصيغة (قلنا) ليس الأمر بالسجود مطلقاً بل (مقيد بقوله) تعالى (فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين) والكلام كان في الأمر المطلق وأما المقيد فعلى حسب اقتضاء القيد من الفور والتراخي وهما مقيدان للفور فله فتدبر (و) قالوا (خامساً) لم يكن للفور و (جاز التأخير) فاما الى وقت معين فلا دليل عليه وان قيل الوقت المعين كبر السن قال (وكبر السن مثلاً لا يمين اذ كم من شاب يموت فجأة) فلا يتحقق هناك كبر السن فيقوت الواجب (و) كم من (شيخ يعيش مدة) طويلاً فيمكن أداء الواجب بعد كبر السن مؤخر فلا يصلح الكبر معينا للتأخير (أو الى آخر أزمته الامكان وهو مجعول فلزم) بالتأخير اليه (تكليف الحال قلنا) هذا (منقوض بجواز التصريح بالتأخير فانه جائز اجاباً) مع أن مقدمات الدليل حاركة فيه أيضاً (والحل) للدليل (أن الحال انما يلزم بالاجاب التأخير) الى آخر أزمته الامكان (دون التفويض) اليه بان يأتي في أي زمان من أزمته القدرة فتدبر (فائدة) أبطل في الكشف مذهب الامام محمد من جواز التأخير في الجمع مع الأتم بالتفويت في العمر به اذا سألنا سائل وقال قد وجب على الجمع فهل لي التأخير الى السنة الثانية والسلامة مشكوكه عندي فان قلنا نعم فلزم الموت مع التفويت وان قلنا لا يحل لزوم الفور وان قلنا ان كان في علم الله موتك فالتأخير حرام ولا يفعل فلا يصح هذا لان ما في علم الله تعالى مجعول عنده وهذا قريب من هذا الاستدلال لا صحاب الفور ورد الشيخ الهداية للفتي أن يجيب بأنه يحل لك التأخير على احتمال الأتم بموتك قبل ادراكك العام الآخر وحينئذ صرت محكوماً عليه بالأتم وحاصله أنه يجوز له التأخير مع عدم التفويت في العمر كله والاستحالة فيه وقد يجاب بان المناط على الظن فلفظي أن يجب أنه يحل لك التأخير ان ظننت ادراكك العام الآخر وحينئذ لا ثم وان مات فجأة وان لم يكن لك ظن السلامة فلا يجوز التأخير وأنت لا يذهب عليك أن مدة السنة مانعة عن وقوع الظن بأحد الطرفين فان الموت بطول المرض الى اسبوع وشهر غير نادر فإين الظن بالسلامة فهذا اعتراف بالوجوب على الفور بخلاف الزكاة ونحوها فانه يمكن فيها القول بجواز التأخير الى ظهور المرض الويسل الذي يظن به الموت فافهم (و) قالوا (سادساً) قال الله تعالى (وسارعوا الى مغفرة) من ربكم وقوله تعالى (فاستبقوا الخيرات والمراد سبهما) فان المسارعة الى المغفرة غير معقول فأريد سبهما الذي هو أداء الواجبات وكذا الخيرات ان أراد بها خيرات الآخرة من الثوابات فلا بد من تقدير السبب ويمكن أن يقال الخيرات هي نفس أداء الواجبات فلا حاجة الى التقدير وبعد التيسار التي الكريمة تدل على وجوب المسارعة الى أداء الواجبات فلزم الفور (قلنا أولاً) حينئذ لو كان الأمر للفور يلزم كون هذه الآية تأكيداً كيد الهوان لم تكن للفور تكون تأسيساً (والتأسيس أولى من التأكيد) فلا يكون الأمر للفور (فانقلب) الدليل (عليهم) ولك أن تقول هذه الكريمة تدل على وجوب المسارعة فلزم تكن الأمر للفور لزوم انتساقها ولو بالزيادة وهو خلاف الأصل والتأكيد ليس بتلك المثابة فيجعل عليه دفعا للشيخ قالوا اما موضوعه للفور ومستعمله تحوزا والثاني خلاف الأصل فتعين الاول فتدبر (و) قلنا (ثانياً) هذا الأمر (مجمول على الافضلية) والتدبر (والا لم يكن مسارعا ومستبقاً) فانه لا يقال للاثم بالواجب في وقته انه مسارع واعلم أنه نقل هذا التأويل عن الامام الشافعي رحمه الله تعالى وبه استدلل على استحباب تعجيل الصلوات وأنت تعلم أنه لا يصلح لما توارى من الصعابة ومن

لفعلان حين أسلم على عشر نسوة أمسك أربعا وفارق سائرهن وقوله عليه السلام لغيري والديلى حين أسلم على أختين أمسك
أحدهما وفارق الأخرى فان ظاهر هذا يدل على دوام السكاح فقال أبو حنيفة أراد به ابتداء النكاح أى أمسك أربعا
فانكحهن وفارق سائرهن أى انقطع عنهن ولا تنكحهن ولا شك في أن ظاهر لفظ الامسك الاستصحاب والاستدامة وما ذكره
أيضا محتمل ويعتضد احتماله بالقياس إلا أن جملة من القرائن عضدت الظاهر وجعلته أقوى في النفس من التأويل وأولها أننا
نعلم أن الحاضرين من الصحابة لم يسبق إلى أفهامهم من هذه الكلمة إلا الاستدامة في النكاح وهو السابق إلى أفهامنا

بعدهم الاسفار في الفجر وتوارع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الإبراد بالظهر ثم أنه لو تم في معرض الجواب فلا يتم في معرض
الاستدلال لاحتمال التأويلات الأخرى كما سطر بعد ان شاء الله تعالى (و) قلنا (ثالثا) الدليل (الدل على الفور شرعا والكلام
في الدلالة لغة) فلا تقرب فيه أنه أن أراد أن الأمر وردت مطلقة ثم زيد قيد الفور بعده فهو نسخ لا يصار إليه بلا باعث وإن
أراد أن الأمر صارت حقيقة شرعية في الفور فيلزم النقل وهو خلاف الأصل مع أنه يتم به المقصود فانه حينئذ يحمل الأمر
الواردة في كلام الشارع على الفور هذا فتأمل وقلنا رابعا أنه لو تم لدل على وجوب المسارعة في الواجبات كلها موقفات وغيرها
مع أن منها ما وسعت جائزة التأخير إلى آخر الوقت اللهم إلا أن يخص نمن منها ما هو مندوب التأخير كالظفر في الصنف قطعا
وقلنا خامسا المراد بالمسارعة الاتيان بالواجبات قبل حضور الموت ولا شك أنه لا يجوز للتأخير إلى ما بعد الموت كما في قوله تعالى
وأنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتي أحدكم الموت فيقول رب لولا أخرتني إلى أجل قريب لم تكن قوله تعالى إنما التوبة على الله
للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب ولو حل المغفرة على مغفرة جميع الذنوب فسيبها الإيعان فغايتها ما لزم كون الإيعان
واجبا على الفور ولا يلزم كون سائر الأمور له فتدبر وقلنا سادسا سلمنا أن المراد بالمسارعة المبادرة إلى الفعل فغايتها ما يلزم منه
المبادرة إلى الفعل الذي هو سبب المغفرة وقد يكون الأداء على التأخير كما في ظهر الصيف فلا يدل على الفور أصلا ثم الأمر على هذا
يكون للندب البتة فان من أسباب المغفرة ما هو مندوب فلا يجب المبادرة إليه قطعاً فتدبر (قال الامام) على ما نقل عن البرهان
أما الشافعية فذهب غلاتهم إلى أنه أن بادد عقيب الفهم لم يقطع بكونه ممثلاً لجواز أن يكون غرض الأمر هو التأخير وهذا شر
عظيم في حكم الوقف وذهب المقصدون إلى أن من يدر أول الوقت كان ممثلاً قطعاً وإن أخر لم يقطع بخبر وجهه عن العهدة وهذا هو
المختار وبالمجمل الذي أقطع به أن المكلف مهما أتى بالفعل فانه يحكم بالصيغة موقع للطلوب وإنما التوقف في أنه هل يأثم بالتأخير مع
كونه ممثلاً لأصل المطلوب انتهى ولعل احتجاجه بان الطلب متحقق والشك في جواز التأخير فوجب الفور وهذا بظاهره مختل
فان الدليل إنما يدل على وجوب الفور قطعاً وكان أول الكلام يدل على التوقف ثم أول كلامه يدل على عدم الخروج عن العهدة
وأخره على الخروج والشك إنما هو في الاثم في التأخير لا في بقاء العهدة بالواجب فيمكن أن يحمل كلامه على أن الأمر المطلق
للقدر المشترك كما عند الجمهور لكن الشك في أن المبادرة واجب بدليل زائد كالأمن عن القوات أم لا والمراد بالعهدة تعلق الاثم
وحاصل الدليل أنه لما شك في جواز التأخير وجب الفور احتياطاً للأمن عن الاثم وعلى هذا النزاع لكن يطالب بالدليل على الشك
في الاثم بالتأخير ويمكن أن يكون مقصوده أنه لا يدرى أنه للفور والقدر المشترك في المبادرة يخرج عن العهدة بالواجب
قطعاً وإن أخر لم يقطع بالخروج عن العهدة لأنه محتمل أن يكون الفور مطلوباً في اثم التأخير في الذمة وإن لم يبق نفس الواجب
في الذمة والمراد بالمطلوب في قوله فانه يحكم الخ نفس الواجب فيحكم بأنه في أدائه ممثلاً والتوقف في الاثم بالتأخير فيه لأجل
التوقف في تقييده بالفور وعليه حل كلامه وقرر دليلاً بقوله (وجوب الفور وجواز التأخير مشكوك) والطلب محقق فيجب
البدار احتياطاً لثبوت الامتنال فيه قطعاً (اذلوا خوفانه وان امتثل باعتباره أيقاع أصل المطلوب) وهو نفس الفعل (لكنه
يحمل الاثم باعتبار عدم ايقاعه في زمانه) فان للفعل حثيتين حيثية نفسه وحيثية كونه واقعا في زمان في التأخير بممثلاً
باعتباره أنه أداء نفسه واحتمال الاثم باعتبار ايقاعه في غير أوانه وفيه نظر ظاهر فانه لما احتمل كونه للفور فإيقاعه في مؤخر ليس
بإيقاع في وقته المقدر شرعاً فليس فيه امتثال بحكم الصيغة والایقاع المطلوب نعم لو دل دليل على وجوب القضاء كان امتناله
للامر فلا قطع في التأخير بالامتنال بنفس الفعل والقضاء عنده ليس واجبا بوجوب الأداء فتأمل (قلنا لا نسلم أنه مشكوك)
فان الدليل الاثم قد دل على أنه للقدر المشترك فافهم (مسئلة * الامر بالامر) بشئ غيره (ليس أمراً) من الامر (لثاني)

فإننا لو سمعناه في زماننا لكان هو السابق إلى أفهامنا (الثاني). أنه قابل لفظ الامسك بلفظ المفارقة وفوضه إلى اختياره
فليكن الامسك والمفارقة اليه وعندهم القراق واقع والنكاح لا يصح إلا برضا المرأة (الثالث). أنه لو أراد ابتداء النكاح
لذكر بشرائطه فإنه كان لا يؤخر البيان عن وقت الحاجة وما أحوج جديد العهد بالاسلام إلى أن يعرف شروط النكاح
(الرابع). أنه لا يتوقع في اطراد العادة أنسلا كهن في رتبة الرضا على حسب مراده بل ربما كان يتمتع جميعه فكيف
أطلق الأمر مع هذا الامكان (الخامس). أن قوله أمسك أمر وظاهره الإيجاب فكيف أوجب عليه ما لم يجب ولعله

الغير (على المختار كقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم مرهم بالصلاة لسبع) رواه أبو داود عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن
جده مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع (فلا أمر للصبي من قبل الشارع) وهذا النزاع ليس في مثل قل فلان أفعل كذا
فإنه أمر للثاني من الأمر بالاتفاق كما نقل المصنف في الحاشية عن السبكي انما النزاع في مثل مر فلان بكذا وقيل الرابع مطلق
والظاهر هو الأول لأن المصدر بقل الخطاب فيه للثاني والخطاب بقل مأمور بنقله فلا يصح فيه الخلاف أصلا فتدبر (لنا كما
أقول لو كان) هذا الأمر الثاني (لزم معصية العبد عند معصية السيد) قوله للسيد (مر عبدك) أن يبيع عبدي) فلم يأمر
السيد ببيع لأنه على هذا العبد مأمور بالبيع منه ولم يفعل وهو المعصية واللازم باطل قطعا فان قلت يلزم الحصر بعصائه عند
العلم كيف والسيد سفير ومعبى محض لكن عصيانه غير معتد به لعدم الولاية لا أمر عليه قلت هذا مكررة فان العبد لا يقال له لغة
وشرعائه عصي أمر هذا الأمر فافهم (واستدل أولا أنه لو كان) الأمر بالأمر الثاني (الكان ذلك) أي مر عبدك أن يبيع
عبدي (تعدي لأنه أمر لعبد الغير) وتصرف فيه بالاستخدام وأورد عليه أن التعدي أمر عبد الغير من غير توقف على أمر السيد
وههنا أمر متوقف على أمر السيد فاللزمة بمنوعة وأجيب أن الكلام في أن المقدرا الأمر الصادر للسيد باحرامه هل هو أمر له
منه وحينئذ فلا توقف للأمر له على أمر السيد وأمره وعدم أمره سواء في تعلق الأمر للعبد من الأمر فلمز التعدي قطعا فلذا
غير المصنف الإيراد بوجه آخر وقال (أقول انما يلزم التعدي لو لم يكن أمر) الأمر للعبد (بالواسطة) أي بواسطة الأمر للسيد فإنه
إذا أمر وجعل السيد سفير له فهو إذن دلالة وليس تعديا والتعدي هو التصرف في ملك الغير من غير إذنه حقيقة أو دالة (تأمل) فإنه
حقيق بالقبول (و) استدلال (ثانيا) لو كان ذلك القول أمر للعبد (الكان ذلك مناقضا لقولك للعبد لا تبعه) لأن الأمر بشئ
والنهي عنه متناقضان بالضرورة والتالي باطل (وردت مع بطلان التالي لجواز النسخ) أي لجواز أن يكون قوله لا تبعه بعد ذلك
نسخا له (وهو معنى المناقضة) في الانشآت وفيه أنه فرض هذا النهي مقارنا لذلك القول فيكون مناقضا وهذا من الكلام ليس
كذلك بالضرورة فان العقل لا يفعلون هكذا (قالوا فافهم ذلك) أي كون أمر الأمر أمر المأمور (من أمر الله رسوله صلى الله
عليه وسلم) أمر الملك وزيره بأن يأمرنا والأمر على منوال واحد فيكون الكل كذلك (قلنا) انما فافهم ذلك (بقريته أنه) أي
الرسول أو الوزير (مبلغ) ومعبى لأمر الله أو الملك ولا كلام فيه فافهم (مسئلة * اذا تكرر أمران متعاقبان غير متعاطفين
فما يقبل التكرار بخلاف صم اليوم صم اليوم (ولا صارف) من التأكييد (من تعريف) نحوصل الركعتين صل الركعتين
(أو غيره كاسقنى اسقنى فإنه) أي فان كل واحد من الثلاثة (مؤكد اتفاقا) أما الأول فظاهر لعدم قبول المحل للفعل مرتين
وأما الثاني فلان المعاد معرفة عين الأول وأما الثالث فللدلالة قرينة جرت في المثال المضروب وهي تندفع بالاول
(فقبيل) الأمر الثاني (تأسيس) جزاء لقوله اذا تكرر (المطلوب) ههنا (الفعل مكررا) فالوجوب وجوبان (وقيل) الثاني
(تأكيد) لا أول (والمطلوب المرة) من الفعل فالوجوب وجوب واحد واختاره الشيخ ابن الهمام (وقيل بالوقف) فلا يدري
أيهما واقع (لا أول) أي القائل بالتأسيس (أن وضع الكلام للافادة) الجديدة (لأنني الوهم كما في التأكييد) فالتأسيس
هو الأصل فهو أولى (وهو معنى ما قال آدمي أن في التأكييد مخالفة لظاهر الأمرين من الوجوب) للفعل مرتين (التي غيره) أي
الوجوب مرة (فما قبل) في حواشي مرزاجان (لا يلزم في التأكييد استعمال صيغة الأمر في غير معناه) حتى يكون مخالفة
الظاهر (لأن زيد الثاني في جاء زيد زيد بدل الأعلى مادل عليه) زيد (الاول) من دفع أذمر ادمه خلاف الفرض من وضع التركيب
وهو افادة الفائدة الجديدة ولا شك أنه في التوكيد لا يحصل التثنية (وفيه) أي في الدليل (ما فيه) لأن أصالة افادة التركيب فائدة
جديدة انما هي في غير التكرار وأما في التكرار فالتغلب للتأكييد ودفع الوهم (والثاني) أي القائل بالتأكييد (كثرة التكرار

أراد أن لا ينك أصلاً (السادس) أنه ربما أراد أن لا ينكهم بعد أن قضى منهن وطراً فكيف حصره فبين بل كان ينبغي أن يقول أنك أربعاً من نساء العالم من الاجنبيات فانهن عندكم كسائر نساء العالم فهذا وأمثاله من القرائن ينبغي أن يلتفت اليها في تقرير التأويل ورده وأحاديها لا يبطل الاحتمال لكن المجموع يشكك في صحة القياس المخالف للظاهر ويصير اتباع الظاهر بسببها أقوى في النفس من اتباع القياس والانصاف أن ذلك يختلف بتنوع أحوال المجتهدين والا فلسنا نقطع بطلان تأويل أبي حنيفة مع هذه القرائن وانما المآخذ لتدليل الطريق للمجتهدين (مسئلة *) من

في التأكيده والظن تابع للأغلب (ورج) هذا الرأي (بان الاصل براءة الذمة) ووافقنا التأكيده الذمة مشغولة بواحد بخلاف التأسيس فان فيه وجوبين (وعورض بالاحتياط) فانه في التأسيس اذا العمل به يفعل مرتين وبالعمل بالتأكيده يفعل مرة ففي الاول انخروج عن العهدة بيقين وفي الثاني احتمال الانكاح لاحتمال كون الواجب الفعل مرتين هذا وفيه كلام ظاهر فان الاحتياط انما يجب فيما اذا كان الاصل الوجوب ثم طرأ المشكك من بعد كصوم ثلاثين من شهر رمضان وقد غم اليقه فلم ير الهلال وأما اذا كان الاصل عدم الوجوب فلا كصوم يوم الشك في أنه من شعبان أو شهر رمضان وههنا يمكن الاصل الوجوب في المرة الثانية فليس ههنا موضع الاحتياط فتأمل ثم ان غلبة اتيانه لا يعارضه شيء فتدبر (وفي العطف) أي فيما اذا كان الثاني معطوفاً على الاول يكون الثاني (للتأسيس) فيجب الفعل مرتين (وهو الوجه لان التأكيده فيه) أي في العطف (لم يعد فعل بهما الا بخرج من خارج) يصرفه الى التأكيده (مسئلة *) اذا أمر بفعل مطلق فالطلب فيه (المأهية من حيث هي) هي ولو في زمن فردنا فان قلت فعلى هذا المطلوب في الامر بأداء الدين أداء الحقيقة من حيث هي ولو في زمن فردنا فالمدوى عين ما طلب فكيف يصح قول الفقهاء الذين تقضى بأمانها لأن العين غير الدين حقيقة وان أعطاء الشارع حكم العين في بعض الاحكام كافي بدل الصرف والمسلم فيه والالزم الاستبدال قال (ومعنى قولهم الدين تقضى بأمانها) أنها تقضى (بأفراد مماثلة لها) لأن الدين أوصاف في الذمة والمؤديات أفرادها (لا) أنها تقضى (بهيويات معينة كالأمانيات) فانها معينة واجب على الامين أدائها والقول فيها أنها أوصاف على الذمة وبعبارة أخرى ان الواجب على المدينون أمر مطلق وهو الدرهم الموصوف مثلاً فالمدوى هو الدرهم وهذا مغايرة نحو ما من التغير فهو غيره وان كان انخروج عن العهدة بوجود المطلق فيه وهو عين ما على الذمة هذا وجه ان انطبق عليه عبارة المشايخ والفروع الفقهية فعملك بمطالبة الدلائل التفصيلية الفقهية (وقيل المطلوب الجزئي الحقيقي واختاره ابن الحاجب) ولا ينافي ما ذهب اليه أنه يحتمل التكرار لأنه حينئذ المطلوب جزئيان حقيقيان مجزأان فانه فانه موضع تأمل (لنا ما تقدم) في المبادئ الكلامية (من وجود المأهية المطلقة فيصبح طلب الجبادة) واعل المقصود منه رفع المانع من طلب الجبادة لأن المقضى قائم فان المبدأ المأخوذ في الصيغة من حيث هو كما تقدم والا فالتقريب غير تام لان النتيجة صحة طلبها والمطلوب كونها مطلوبة في الأمر فتدبر (أقول) لنا (أيضاً) لو كان الجزئي الحقيقي مطلوباً بالكان اضرب بجملاً لأنه لما أصبح طلب المأهية من حيث هي لاها ما لم يصبح طلب الفرد المنتشر أيضاً لذلك ولا طلب المعين أي معين كان لأنه مطلق الشخصات فلم يبق الا المعين من حيث تعيينه والشيء لا يتعين قبل الوجود فهو متعين غير معاوم وهو الاجمال كذا في الحاشية (فافهم) وربما منع كون المتعين غير معلوم قبل الوجود ويستند بالعلم الفعلي فالأولى أن يقال ان المعين غير معلوم البتة بالضرورة ثم انه لقائل أن يقول المطلوب المعين أي معين كان وهو المطلق وليس هو كالمأهية قائم على زعمهم بغيره غير متحقق في الاعيان بخلاف المعينات فانها اتصل بالوجود والمكلف متخير في الاتيان بواحد منها وهي معلومة بالوجه فلا اجمال أصلاً وهذا قريب مما ذهب اليه مشايخنا أن معنى اضرب أوقع ضرراً فتأمل فيه فانه يلزم حينئذ أخذ المرة في مفهوم الامر وقد نهي عنه ابن الحاجب وأتباعه (قالوا المأهية يستحيل وجودها في الاعيان فلا تطلب) لأن طلب الحال باطل كما مر في المبادئ الاحكامية (أما الاستحالة فلان كل موجود مشخص جزئي) لأن الوجود بدون الشخص غير معقول (ولاشئ من المأهية الكلية بجزئي) قلنا فرق بين الانشراط وشيئة بشرط لاشيئة اذا حصلته علمت أنه ليس بشئ وقد فصل في السلم) ونحن نذكر القدر الذي يكفي لتقرير الجواب فاعلم أن المأهية اعتبارات اعتبار كونها بالشرط شيء أي الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض وهي ليست في ذاتها كلية وجزئية وواحدة وكثيرة وهي بعينها الموجودة في أطوارها

تأويلاتهم في هذه المسئلة أن الواقعة بما وقعت في ابتداء الاسلام قبل الحصر في عدد النساء فكان على وفق الشرع وانما الناطل من انكحة الكفار ما يخالف الشرع كالوجع في صفقة واحدة بين عشر بعد نزول الحصر فنقول اذا سلم هذا أمكن القياس عليه لأن قياسهم يقتضي اندفاع جميع هذه الانكحة كما لو نكح أجنبيتين ثم حدث بينهما اخوة برضاع اندفع النكاح ولم يتخير ومع هذا فنقول هذا بناءً تأويل على احتمال من غير نقل ولم يثبت عندنا رفع حجر في ابتداء الاسلام وشهد له أنه لم ينقل عن أحد من الصحابة زيادة على أربعة وهم الثناكون ولو كان جائزاً لفارقوا عند نزول الحصر ولأوشك أن ينقل ذلك وقوله تعالى

فهى الواحدة اذا تعينت بتعين وهي الكثيرة اذا تعينت بتعينات وهي الكللى وهي الجزئى واعتبار أخذها بشرط لشيء أى بشرط عدم عروضا والعوارض وهي بهذا الاعتبار لاحظ لها من الوجود واعتبار كونها بشرط شيء أى بشرط كونها معروضا للعوارض وهي الأشخاص الموجودة والمأهبة من حيث هي نفسها وهي الموجودة بوجودها وهي معدومة بعدمها أيضا وإذا عرفت هذا فنقول كل موجود مشخص ان أراد أن كونه شخصا بجامع الوجود فسلم والمأهبة لا بشرط شيء أيضا فخصص بهذا المعنى وفي الكبرى ان أريد المأهبة مع قيد الكلية فسلم أيضا لكن لا يلزم الا كون الوجود مغاير المأهبة المقيدة بالكلية ولا ينافي وجود الطبيعة وان أراد كونه مشخصا بمعنى ان الشخص داخل فيه فمفهوم وكذا ان أريد في الكبرى المأهبة التي تكون معروضا للكلية ولوفي حين فهي ممنوعة وان المأهبة بشرط شيء هي التي تصير جزئية مشخصة وهما من الكلام محله الكلام ثم ان هذا غير وافي فان المطلوب من الأمر ما هو عرض لجزئياته فليس له وجود عند الغائبين وجود الطابع أيضا بل الحق أن يقال ان المأهبة لا بشرط شيء متحملة على الافراد قطعا وموجودة بوجود الافراد ولو بالفرض كما يقال اذا وجد انسان يكتب وجد الكاتب والمطلوب بالامر هو هذا النوع من الوجود وهذا بعد وجوده عرفا وان لم يكن وجود حقيقة أولا وبالذات ثم انهم لو ذهبوا الى ما ذهب مشايخنا الكرام رجمهم الله أن المطلوب الفرد الواحد المعنون بعنوان المأهبة لا بشرط شيء استراحوا من هذه التكاليف فان الفرد المطلوب موجود بالضرورة وان كان العنوان عرضيالا وغير موجود حقيقة بالذات فتأمل فيه

❖ مسألة * الاتيان بالمأمور به على وجهه كما طلب مع الشرائط والاركان (هل يستلزم الاجزاء) أم لا (فان فسر الاجزاء بالامتثال نعم) يستلزم الاجزاء (اتفاقا) لان الامتثال الاتيان بالمأمور به على وجهه لا غير (وان عرّف بسقوط القضاء) عن الذمة تحقيقاً وتقديراً كما في العيد ونحوه (فالمختار) عند الأصوليين كلهم (أنه يستلزمه) ولا قضاء على الذمة (وقال عبد الجبار) المعتزل (لا يستلزمه) ولا بعدم من الحكيم أن يبقى الذمة مشغولة بأداء ذلك الواجب المؤدى ويطلب القضاء وقيل مذهبه لا بعد أن يثبت في الذمة مثل الواجب المؤدى ويسميه قضاء وعلى هذا النزاع لفظي وهو أولى من جهة أن عدم اشتغال الذمة به بعد أدائه بديهى لا يليق بحال عاقل أن يتفقه بانكاره فضلا عن أن يتخذ مذهباً له لكن عبارات العلماء الكرام ذوى الأيدي والابصار تنادى أعلى نداء بكون النزاع معنويافهو الاحق بالقبول ويجعل قول عبد الجبار من جهة غلبة الهوى على العقل هذا (لنا) أولاً كما أقول لابقاء الاقتضاء بعد الاتيان في اللغة والعرف بالضرورة في المعاملات كأداء الدين والامانات فلا يطلب بعده في الأوامر المتعلقة بهذه المعاملات (فكذلك في غيرها) من العبادات فلا يبقى الطلب بعد الاتيان (لان الوضع واحد) في الأوامر كلها وإذا لم يبق الطلب والاقتضاء فلا شيء على الذمة فلا قضاء وللتناقش أن يقول هو أن أوضاع الأوامر واحدة لكن عدم بقاء الاقتضاء في المعاملات ليس من جهة كونها مأموراً بها بل لأمر خارج هو أن المقصود هناك وصول المال مرة تَجبر الحق ولا كذلك العبادات فان المقصود هناك الفعل فيجوز أن يطلب مرة بعد أخرى فتأمل فيه فانه موضع تأمل (و) لنا (ثانياً) لو لم يستلزم الاتيان على وجهه سقوط القضاء (لم يعلم امتثال أداؤه) باطل اتفاقاً أما الملازمة فلا أن القضاء باق بعد أي بعد الاتيان والالم يكن محالاً لطلب القضاء (اذلنازع في بقاء الاقتضاء بأمر آخر) فانه يكون واجبا مستقلاً لا قضاء لاول وإذا كان الاقتضاء باقياً (فلم يكن اتياناً به على وجهه) فلا يكون امتثالاً (وللخصم أن يجادل بان عدم الاتيان به على وجهه كما يجب القضاء بالأمر الاول كذلك عند الاتيان به كذلك) أى على وجهه (فبقاء الاقتضاء بحسب القضاء لا ينافي العلم بالامتثال بالمعنى المتفق عليه) وهو اتيان المأمور به كما أمر مع شرائطه وأمر كانه فالقضاء الفعل بحسب الاداء قد سقط وبحسب القضاء باق (تدبر) وفي لفظ المجادلة إشارة الى ضعف الاراد وهو ظاهر فانه فرق بين عدم الاتيان والاتيان فان اشتغال الذمة باق في الاول

وأن يحكم موافق الأختين إلا ما قد سلف أراد به زمان الجاهلية هذا ما ورد في التفسير فإن قيل فلو صرح رفع حجر في الاستدعاء هل كان هذا الاحتمال مقبولا قلنا قال بعض أصحابنا الأصوليين لا يقبل لأن الحديث استقل بحجة فلا يدفع بحجة الاحتمال ما لم ينقل وقوع نكاح غيلان قبل زول الحجر وهذا ضعيف لأن الحديث لا يستقل بحجة ما لم ينقل تأخر نكاحه عن زول الحصر لأنه إن تقدم فليس بحجة وإن تأخر فهو حجة فليس أحد الاحتمالين أولى من الآخر ولا تقوم الحجة باحتمال يعارضه غيره (مسئلة) قال بعض الأصوليين كل تأويل يرفع النص أو شيئا منه فهو باطل ومثاله تأويل أبي حنيفة في مسئلة الإبدال

فلا سقط وجب القضاء بخلاف الثاني فإنه إذا سقط مطالبة الاداء لم يبق شيء في الذمة فأى شيء يسقط بالقضاء وإن قيل يكون هذا اشتغالا آخر لا بمن تفرغه فهو واجب مستقل لأنه قضاء وإن سمي هذا قضاء صار النزاع لفظيا فافهم (و) لنا (ثالثا) لو لم يسقط القضاء وتبقى مطالبة (لزم تحصيل الحاصل) فإن المأمور به قد حصل فأى شيء يطلب بعده (قبل الثاني ليس نفس الأول بل مثله) فليس هناك تحصيل الحاصل (وأوجب بأن المطلوب الطبيعة الكلية) للفعل وقد حصلت أولا بالاتبان فلو طلب بعده لزم طلب تحصيل الحاصل (لأن الخصوصية) أي ليس المطلوب خصوصيات الأفعال حتى يكون الثاني مثل الأول (أقول استحالة تحصيل الحاصل في الطابع الكلية ممنوعة فإنه ليس تحصيله (بذلك الحصول) حتى يكون محالا (بل في ضمن فرد آخر) غير المأمور به (على أنه لو تم) ماذ كرم من أن المطلوب في الأمر الطبيعة الكلية (لم يتحقق القضاء) أصلا لأنه فرد من أفراد الكلي المطلوب بالأمر فيكون اتينا بالمأمور به ويمكن دفع هذه العسالة بأن المراد بالطبيعة الكلية هي الحاصلة في وقتها وهذا التقيد لا ينافي الكلية وحيث أن الطبيعة الحاصلة خارج الوقت فلا تحصيل للحاصل كذا في الحاشية ويمكن أن يقرر الكلام على ما مر بأن المطلوب بالأمر اتين الطبيعة في وقتها فإذا أتى فقد سقط العهدة ولو وجب القضاء لزم تحصيل الحاصل فإنه لا سقط العهدة الأولى وهو قد سقط بالطبيعة الكلية مرة فلا سقط مرة أخرى لغو قدر (و) لنا (رابعا) القضاء استدراكا لمافات من المأمور به (والمفروض أنه حصل المطلوب بتمامه ولم يفت منه شيء) فلا استدراك فلا قضاء (وربما يمنع أن القضاء ذلك) أي استدراكا لمافات (بل القضاء الاتيان بعلم ما وجب أولا بطريق اللزوم) وكيف يكون استدراكا كما فات عند من يوجب من غير فوت ولك أن تقرر الدليل بأن اتين مثل ما وجب أن كان لا سقط ذمة كانت مشغولة فلا شغل إنما الشغل إذا فات منه شيء فحينئذ يكون مسقطا وإن لم يكن لا سقط ذمة فهو واجب برأسه لقضاء الأول في شيء وإن سمي به فالنزاع لفظي وظهر أن استدراكا لمافات من لوازم القضاء فقط فافهم عبد الجبار وأتباعه (قالوا لو كان) الاتيان بالمأمور به على وجهه (مسقطا) أي القضاء (لكن المصلحة بظن الطهارة آتيا أو ساقطت عنه القضاء إذا تين الحدث) بعد خروج الوقت (لأنه إن أمر بها) أي بالصلاة (يقين الطهارة فلم يفعل) مع اليقين بها فيأثم لأنه ترك المأمور به وهو الشق الأول (وان كفي الظن) في الصلاة المأمور بها (فقد أتى كما أمر فيسقط) القضاء وهو الشق الثاني (والجواب أولا) أقول الأمر بالطهارة الواقعية أي بخيار شقا بالنا هو أن المأمور بها الصلاة مع الطهارة الواقعية لكن الظن بقيامها كاف (وصحة الظن لأنه دأبل المطابقة فإن كان مطابقا) للواقع (فذلك) كاف (والواجب القضاء) لأنه لم يؤد المأمور به مع شرطه (وانما لم يأثم بعذر الظن) لأنه هو المقدور والخطأ فيه ليس من نقصه (كالخطأ والنسيان) يسقط بهما الاتم فافهم (و) الجواب (ثانيا) يمنع بطلان سقوط القضاء لأن المسئلة خلافية فلا حد أن يلتزم السقوط ويقول الأمر كان به انظن الطهارة (الآن) المسئلة (عند الجمهور اتفاقية) فلا يتأتى هذا الجواب من قبلهم (و) الجواب (ثالثا) بأن القضاء واجب مستأنف بأمر آخر (وليس قضاء حقيقة) (و) الواجب (الأول قد سقط) الظاهر أن هذا جواب باختار الشق الثاني يعني أنه كان مأمورا بالاداء على ظن الطهارة وقد أدى فقد سقط والقضاء أيضا قد سقط وهذا واجب آخر (كذا في المختصر وفيه ما فيه) لأنه لم يعهد في الشرع للفجر مثلاً فرض غير الاداء والقضاء ولو سلم فقل هذا يجري في كل قضاء فلا يوجد قضاء حقيقة وهذا الثاني في غاية السقوط فإن القضاء انما شرع لاستخلاص ذمة قد اشتغلت بالواجب لفواته بخلاف ما نحن فيه لأنه إذا سلم أن طان الطهارة أدى كما وجب لم يبق على الذمة شيء حتى يكون القضاء اسقاطا له وقد يجب أولا بأن هذا أداء ترتب على أداء الأول بالإمر والثاني من غيره وهذا غير دافع للإيراد فإنه لم يعهد هذا الترتب في الشرع أصلا وإن قيل أنه وجد هذه الصلاة كان استنبادا بالنزاع فيه وثانياً بأنه قضاء ولو يجاز فليس هذا من غير المعهود وهذا

حيث قال عليه الصلاة والسلام في أربعين شاة فقال أبو حنيفة الشاة غير واجبة وإنما الواجب مقدار قيمتها من أى مال كان قال فهذا باطل لأن اللفظ نص في وجوب شاة وهذا رفع وجوب الشاة فيكون رفعه للنص فإن قوله وأما الزكاة فلا يجب وقوله عليه السلام في أربعين شاة بيان الواجب واسقاط وجوب الشاة رفع للنص وهذا غير مرضى عندنا لأن وجوب الشاة إنما يسقط بتجاوز الترك مطلقاً فأما إذا لم يجز تركها إلا بسدل يقوم مقامها فلا يخرج الشاة عن كونها واجبة فإن من أدى خصلته من خصال الكفارة الخيرية فيها فقد أدى واجبها وإن كان الوجوب يتأدى بخصلته أخرى فهذا توسيع للوجوب واللفظ نص

في غاية السخافة فإنه لا كلام في التسمية والمؤدى الثاني ليس قضاء حقيقة ولا أداء فإزم غير المعهود قطعاً ثم إن الموجبين للأداء ثانياً قد اتفقوا على أنها تؤدى بنية القضاء فلا صحة لهذا الجواب بوجه فافهم (و) الجواب (رابعاً على ما قبل الأمر بظن الطهارة مادام الظن باقياً والافياتان المثل) هذا أيضاً اختيار الشئ الثاني لكن لا مطلقاً بل بالظن الباقي ما لم يظهر خطؤه وإن كان خطأ في الواقع فيبعد ظهور الخطأ يلزم القضاء ولا إثم لأنه غير مقصّر فإن قلت الأمر الأول على هذا التقدير موجب للصلاة بظن الطهارة وقد أتى بها فوجب القضاء أما بالسبب الأول وقد انتهى فلا يوجب القضاء وأرباب آخر وقد مر أن القضاء بالسبب الأول وأما لأن المأنيته انقلب فاسد الطهور فساد الظن وكانت الصحة مشروطة ببقائه فهذا الانقلاب غير صحيح لأن العمل متى صار مسلماً إلى صاحب الحق الذي هو أكرم وأرحم على العبد لا يجعله معدوماً ومجوعاً من ديوان الثواب قلت إن الصلاة المؤداة ليست صحيحة ولا فاسدة بل حالها موقوفة فإن استمر الظن تكون صحيحة والا فلا تنطبق الذمة مشغولة فيجب القضاء بتغيرها وهذا ليس من الانقلاب في شئ بل مثله كمثل سلام من عليه السهو فإنه يخرج به خروجا موقوفاً فافهم (أقول لو تم) هذا الجواب (لم يكن فرق بين الظن المخالف للواقع) والمطابق له لأن الأمر ليس إلا بظن الطهارة الباقي على ما سلم فهذا الظن إن كان خطأ ولم يظهر إلى أن مات فقد امتثل فيلزم أن يكون الأجر في المخالف والمطابق على السوية (وقولهم في الاجتهاد إن الخطأ أجر ولا يصيب أجرين) مطابقاً لحديث حكى في الصحيحين إذا حكم ما كتم فاجتهد ثم أصاب فله أجران فإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر واحد (يدل على خلافه) لأنه بوجوب عدم المساواة في الأجر (فقد بر) وهذا قياس بعمل جزئي على إخراج حكم كلي واجب العمل إلى يوم القيامة فإن أصابه الحكم المطابق مما يمكن بنصب الشارع الدليل أو الأمانة عليه فالخطأ فيه الغفلة عنه فلا بعد في افتراق الأصابة والخطأ وأما العمل الجزئي فلوا اعتبر فيه الخطأ وقع الحرج العظيم وليس يمكن الاجترار عنه مع عدم وجود الاخلاص الموجب للثواب ألا ترى العمل على حكم خطأ يخرج بالاجتهاد لا ينقص من الأجر شيئاً فكذلك هذا فافهم

(فصل في النهي اقتضاء كف عن فعل حتم استعلاء) واستخراج فائدة القيود على محاذات ما مر في الأمر (وأورد) نحو (كف عن الزنا) فإنه اقتضاء للكف عن الزنا الذي هو الفعل حتماً مع أنه أمر (وأجاب العلامة بأن المراد) بالفعل المكشوف عنه (فعل هو مأخذاً اشتقاقاً مقتضى) ومأخذاً اشتقاقاً كف الكف وليس اقتضاء الكف عنه بل عن فعل آخر هو الزنا وهذا الجواب وإن كان تاماً لكن لما كان مستلزماً على قد زائد قال (أقول الأقرب) في الجواب (أن في كف وإن كان الاقتضاء بالصيغة) لأن صيغة الأمر موضوعاً للاقتضاء (لكن اقتضاء الكف ليس بها) أى بالصيغة (بل) الاقتضاء للكف بالصيغة (في لا وزن وهو) أى الاقتضاء بالصيغة هو (المراد) في الحد فافهم (وقيل) في الجواب كف عن الزنا (باعتبار الإضافة إلى الكف أمر) فإنه طلب (و) باعتبار الإضافة (إلى الزنا نهى) وهذا الجواب على تقدير أن يكون التعريف للنهي النفسي لكن غرض الأصولي لم يتعلق به (وحدود الغرض تعير بالمقاييس إلى الأمر بالمقابلة) فالنهي على منوال تعريف القاضي قول يقتضى طاعة المنهى بالكف عن المنهى عنه وعلى منوال تعريفات الغير قول القائل لغيره لا تفعل استعلاء والقول لمن دونه لا تفعل أو إرادة الكف عن الفعل ورد علمها مثل ما يرد هناك ويدفع مثل ما دفع به ثم صيغته تستعمل لسبعة معان التحريم استعلاء نحو قوله تعالى (ولا تقتلوا) أو لا تدمر من أملاق ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً (الكرهية) نحو قوله صلى الله عليه وسلم (لا يمكن أحدكم ذكره بمينه) وروى مثله في الصحاح (الدعاء) نحو قوله تعالى (لا تزغقلوبنا) بعد إذ هديتنا (الارشاد) نحو قوله تعالى (لا تسألوا عن أشياء) إن تبدلكم تسوكم الظاهر من شأن نزوله أنه للتحريم (التحقير) نحو قوله تعالى (ولا تمدن عينيك) بيان العاقبة (نحو قوله تعالى (ولا تحسبن الله غافلاً اليأس) نحو قوله تعالى (لا تعتذروا اليوم) وقد يجيى لمعان آخر كالتسوية والتهديد والالتماس (والخلاف

في أصل الوجوب لا في تعيينه وتصنيفه وإعله ظاهر في التعيين محتمل للتوسيع والتخير وهو كقوله وليستج بثلاثة أحجار فإن إقامة المدر مقامه لا يطل وجوب الاستحباب لكن الحجر يجوز أن يتعين ويجوز أن يتخير بينه وبين ما في معناه نعم انما يسر الشافعي هذا التأويل لأن حيث أنه نص لا يحتمل لكن من وجهين أحدهما أن دليل الخصم أن المقصود سد الخلة ومسلم أن سد الخلة مقصود لكن غير مسلم أنه كل المقصود فعله قصد مع ذلك التعبد بأشرك الفقير في جنس مال الغني فالجمع بين الظاهر وبين التعبد ومقصود سد الخلة أغلب على الظن في العبادات لأن العبادات مبناه على الاحتياط من تجريد النظر إلى مجرد سد الخلة

في أنه هل له صبغة) موضوعة بإزاء اقتضاء الكف الحثي (و) الخلاف (في صبغته أي ظاهرة في الخطر دون الكراهة) كما عليه المعتبرون من أهل الاجتهاد والاصول (أو بالعكس) من أهل الظاهر في الكراهة دون الخطر (أو مشترك) لفظي بينهما (أو) متواط موضوع (للمشترك) بين الخطر والكراهة (أو) هي (موقوفة كما تقدم في الامر) خبر لقوله والخلاف يعني الخلاف هنا كاختلاف ثمة (ونقل الاستاذ الاجماع على أنه للخطر بعد الوجوب) لا كما اختلف في الأمر الواقع بعد الخطر (وربما يمنع) الاجماع فجاء فيه (وقد توقف الامام) فيه وهذا انما يتيسر لو أبدى عدم صحة نقل الاجماع (مسئلة * انتهى هل يدل على الفساد) وهو عدم ترتب الحكم عليه (لغة) أم لا يدل (المختار لا) يدل لغة عليه وقيل يدل (لأن فساد الشيء عبارة عن سلب أحكامه وليس) المدلول (في لفظ النهي سوى طلب الترتب) حتما (وهو لا يستلزم ذلك) أي عدم ترتب الاحكام (قطعا) وكيف لا ومن البين أنه لو قال اذا فعلت هذا الشيء ترتبت أحكامه لكن لا تفعل ان فعلت عاقبة لم يعد منافضا لغته وعرفا ولم يحكم بتغير النهي عن موضعه وانكار هذا مكاربة القائلون بالفساد لغة (قالوا الامر يقتضي الصحة) وهو ظاهر جدا فإنه لا يأمر عاقل بامر لا يكون هو صحيحا ومعتبرا عنده (والنهي يقتضيه و يقتضي النقيض نقيض المقتضى) فقتضى النهي نقيض مقتضى الامر وهو الفساد (والجواب أن المتقابلين لا يجب تقابل أحكامهما) فلان سلم ان مقتضى النقيض نقيض المقتضى فيجوز أن يكون مقتضى الامر الصحة مع غير اقتضاء النهي الفساد بل مع اقتضاء الصحة كيف ومقتضى الامر ايقاع الفعل ولا يكون واقعا لا يترتب الا نثار بخلاف النهي فإنه يقتضي الكف عنه وهو لا يقتضي عدم ترتب الا نثار فافهم (على أن للاقتضاء مع عدم الاقتضاء نوعان المتقابل) فينبذ يجوز أن يكون الأمر مقتضيا للصحة والنهي لا يكون مقتضيا لها وفيه أيضا تناف في الاحكام وفيه أن المستدل ادعى وجوب التنافي بين مقتضيهما ومقتضى الامر الصحة فيكون مقتضى النهي منافيا وهو الفساد فان منع وجوب التنافي بينهما فهو الوجه الاول والافليس في السد منع فتدبر وقد يجب بان هذا قياس في اللغة ورد بأنه استدلال باسمة تراعى حال المتنافيين فتدبر وقد يجب أيضا منع اقتضاء الامر لغة الصحة فإنه لطلب المأخذ ولا يوجب ترتب الاحكام وانما يجب شرعا وعقلا وفيه أنه لطلب الايقاع للأخذ في العين وظاهر أن الوجودية هي ترتب الثمرات والآثار فهو مقتضى لترتب الثمرات في نظر الآمر والمأصع منه طلب الايقاع فتأمل فيه (مسئلة * انتهى هل يدل على الفساد شرعا) أم لا (المختار نعم) يدل مطلقا في العبادات والمعاملات (وقيل يدل في العبادات فقط) دون المعاملات (والجواب مال) الامام حجة الاسلام (الغزالي و) الامام (الرازي) وصاحب هذا المذهب قائل بعدم دلالة في المعاملات على الفساد وعند البعض فيها يدل على الصحة واختاره الشيخ ابن الهمام ثم ههنا بحث لأنه ان أراد الفساد بالذات وهو عدم ترتب الثمرات الذي هو البطالان في اصطلاحنا ففيه أن الخنفة ذهبوا الى أنه لا يقتضي الفساد بل يقتضي الصحة في الشرعيات عبادات كانت أو معاملات وسخطاره المصنف فلا يصح ههنا قوله المختار نعم وان أراد أعم من أن يكون الفساد بالذات أو بالغير وهو ما يوجب ارتكابه الاثم لأجل الذات أو مقارنة وصف أو مجاور فلا يصح جعل المذهب الثاني مقابلا له فإنه لم يذهب أحد الى نفي هذا الفساد ولو في المعاملات فان قلت المراد الفساد بالذات والكلام فيما اذا كان النهي عن الذات لا لأجل الوصف كما صرح به في المختصر قلت نقل ههنا حاشية مفيدة تكون النهي مطلقا سواء كان لذاته أو لأجل الوصف وأيضا لا يصح تعلق النهي لذاته عندنا بالشرعيات فلا تدخل العبادات في موضوع المسئلة فلا يصح نقل المذهب مقابلا للاول ههنا ولا جواب عن هذا البحث الا أن يقال المراد أن النهي بما هو نهى من غير ملاحظة قرينة صارفة يدل على الفساد لذاته وفي المذهب الثاني دلالة الا في العبادات وأما في الشرعيات وان كانت لا تدل عندنا الا ان الشرعية صارفة عنه فتأمل فإنه موضع تأمل

الشافعي أن التعليل بسد الخلة مستنبط من قوله في أربعين شاة وشاة وهو استنباط يعود على أصل النص بالابطال أو على الظاهر بالرفع وظاهره وجوب الشاة على التعيين فأمره من معنى لا يوافق الحكم السابق إلى الفهم من اللفظ لأمعنه له لأن العلة ما يوافق الحكم والحكم لا معنى له إلا ما يدل عليه ظاهر اللفظ وظاهر اللفظ يدل على تعيين الشاة وهذا التعليل يدفع هذا الظاهر وهذا أيضا عندنا في محل الاجتهاد فإن معنى سد الخلة ما يسبق إلى الفهم من إيجاب الزكاة للفقراء وتعيين الشاة يحتمل أن يكون للتعليل كما ذكر الشافعي رحمه الله ويحتمل أن لا يكون متعين لكن الباعث على تعيينه شيئا أحدهما أنه الأسرع على الملاذ والأسهل

(نسأؤولاً) يزول علماء الأصناف في الأعمار يستدلون على الفساد بالتهني مطلقاً عبادة كانت أو معاملة فدلالتهم على الفساد بجميع عليه وفيه على ما سيجي أن هذا مسلم في غير الشرعيات أما فيما غير مسلم ولو جعل المدعي أنه بما هو مع قطع النظر عن القرائن الخارجية يدل على الفساد فالخلاص أن علماء الأصناف كانوا يستدلون بنفس التهني على الفساد لأنه ويحتاجون في الفساد لغيره إلى القرينة الصارفة فهو الفساد شرعاً لكن استدلال الحنفية على كونه للحمية الذاتية والفساد لأجل الوصف أن يتم بدل على أن مقتضى نفس التهني في الشرعيات ذلك مع أن الشرعية مانعة عندنا عن الفساد فتأمل (و) لنا (ثانياً) حكمة الناهي تقتضي قبح المنهي عنه فإن الحكم إنما ينهي عن الفحشاء فيكون القبح فيه لذاته والقبح في نظر الحكم لا يترتب عليه الثمرات أصلاً فزعم الفساد فيه أن حكمة الناهي إنما تقتضي مطلق القبح لا القبح الذاتي حتى يلزم الفساد لذاته وإن استعين بان المطلق ينصرف إلى الفرد الكامل والقبح الكامل ما يكون لذاته ففسد أن ذلك فيما إذا أطلق الدال مطابقة وله أفراد كاملة وناقصة ينصرف إلى الكامل وأما ههنا فالتهني ليس موضوعاً للقبح ولا للفساد وإنما يلزم الضرورة حكمة الناهي فهو من باب الاقتضاء أو الدلالة الاتزامية التابعة ولا انصراف فيهما إلى الفرد الكامل بل ينكشف لك أن شاء الله تعالى أن حكمة الناهي المقتضية لكون التهني عنه ممكنة تدل على التهني في الشرعيات على الحسن الذاتي والقبح لغيره فانتظر القائلون بعدم الدلالة على الفساد مطلقاً (فالوادل) التهني على الفساد (لناقض تصريح الحجة) وهو باطل فأننا علم قطعاً لوقال الشارع لا تطلق في الحيض وإن طلق يقع ويترب أحكامه ولو فعلت عاقبتك كان صحيحاً (والجواب منع الملازمة) فإن التصريح بالحجة مغيرة وإن أن تقرر دليلهم بأنه لو كان دالاً على الفساد لكان التصريح بالحجة مناقضاً لمفهومه عند العقل كما أن التسليح مناقض لمفهومه عند العقل مع أنه ليس كذلك للعلم القطعي بما ذكر لكن في بطلان الثاني تأمل المقتصرين على الفساد في العبادات (فالو العبادات) أمور بها فلا تكون منها عنيها) للتضاد بينهما (والجواب يجوز أن يكون التهني راجعاً إلى الوصف) فتكون أموراً بها ذاتاً وإنما التهني عنها لاشتغالها على الوصف (فلا تضاد لتغاير المحلين) للأمرية والتهنية وهذا الجواب إنما ينتهض من منكر استدعائه الفساد مطلقاً وأما من قبل مدعي الفساد هذا إنما ينتج أن الفساد لازم في العبادات المنهية وأما أنه ليس في المعاملات فلا يدل عليه أصلاً بل يجوز أن يكون هناك الدليل آخر فتدبر (على أن المعاملات قد تكون واجبة) أيضاً فهي أمور بها فلا تكون منها عنيها كالعبادات فانتقض الدليل ويمكن دفعه بأن المعاملات بعض منها غير مأمورة فيجوز أن يكون منها عنيها بخلاف العبادات فإن كلها مأمورة بها فتناقض التهني كذا في الحاشية مبرر دمه على أصل الدليل فإن العبادات منها ما هي مندوبة فلا تكون مأموراً بها إلا أن يراد بالمأمورة أعم ثم قال بهذا يدفع أن المعاملات مباحة فلا تكون منها عنيها للتضاد ولا يظهر وجه الدفع إلا أن منها ما هي حرام فتعلق به التهني وفيه نظر ظاهر فإن دعوى المستدل أن التهني في المعاملات لا يقتضي الفساد بخلاف العبادات للتضاد في الأمور به والتهني والمعاملات غير مأمورة فتوجه الكلام فثبت أنها غير مأمورة لكن مباحة البتة فينا فيه التهني فإن أراد أن منها ما هو غير مباح بالذات فقد لزم الفساد فيها أيضاً وهو خلاف مذهب المستدل وتم النقض وإن أريد أنها حرام لأجل الوصف فتكون مباحة لأنها فالتهم مضاد لها وإن فرق بأن الإباحة لذاتها والتهني للوصف انقلب على أصل الدليل وجواب النقض لا بد أن يكون بحيث لا ينقلب أصلاً فتدبر حينئذ قد بان لك أن الجواب المعتمد هو أحاديث التغاير في المحل وشيئاً كان الاستدلال الشيخ ابن الهمام أن المقصود في العبادات الثواب فإذا تهني عنها صار ارتكابه أمراً موجباً للعقاب بخلاف العبادات عن غيرتها بالتهني فلا تكون مشروعة أصلاً وأما المعاملات فلا بعد أن يقول الناهي جعلت هذا الشيء سبباً لهذا لكن لا تفعله ولو فعلت عاقبتك لا تتحلوا المشروعية الذاتية عن فائدتها في الدنيا وإن كان موجباً للعقاب في الآخرة كالبيع فإن حكمه الملائم ثبت مع

في العبادات كما عين ذكر الحرج في الاستحباب لأنه أكثر في تلك البلاد وأسهل وكما يقول المفتي لمن وجبت عليه كفارة اليمين تصدق بعشرة أمدا من البر لأنه يرى ذلك أسهل عليه من العتق ويعلم من عادته أنه لو خير بينهما لاختار الاطعام على الاعتاق ليسره فيكون ذلك باعشاً على تخصيصه بالذكر والثاني أن الشاة معيار لمقدار الواجب فلا بد من ذكرها إذا القيمة تعرف بها وهي تعرف بنفسها فهي أصل على التحقيق ولو فسر النبي عليه الصلاة والسلام كلامه بذلك لم يكن متناقضاً وكان حكماً بأن البدل يجري في الزكاة فهذا كله في محل الاجتهاد وإنما تسمى عنه طباع من لم يأنس بتوسع العرب في الكلام وظن اللفظ نصافي كل

الحرمة والعبادات ليس لها ثمرة دينوية بل ثمرتها تكون الثواب لا غير وقد انعدم بالنهي فلا يصح وقال مطلع الاسرار الالهية في شرح المنار ما ذكره في العبادات صحيح وينبغي أن تكون المعاملات أيضاً كذلك فإن النافي للصحة متحقق وهو النهي وما ذكره من المثال فيه دليل صارف عن مقتضى النهي. ويقول هذا العبد ما ذكره الشيخ ابن الهمام من دفع فانه هب أن المقصود في العبادات الثواب لكن لا نسلم أنه ينافي تعلق النهي الذي موجب العقاب فانه يجوز أن يثاب ويعاقب على فعل واحد فانه لما جوزنا أن يكون الشيء عبادة ومشرعاً في نفسه ويكون منها ما هو غير مشروع بوصفه فإذا أتى المكلف بهذا الفعل استحق لأن يعطى أجر نفس الفعل ويعاقب على اتبائه بوصف غير مشروع وأن لا يوجب هذا الفعل نيل الدرجات العظيمة لاشتماله على وصف غير مشروع فليس بعيداً أن يقال إن ملازمة الارتكاب بالمنهي عنه أبطل أجزا الحسنة (١) لكنه سقط الذمة المشغولة بها بوجودها فانسقوط عن الذمة بفعلها وهو منحور من الثواب وإذا عرف الحال في العبادات في المعاملات بالطريق الأولى وما ذكره مطلع الاسرار الالهية أن النافي للصحة متحقق في المعاملات وهو النهي فلا يفقه هذا العبد فإن النهي في الشرعيات مطلقاً أو المعاملات فقط مقتضى الصحة فكيف يكون نافيها ومن ادعى فعله البيان فافهم وهو أعلم بالصواب ﴿مسئلة﴾ المنهي عنه لا يكون ممتنعاً مطلقاً أو عن المكلف عندئذ خلا فلا لائمة الثلاثة مالم ين أنس ومحمد بن إدريس الشافعي وأحمد بن حنبل رجعهم الله تعالى وبوأنا في جوارهم (لأنه) أي المنهي عنه (مقدور) لأن النهي تكليف بالكف والمكاف به مقدور فالكف مقدور والقدرة على أحد الضدين قدرة على الآخر فالفعل المنهي عنه مقدور وأيضاً النهي طلب الكف باختيار المكلف فيكون المكفوف عنه مقدوراً (ولاشئ من المتنع بمقدور) وهذا ضروري فالمنهي عنه ليس ممتنعاً (وأورد أولاً لأنه ممتنع بهذا المنع وهو) أي طلب الكف عنه (ليس بمحال) وإنما الحال طلب الكف عن المتنع بغير هذا المنع (كتحصيل الحاصل بهذا الحصول) فانه ليس ممتنعاً وإنما المتنع يحصل الحاصل بمحصل مغاير لهذا الحصول فالفعل كان مقدوراً قبل ورود النهي وإنما لم يبق مقدوراً بالنهي فلا استحالة (كذا في شرح المختصر) ولا يخفى جوابه فإن الكلام في المتنع لذاته ولا يصح فيه أنه امتنع بهذا المنع كيف ولو امتنع بهذا المنع ففعله واجب أو ممكن وعند ورود النهي صار ممتنعاً وهذا انقلاب محال بل المحال محال دائماً (أقول يلزم أن يكون النهي سلباً للقدرة) لأن الشيء قد استحال بالنهي وهو غير مقدور (وفيه انقلاب حقيقته) أي حقيقة النهي (لأنه امتناع عنه بالاختيار لا بالضرورة) والآن يصير امتناعاً بالضرورة (هذا خلف) وبعبارة أخرى حقيقة النهي طلب الكف بالاختيار والممتنع سواء كان ممتنعاً بهذا المنع أو غيره لا يصح كفه بالاختيار فلا يكون منها عنه فان قلت لعل مقصود المورد أن الحقيقة الصلابة لها شروط وأركان أباؤها الشرع الشريف بالأوامر والنواهي فإذا نهى عن الصلاة قبل الوقت علم أن الوقت شرط وكذا إذا نهى عنها من غير طهارة علم أن الطهارة شرط فالشرطية إنما فهمت بهذا النهي وجاء الامتناع به فتعلق هذا النهي غير ممتنع قلت لاشك في أن الشيء بدون الركن والمشروط بدون الشرط ممتنع لذاته الشئ فلا يمكن تعلق النهي لما يبين وقد ظهر من هذا أنه لا يصح إبانة السرائط بالنهي أصلاً بل النهي يقتضي أن يوجد المنهي عنه بدونها والشرطية تنافيه نعم يستبان بالأوامر السرائط عند إرادة الفعل فإن الفعل بعد تمام شرائطه لا يخرج عن إمكانه الذاتي فان قلت فقد بين السرائط بالنواهي قلت سيحى مجوابه بالجواز في المنهي عنه والنهي فان قلت الأركان المحسوسة ممكنة بالضرورة وإنما المنع في نظر الشارع بالنهي فيجوز أن ينهى عنها حال عدم الشروط المعتبرة للصحة شرعاً قلت الأركان المخصوصة ليست مشروطة في الوجود الحسي بالطهارة فليست هي مشروطة من غير شرط ولا يمتنع تعلق النهي بها وإنما يمتنع تعلق النهي بالحقيقة الشرعية المشروطة بالطهارة حال عدم الطهارة فانها مستحيلة بالذات وصيغ النهي الواردة المتعلقة بالشرعيات

ما يسبق إلى الفهم منه فليس يبطل الشافعي رحمه الله هذا الانتفاء الاحتمال لكن لقصور الدليل الذي يعضده ولا مكان كون التعبد مقصودا مع سد الخلة ولأنه ذكر الشاة في خمس من الابل وليس من جنسه حتى يكون للتسهيل ثم في الخبران ردد بين شاة وعشرة ذراهم ولم يردهم إلى قيمة الشاة وفي خمس من الابل لم يرد في هذه قرائن تدل على التعبد والباب باب التعبد والاحتياط فيه أولى (مسئلة) يقرب مما ذكرنا تأويل الآية في مسئلة أصناف الزكاة فقال قوم قوله تعالى إنما الصدقات للفقراء والمساكين الآية نص في التشريل فالصرف إلى واحد ابطال له وليس كذلك عندنا بل هو عطف على قوله تعالى ومنهم من يلزم في الصدقات

إن علم فقدان شرط أو ركن بدليل آخر لا بأس بحمله على الأركان الحسية والافلا يصح الحمل عليها لأن الحقيقة أصل فلا تترك وهذا يدفع أيضا ما لو قيل سلمنا أن الحقيقة الشرعية بدون الشرط محالة لكن لم لا يجوز أن يكون النهي المتعلق ههنا عن الأركان الحسية وتكون باطلة في نظر الشارع فيتم مقصودهم بأن النهي مطلقا وجب الفساد وذلك الاندفاع بأن الحمل على الأركان الحسية مجاز فلا ينصاري إليه الا بالضرورة وقد يقرر مقصودهم بأن الحقائق الشرعية عبارة عن الأركان المخصوصة وهي قد توجد بدون الشرط الشرعية وحملت موجبة لثمرات مخصوصة لكن لا مطلقا بل إذا كانت مع شرائط مخصوصة فالشرائط ليست لوجود تلك الحقيقة بل لترتب الثمرات المخصوصة فوجودها بدون تلك الشرائط ممكن لكنه لا يترتب عليها حينئذ تلك الثمرات والنهي المتعلق بها عند عدم وجود الشرائط نهى عن أمور يمكن بالذات قد استحال ترتب الثمرات عليها وهو مرادهم بالمنع وهو كاف لقصورهم من إيجاب الفساد الذاتي للنهي وسجي عمله إن شاء الله تعالى مع أن الأئمة الثلاثة صرحوا بأن الفاتحة ركن للصلاة وتركها موجب للبطلان وجوز وأعلق النهي بها وهذا صريح أنهم يجوزون كون الصلاة إن كانت متركة منها عنهم مع أن الشيء متفكك عن الجزء مجتمع بالذات فافهم (و) أورد (ثانيا) النقض بنحو قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (دعى الصلاة أيام أقرئتكم) رواه الترمذي وأبو داود وتعد الصلاة أيام أقرئتم وهذا في معنى النهي وقد تعلق بالصلاة المقارنة عدم الشرط وحاصله النقض بالنهي المتعلق بالشيء المقارن عدم الشرط والركن فلا تنفع المناقشة في هذا المثال الخاص فتدبر (قلنا) مثله (محمول على بيان الانتفاء) أيام الأقرء يعني النهي مجاز عن النفي فالمعنى ليس بتحقيق صلاة في أيام الأقرء وهذا انصرف في صيغة النهي (أو) قلنا النهي (راجع إلى الإيقاع والعزم) عليه (لأن الفعل) فالمعنى دعى عزم الصلاة أيام أقرئتكم فإنه لا تحقق الصلاة فيها والعزم على المحال ممكن عند عدم الاعتقاد بالاستحالة بل معها أيضا وإن كان من غير فائدة وإنما جعلنا على أحدهما من المحازين (تقدما للعقل) الحاكم باستحالة تعلق النهي الحقيقي بالصلاة الحقيقية في تلك الأيام (على النقل) الواردة في النهي متعلقا في تلك الأيام فأول بأحد التأويلين فافهم وقد يجاب بأن المراد بالصلاة الشبيهة بهما من القيام والقعود والسجود وغير ذلك وهي أفعال حسية لا يقضى النهي عنها العصة وهي أمور ممكنة أيضا وسيلو ح من كلام المصنف ما يدل على رضاه لكن هذا انما يتم لو كانت الحائضة الأئمة والخرساء لو أتت بهذه الأركان من غير نية وعزم على الصلاة كانت آئمة وما وجد رواية صريحة فيها (فبيع الحر والمضامين) وهي ما كان في صلب الآباء من النطفة (والملاقيح) وهو ما كان في رحم الأم من الحمل (وما أشبه ذلك) كبيع الميتة (كلها منقبات) أي ليست هي بيوعا والنهي الوارد بها ليس على الحقيقة بل مجاز عن النفي أو ليس ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال مفقود أو وجود الشيء من غير وجود الركن من المستحيلات التي لا تصلح لتعلق النهي بها فافهم أتباع الأئمة الثلاثة (قالوا الصلاة تنقسم إلى صحيحة وفاسدة والمقسم مشترك) في الأقسام فالصلاة الفاسدة صلاة حقيقية وقد ورد النهي عنه (قلنا) أو لا هذا التقسيم لعله ورد من أمثالكم فلا حجة فيه اللهم إلا إذا ثبت الإجماع عليه وقلنا ثانيا سلمنا أنه ورد من يوثق به للحجة لكنه ليس على الحقيقة بل (ذلك كتقسيم الإنسان إلى الحي والميت) فهو تقسيم مجازي وكيف يدعى أحدان الشيء الذي لا يوجد فيه ركن أو شرط فرد لهذا الشيء وهل هذا إلا كي قال الجبر فرد للحيوان فافهم (مسئلة) النهي عنه لعينه لا يكون شرعا عندنا والشرعي الذي تعلق به النهي ليس منه لعينه بل لوصف أو مجاور (خلافا للأئمة الثلاثة) وفسر الشرعي بما لا يدرك إلا بالسر والحي لا يدرك إلا بالسر وكذا الغصب أخذ مال الغير تغلبا والتغلب لا يدرك إلا بالسر مع أنهما خال عن الشبهة والفرج المحرم لا يدرك إلا بانه الشرع وكذا الغصب أخذ مال الغير تغلبا والتغلب لا يدرك إلا بالسر مع أنهما حسيان منهيان لأعيانهما والحق ما فسر بعض المحققين من أنه الحقيقة التي اعتبرها الشارع بما هو شارع ورتب عليها أحكاما

فان أعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذاهم بسخطون ولو اتهم رضوا الى قوله انما الصدقات للفقراء والمساكين يعنى أن طمعهم في الزكاة مع خلوصهم عن شرط الاستحقاق باطل ثم عدد شروط الاستحقاق ليعين مصرف الزكاة ومن يجوز صرف الزكاة اليه فهذا محتمل فان منعه فلا قصور في دليل التأويل لا لاتفاء الاحتمال فهذا أو أمثاله ينبغي أن يسمى نصا بالوضع الاول والثالث أما بالوضع الثاني فلا (مسئلة) قال قوم قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا نص في وجوب رعاية العبد ومنع الصرف الى مسكين واحد في ستين يوما وقطعوا بطلان تأويله وهو عندنا من جنس ما تقدم فانه ان أبطل لقصور الاحتمال وتكون الآية نصا

مخصوصة كالصلاة والصوم والنكاح والبيع وغير ذلك وأما الزنا فلم يعتبرها موجبة لثمرات بل رتب عليه الحد وكذا الغصب كما ورد في الاخبار الصحيحة والمعاهر الجارية لاحق لعرق ظالم (لنا أن كل مشروع حسن ولا شيء من المنهي عنه لعينه بحسن) فلا شيء من المشروع بمنهى عنه (أما الثانية فبالاتفاق) وبالضرورة (وأما الاولى) وهي أن كل مشروع حسن (فلان التشريع انما هو لصالح المعاش والمعاد الذي هو مناط السعادة الأبدية فلا يكون) مثل هذا الشيء (قيحا) لعينه (بل مرضيا) في ذاته وان جاز أن يقارنه القبيح فيقيح لاجله وههنا بحث قد استصعبه بعض الاعلام وهو أن الشرع يطلق على معينين أحدهما ما أجاز له الشارع وظاهر أن هذا لا يكون قبيحا لذاته والثاني ما حرّم أن أريد بالمشروع المعنى الاول فلملكن غاية ما لم أن ما أجاز له الشارع لا يكون منه لعينه وليس هو مطلوب كما وإن أردتم الحقيقة التي اعتبرها الشارع والصغرى ممنوعة وليس التشريع بهذا المعنى لصالح المعاش والمعاد بل يجوز أن يعتبرها الشارع حقيقة كالصوم مثلا يكون بعض أنواعه كافي لسوى العبدین والتشريع حسنة وبعضها كصيام هذه الايام قيحة لا عيانها فبني عن هذا البعض لعينه وكذلك الصلاة في الشرع الاركان المخصوصة بعضها حسنة كما اذا استجمعت الشروط ووقعت في غير الاوقات المكروهة وبعضها قيحة لذاتها كفائت الشروط أو الواقعة في الوقت المكروه كما مر فقد ظهر أن هذا الدليل مغلطة باشتراك الاسم لكن الأمر غير خفي على البصير الحاذق أن اعتبار الشارع حقيقة مؤتلفة من أمور حسنة لا تكون قيحة وأما اعتبار الشارع حقيقة مؤتلفة من أمور قيحة لا يكون سببا لثمة ثم انتهى عنها القبح لا يلقى بحكمته كيف ويكفي فيه النهي عن أجزائه التي هي أمور حسنة واعتبار حقيقة مؤتلفة من هذه الاجزاء لاجل النهي لقولا يليق بالحكمة بل اعتبار حقيقة كذلك لا يكون الا ليرتب عليها ثمرات في نظر المختار لهذه الحقيقة وهو المعنى بالحسن ههنا ولا يتصف به النهي عنه لذاته ويكون هذا الاعتبار الموجب لترتب الثمرات انما يكون لصالح المعاش والمعاد الموجب للسعادة قطعاً وهذا وان لم يقع به الجادل لكن يقع المناظر المسترشد ثم سلك المصنف مسلكاً آخر منقولاً عن الامام الهمام محمد رحمه الله عليه وارتضى به الامام فخر الاسلام وأشار اليه صاحب الهداية ولا رد عليه ما ذكر ومحصله أن الحقيقة المعبرة شرعاً اذا خلعت عن الثمرات متمنعة ولا تصلح لتعلق النهي وتفصيله ما أفاده بقوله (أقول التحقيق أن الافعال الشرعية أمور إما وجودات أو بعضها وجود وبعضها عدم) وليس الكل عدمات (وهي وان كانت حسنة عقلاً لكن ما كانت موجبة لأحكامها) التي هي ثمراتها (الابعد جعل الشارع) من حيث هو شارع (واعتباره وهو) أي هذا الجعل والاعتبار (نحو من الإيجاد في نفس الأمر فهو جعل بعضها ركناً وبعضها شرطاً لجماعات حقائق كالية) مركبة من تلك الافعال (متحصلة) في نفس الأمر (موجبة لأحكامها المقصودة منها) بعد وجود شرائط المشروطة بها (ووضع لها أسماء مخصوصة) أو استعمل فيها مجازاً (وعلمها) أي علم تلك الحقائق (للناس بتوسط الرسل الذين هم لسان الحق صلوات الله عليهم أجمعين) خصوصاً على سيدنا محمد وآله وأصحابه أجمعين وادّعت أن الحقيقة الشرعية ليست الا باعتبارها الشارع مؤتلفة من أركان مشروطة بشرط فليس فسادها وقبحها الذاتي الا بفقدها شرطاً أو ركناً والحقيقة الفاقدة الركن أو الشرط من المستحيلات بالذات فلا تصلح لتعلق النهي كما مر قبل فبايتراء فيه تعلق النهي به فلاجل عروض وصفه ويجاور لذاته الا فيما اذا علم من خارج أن الركن أو الشرط مفقود حينئذ يتصرف في النهي أو المنهى كما مر وفي الحاشية وقد ظهر من هذا التحقيق أن الحقيقة الشرعية متجولة حادثة ولها حقيقة متحصلة عند الشارع وهي المسماة بالأسماء الشرعية لا الصورة فقط وأن جعل بعض الأمور ركناً وبعضها شرطاً توقفي لا بدرك بالعقل وأن المستحبة منها الاركان والشرائط لا تنعدم بعروض عارض لان العلة التامة لوجودها، بوجوده في نفس الأمر فن قال أن لا صوم في يوم العيد فعليه جعل كونه في غير يوم العيد من ركنه أو شرطه وهو خلاف الاجماع فلا نهى

بالوضع الثاني فهو غير مرضي فانه يجوز أن يكون ذكر المساكين ليبيان مقدار الواجب ومعناه فاطعام طعام ستمين مسكينا وليس هذا معتمدا على توسع لسان العرب ثم دليله تجريد النظر الى سد الحاجة والشافعي يقول لا يبعد أن يقصد الشرع ذلك لاحتيا ستمين مهجة تبرك بدعائهم وتحصن عن حلول العذاب بهم ولا يخالو جمع من المسلمين عن ولي من الاولياء يغتم دعائهم ولا دليل على بطلان هذا المقصود فتصير الآية نصا للوضع الاول والثالث لا للوضع الثاني هذه أمثلة التأويل ولندكر أمثلة التخصيص فان العموم ان جعلناه ظاهرا في الاستغراق لم يكن في التخصيص الازالة ظاهر فلا جمل ذلك بمثلنا ذكر هذا القدر والافيه انه

عنه الا باعتبار وصف عارض فلا يكون منبعا عنه لذاته ومنشأ ذلك أن كل أمر اعتبر ركنا أو شرطاً حسن فهو من حيث نفسه ليس منشأ الفساد بل لجوارراته قال مطلع الاسرار الالهية لا ينفع المخالفين فان طورهم أن حقيقة الصلاة والصوم مثلثة تلك الأركان وهي ليست في حد ذاتها حسنة ولا قبيحة بل هي مع بعض الأحوال قبيحة ومع بعضها حسنة أو يقول ان الحقيقة الصورية هي المتحصلة من تلك الأمور مع التقيد بآداب ككونها في غير العيد ودعوى أنه خلاف الإجماع غير مسموع لعدم اليقينة عليه هذا هو الذي عليه الامام حجة الاسلام هذا ^١ والتحقيق على ما عنده هذا العبد أن ههنا مطلبين الاول أن الهى لا يتعلق بالحقيقة الشرعية بالذات فلا تكون هي منسبة عنها بالذات ولا شئ أن الحقيقة الشرعية هي الأفعال الحسنة التي اعتبرها الشارع مجتمعة بشرطه بشرط خاصة وما ذكر المصنف واف به وهذه الحقيقة لا تصلح للقبض الذاتي والنهي عنها بالذات لان الشئ المستجمع للأركان والشرايط موجبة لثرائها البتة فهي مشروعة فلا تكون غير مشروعة بالذات للقبض الا فائدة أحد هذه الأمور فهي من المستحيلات فلا يتعلق بها النهى لذاتها وحيد لا يتوجه أن الصوم والصلاة هي الأركان الخ فاناسلما أنها الأركان لكن مع اعتبارها الشارع حقيقة واحدة واعطائها الوحدة وهذه الحقيقة لا بد من ترتب أثرها عليها وهو الصحة الشرعية فلا يستقيم أنها ليست في حد ذاتها مشروعة ولا قبيحة والقبض انما يكون اذا لم يرتب عليها أثرها وذلك عند فقدان شرط من شروطها أو ركن من أركانها فغير المنبر وعشئ آخر لا هي وبعبارة أخرى الصلاة المنهية أي فرد من أفراد الصلاة التي اعتبرها الشارع أم لا وعلى الثاني فاورد التثنية عن الصلاة بل عن شئ آخر والتصوص تأتي عنه وكذا ما وقع من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين نهى عن صلاة كذا بطله وعلى الاول فهي مشتملة على الأركان المعبرة عند الشارع والشروط المعبرة لوجودها والالزام وجود الشئ من غير ركنه وشرطه وهو من آيين الاشتمال لا يصلح متعلق النهى واذا كانت مع الشرايط والأركان فهي موجودة كما اعتبرها الشارع مرتبة الأحكام فلا تكون باطلة الذات قبيحة نفسها وان قد نهى الحكم فلا بد من نوع قبض وما يصح ذلك الا لغير وصف أو محاور والى هذا كله أشار الامام محمد رحمه الله فيما رد قول من قال الطلاق في الحيض غير واقع لكونه منبعا عنه أنه لو لم يقع الطلاق في الحيض فأى شئ حرم وبأى فعل عصي المطلق في الحيض ولم يبق المنهى عنه الطلاق بهذا كلام لا غبار عليه أصلا ولا يتوقف على كون الصحة داخلية في مفاهيم الشرعيات وقد تقرر راسد الله الباطل للقبض اعنه بأن الصحة داخلية في مفهوم الصلاة والصوم ونحوهما ولا تكون الصلاة والصوم المنهية لاعتبارها بالصوم والصوم لا يتفاء الذاتي البنى هو الصحة فالصلاة الغير الصحيحة مستحيلة فلا تكون متعلق النهى فالشرعى الذي يتعلق به النهى صحيح في حد نفسه منهى لاجل الوصف وهذا التقرير تلوح آثار رضا الشيخ ابن الهمام والمصنف به في الأصول وأثبت لا يذهب عليك أن دعوى دخول الصحة في حقيقة الشرعيات دعوى من غير بينة ولا يظهر هذا أثر في كتب المشايخ نعم الذي يظهر من كلماتهم أن الصحة من اللوازم فبانتفاءها تنتفى وهو الذي وقع فيه الخلاف فلا بد في ابانة ذلك من الرجوع الى ما أوردنا من الحق الصراح فتدبر لعله ينفعك في كثير من المواضع وهذا وان أفضى الى التكرار والتطويل لكنه يعصم من الزلة فانه لا يخالو عن الإفادة والتحصيل ^٢ المطلب الثاني في الفروع من الصوم يوم العيد فانه مشرووع عندنا بأصله دون وصفه والذي يظهر من تتبع كلامهم فيه أنه صيام ورده النهى فلا بد أن يكون بحيث لو صام أحد فيه وقع صومه صوما وأثم والاي يقع النهى عن الصيام بل عن شئ آخر واذا وقع صوما لا بد أن يكون مشتملا على الأركان والشرايط فتجب المنبر وعبة والا لم يكن صوما ولا متعلق النهى هذا غاية التقرير بل كلامهم ولا يرده عليه ما ذكره وقرر لكلام الامام حجة الاسلام بانه حينئذ يصير فائت الشرط والأركان فلا يتعلق به النهى هذا خلاف وبعد في الكلام كلام فوا أنه قد ورد في بعض الروايات بصيغة النفي نحو ألا لا يصيام في هذه الأيام

في القسم الرابع المرسوم لبيان العموم الباق (مسئلة) اعلم أن العموم عند من يرى التمسك به ينقسم الى قوي يبعد عن قبول التخصيص الابدلي قاطع أو كالقاطع وهو الذي يحوج الى تقدير رتبة حتى تنقذ ارادة الخصوص به والى ضعيف ربما يشك في ظهوره ويقتنع في تخصيصه بدليل ضعيف والى متوسط مثال القوي منه قوله صلى الله عليه وسلم أيما امرأة تكلمت بغير إذن وليها فنكاحها باطل الحديث وقد حله الخصم على الأمة فبنا عن قبوله قوله فلها المهر بما استحل من فرجها فان مهر الأمة للسيد فعدلوا الى الحل على المكاتبه وهذا تعسف ظاهر لأن العموم قوي والمكاتبه نادرة بالاضافة الى النساء وليس

فهذا يقتضي أن تنفي الحقيقة الصومية وليس هون بما حتى يطلب الامكان فلا يلزم صدق الصوم على المأتي به وقد مر في الباب الثاني من المقالة الثانية في مسئلة اجتماع الوجوب والحرمه ما يشكك في دفعه فتذكر (وأورد) عليه (أنه يلزم) حينئذ (أن) يكون الموضوع اخلافاً في مفهوم الصلاة لأن الصلاة من غير طهارة لم تكن ص. لانه قد تم فبني أن يكون جزءاً من شأنه فالتا وليس الا موضوعاً مثلاً فيلزم كونه داخلها فبما مع أنه شرط خارج هذا خلاف (كذا في شرح المختصر) مطابقة لمتنه ثم هذا يلزم عليهم أيضاً فان الصلاة الصحيحة ليست الا ما كان مقارناً للطهارة فيلزم أن تكون داخلها فيها هو جوابكم فهو جوابنا (وأجيب) بمنع الزوم لأن الشرط انما هو لتحقيق المسمى شرعاً) لأنه داخل في حقيقة المسمى قيل لو كان المسمى عبارة عن نفس الأركان من غير اعتبار أمرنا لنزولهم تحققة عند تحقق الأركان ولو مع فقدان الشرط ولولم يعتبر الشارع هذا الوجود لزم اعدام الموجود وسجي عمله ان شاء الله تعالى منا وفي المشهور يقرر بأن التقيد بمقارنة الشرط داخل لانفس الشرط فالصلاة مثلاً عبارة عن الأركان المخصوصة بمقارنة للشرائط وهي خارجة عنها كذا في الصحيحة عندكم (قيل المراد بالزوم) أنه يلزم أن يكون جزءاً لمفهوم الصلاة) أن يكون جزءاً (لحقيقتها) وأراد بجزم المفهوم ما يكون تعقل مفهوم الشيء موقوف على تعقله) بان يكون جزءاً لغوانه (فمفهوم البصر جزء لمفهوم ما هي وليس جزءاً الحقيقة حتى تكون دلالة عليه تضمنية) ولا شك في لزوم ذلك فإنه لو تصور الأركان مقيدة بمقارنة الشرط لم تميز الصلاة عما ليس صلاة وهي الأركان الغير المقارنة لها (أقول) أولاً (التوقف) أي توقف تصور الصلاة على الموضوع مثلاً بحيث يدخل في عنوانها (ممنوع) وتحقيقه أن الصلاة مثلاً عبارة عن هذه الأركان لكن لا مطلقاً بل بحيث تكون مصداقاً للتعظيم الباري عز وجل وهذا التعظيم كالصورة النوعية لحقيقة الصلاة والأركان كالمادة لها فالأركان اذا وجدت فصارت مصداقاً للتعظيم وجدت حقيقة الصلاة في نفس الأمر كسائر الحقائق لكن الشرط مما يتوقف عليه وجوده هذا التعظيم في فقدان هذه الشروط ينعدم ما هو كالصورة فتعتمد الحقيقة ولا يلزم منه توقف تعقلها على تعقل الشروط ولا دخولها في العنوان كأنا حياة الحيوان ووجود صورته النوعية موقوفة ومشروطة بالزواج الخاص ولا يلزم دخوله في حقيقة ولا في مفهومه فاندفع ما نوقل ان التقيد لم يكن داخل الأركان الصلاة مع عدم الموضوع وصلاة والالزام اعدام الموجود فتدلزم توقف التعقل ويحوم حول ما ذكرنا في الحاشية أن المكاشفين لحقائق العبادات وصورها يفرقون بين الصحة المقبولة وبين غيرهما من غير نظر الى الشرط ويقولون للمقبولة منها أرواح في عالم اللطائف والمراد بالمكاشفين الصوفية الكرام فإنهم يقولون للعبادات صور في عالم البرزخ كإتساع نصوص وزن الأعمال ونصوص حراسة الأعمال كما ورد في الخبر الصحيح ان سورة الملائكة تحرس للقارئ في الآخرة والقرآن الشريف يشفع وغير ذلك ونسبة الصحة منها الى العاصدة نسبة الى الميت في عالمنا فهذا أعدل دليل على أن الصلاة أمر بمنزلة الروح للجسد والشروط انما هي شروط لوجوده فافهم (و) أقول ثانياً (لو سلم) الزوم (فبطلان اللازم ممنوع) فإنه لا يلزم منه عدم الفرق بين الركن والشرط) وانما كان الاستحالة في لزوم الجزئية ذلك فتدبر اتباع الأئمة الثلاثة (قالوا) أولاً (النهى في الشرعيات كالنهى في الحسابات) لان وضع الصيغة غير مختلف والنهي في الحسابات يقتضي القبح لذاته فكذا في الشرعيات (قلنا) لانسالم المعاملة بين التبيين كيف (الحسنى لا يلزم أن يكون حسناً لان خلق القيم ليس بقبح) وليست حقيقة باعتبار من الشارع من حيث هو شارع وبجعله (بخلاف التشريع) فان تشريع القبح قبيح ولا يكون المشروع قبيحاً لذاته فان حقيقة يجعل الشارع وقد مر بتحقيقه (و) قالوا (ثانياً) قال الله تعالى (ولا تسكوا ما تكلموا بأثره) والله كاح شرعي وقد نهى عنه لذاته حتى لا يكون مشروعا أصلاً والحاصل الاستدلال بتعلق النهي بالشرعيات مع بطلانها في ذاتها اجماعاً (قلنا) لانسالم أن النهي عنه فيه شيء شرعي بل السكاح (محمول على اللغة) وهو الوطء

من كلام العرب ارادة النادر الشاذ باللفظ الذي ظهر منه قصد العموم الا بقدرينة تقترب باللفظ وقياس النكاح على المال وقياس
الاناث على الذكور ليس قريضة معتبرة باللفظ حتى يصلح لتزويله على صورة نادرة ودليل ظهور قصد التعميم بهذا اللفظ أمور
الأول أنه صدر الكلام بأى وهي من كلمات الشرط ولم يتوقف في عموم أدوات الشرط جماعة من توقف في صيغ العموم الثاني
أنه أكد بما فقال أيما وهي من المؤكدات المستقلة بأفادة العموم أيضا الثالث أنه قال فنكاحها باطل رتب الحكم على الشرط
في معرض الجزاء وذلك أيضا يؤيد قصد العموم ونحن نعلم أن العربي الفصيح لو اقترح عليه بأن أتى بصيغة عامة دالة على قصد

فان قلت فحينئذ لا يبطل نفس العقد ولا يحرم قلت بطلان العقد بالاجماع وبأن المقصود من العقد عترة وهي حل الوطء لانه
مسرور واجله ولما لم ترتب هذه الثمرة عليه بل استحالة الترتب للحرمة المؤبدية بطل العقد فافهم (أو) قلنا (كما في صلاة
الحائض) من كون النهي بمعنى النفي أو المراد النهي عن العزم فتذكر (مسئلة * النهي في الحسيات) قد مر تفسيره كالغيبه
والكفر) وسائر العقائد الباطلة (يدل باتفاق الأئمة الأربع على الفساد أى البطلان) لذاته (وعدم السبيبة للحكم) أى الثمرة (لان
الأصل هو الأصل) والقيح الذاتي هو أصل في النهي كما أن الحسن الذاتي أصل في الأمر (الادليل) صار فيه فانه حينئذ لا يدل
على الفساد لذاته بل لأجل الوصف أو المجاور على حسب ما يقتضيه الدليل (كهى قربان الحائض) قال الله تعالى ويستألفونك
عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض وهذا يدل على أن التحريم لا يلاذى بالنفس قربان فيصيح موجباً للحكم والتمرة
حتى يثبت نسب الولد المتكمن من الوطء في المحيض (وأما) النهي (في الشرعيات فعلى فساد الوصف) أى فسد على فساد أمر
خارج وصفاً كأن أو مجاوراً (عندنا) لان النهي الحقيقي يقتضى أن يكون الشرع ممكناً واقعاً بالابتنافع ومقتضى النهي الذى هو
القيح يلزمه أن لا يكون مشروعا أصلا فعملنا بما يوجب النهي دون مقتضى النهي (تقدم على مقتضى النهي) (فبعد
مفصلا (وهل يدل فساد الوصف على فساد الأصل) فيما اذا علم تعلق النهي لأجل الوصف أم لا يدل اختلاف فيه (فعند
الاكثر لا) يدل (ولهذا صرح طلاق الحائض) فان الطلاق في نفسه ليس قبيحا وإنما القبح للمجاور (و) صرح (ذبح مال الغير)
فان الذبح بما هو خارج الدم المسفوح مع ذكر الله تعالى ليس فيه قبح وإنما القبح لأجل كونه موجبا لتلف مال الغير (و) صرح
(الصلاة في الأرض المغصوبة) كذلك كما مر (و) صرح (البيع عند النداء) لان البيع لا يثبت فيه وإنما هو توهيم اخلال
الجمعة المفروضة (والمنقول عن مالك واختاره ابن الحارث) أن النهي للوصف مطلقا يدل على فساد أصله لئلا تضاد لتغاير
المحلين (محل المشرعية ومحل الفساد وغاية ما يلزم كون الأصل ملازم القبح (وملازم القبح لا يكون قبيحا بعينه) بل
بالعرض واذا لم يكن فساد الوصف موجبا لفساد الأصل فبقى الصوم في يوم النحر مشروعا وإنما الفساد لوصف كونه اعراضا
عن ضيافة الله تعالى (فصح النذر بصوم يوم العيد لقبوله الايجاب) الذى هو النذر لكونه لا يثبت فيه وإنما هو في الوصف ولم
يتعلق به النذر ثم انه بعد النذر يؤمر بالافطار وقضاء يوم مكانه وكذا الصلاة في الأوقات المنبهة فانه لا يقع فيها من حيث هي
صلاة وإنما القبح لوقوعها في وقت تعبد فيه الشمس والشيطان فيصح النذر بها أيضا لعدم تعلقه بالتشبيه بعبادة الشيطان
وكذا الربا وسائر البيوع الفاسدة فانها ليست خبيثة من حيث انها مبادلة المال بالمال بالراضى وإنما الخبث لأجل شرط الزيادة
أو غيره من الشروط المفسدة والموجب للمالك انما هي من جهة كونها بيوعا ومبادلة لكن هذه العقود واجبة الرفع والغسخ
لأجل الاجتناب عن الفساد الذى جاء من قبل الوصف واذا لا يثبت المالك قبل القبض لئلا يلزم تقرير الفساد الذى كان واجب
الرفع من قبل الشارع اذ لو ثبت المالك له المطالبة وهذا هو الفرق بين الصحيح والفاسد في ثبوت المالك قبل القبض وبعده
فتدبر واعترض بان غاية ما يلزم أنه يصدق مسمى الصوم والصلاة والبيع على صوم العيد والصلاة وقت الاستواء والبيوع الفاسدة
لكن من أين لم يثبت استحقاق الحمد للاثبات فيهما وثبوت المالك في البيع الفاسد وهذا الاعتراض في غاية النجاسة فالتك قد
علت سابقا ان الحقيقة الشرعية هي التي اعتبرها الشارع وهي المستجمعة للاركان والشروط ومتى تحققت هذه الحقيقة
ترتب عليها الأحكام والثمار الموضوعات تلك الحقيقة لأجلها والافلا فائدة في اعتبار حقيقة لا ترتب عليها ثمرات أصلا وقد مر
من قبل وحينئذ لا وجه لمنع ترتيب الثمرات بعد تحقق أسبابها مع الشروط والأركان فتدبر فيه ثم ربما يستشكل بأن انعقاد
النذر بهذا الصيام أو الصلاة لا يصح لان المسلم روى أنه عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام قال لا تدرى المعصية ولا شك

العموم مع الفصاحة والجزالة لم تسمح قريحته بأبلغ من هذه الصيغة ونحن نعلم قطعاً أن العصابة رضى الله عنهم لم يفهموا من هذه الصيغة المكتوبة والوسعنا واحداً منا يقول لغيره أيما امرأتاً رأيتها اليوم فأعطها درهما لا يفهم منه المكتوبة ولو قال أردت المكتوبة نسب إلى الالغاز والهز ولو قال أيما هاب دبع فقد طهر ثم قال أردت به الكلب أو الثعلب على الخصوص لنسب إلى الكلبة والجمل بالغة ثم لو أخرج الكلب أو الثعلب أو المكتوبة وقال ما خطر ذلك ببالى لم يستنكر فما لا يخاطر بالبال أو بالأخطار وجاز أن يشذ عن ذكر الالفاظ وذهنه حتى جازأخر أخرج عن اللفظ كيف يجوز قصر اللفظ عليه بل نقول من ذهب إلى انكار

أن المعصية عامة سواء كانت لذاته أو من قبل الوصف فيلزم أن لا يصح التذريح لكونهم بمعصية قطعاً وما يقال إن وجوب الاداء لوجوب القضاء لأجل مصلحة فيه ولا معصية وانعقاد النذر أيضاً لهذه الفائدة ليس بشئ لأن وجوب القضاء فرع وجوب الأصل وأذ لم يعقل وجوب الأصل لكونه معصية لا نذر بها فلا قضاء ونحوه أن أقدينا أن صوم يوم العيد ليس معصية في حد نفسه والنذر إنما تعلق به وإنما المعصية الاعراض المذكور ولم يتعلق به النذر ولا نسلم أن المعصية عامة فيما يكون هو معصية أو مجاوزة كيف والاصح النذر بالصلاة في الدار المغصوبة أو الوضوء على قارعة الطريق بل المراد بالمعصية ما تصدق عليه المعصية حقيقة وحينئذ لا حاجة إلى ما أجيب به باختيار رواية الحسن عن الإمام أبي حنيفة رضى الله عنه أنه أن أضاف التذريح لصوم الغدي لزم الصوم وإن كان الغدي يوم العيد لأن ما نذر به ليس معصية وإنما اتفق أن يكون عيداً بخلاف ما إذا أضاف لصوم العيد فإنه معصية مع أنه إن كانت المعصية لكون متعلق النذر بمقارناً بالاعراض عن الضيافة فصوم العيد والغد كلاهما سواء وإن كانت لتعلق النذر بما هو معصية فليس في الصورتين المنذور معصية فتدبر وأنصف ثم اعلم أن شياً يحتاجوا إليه الغير الذي به القبح في المنى عنه إلى أن لا يترك في صوم العيد فإن الحرمة بالاعراض عن قبول الضيافة ولا ينقل عنه صوم يوم العيد وإن صح انفكاك الصوم مطلقاً إلى أمر مجاوز قد ينقل عنه كافي البيع وقت السداء فإنه ما نهى عنه إلا لخلال الجمعة وهو قد ينقل عنه كما في البيع مع السعي ونكاح المحلل فإنه أتم ما نهى لمقارنته بنية التحليل والنكاح قد ينقل عنه فالقسم الأول أن ثبت بدليل قطعي فيطلقون عليه الحرام والاولى المكره وعلى القسم الثاني لا يطلقون لفظ الحرام إنما يطلقون لفظ المكره ويقولون البيع وقت السداء والصلاة في الدار المغصوبة ونكاح المحلل مكره وأرادوا به كراهة التحريم ثم انهم لا يوجبون القضاء على من شرع في صوم العيد ثم أسدده لأن وجوب القضاء إنما كان لوجوب الاتمام ووجوب الاتمام لمصلحة الشرع ومصلاته ما أدى الشرع فيه غير صحيح وما أدى واجب الرفع فلا صيانة فلا وجوب فلا قضاء ومنع هذا أوجبوا الصلاة بالشرع في الوقت المكره وفرقوا بأن الصوم وقته معيار ففساده يؤثر في فساد الصوم من الأصل وكل جزء منه مشتمل على معصية وهي الاعراض بخلاف الصلاة فإن وقتها غير معيار ولا كل جزء مشتمل على المعصية وإنما تم بالسجدة وأنت لا يذهب عليك أنه لا يدخل فيه للعبارية فإن الشرع غير متساويان في كونه معصية لأجل الغير فإن كان هذا أخرجاه عن سببته لوجوب الاتمام فهما بيان والأوجيا فالأولى أن يكتفى بتحديث مقارنة المعصية ويقال إن اتمام الصوم إنما يجب صيانة لما أدى وكل ما أدى لا يخلو عن الاعراض والصلاة إنما يجب اتتمامها صيانة للحرمة عن البطالان وليس في الحرمة تشبه بعبادة الكفار فلا معصية فلا يخرج عن السببية إنما المعصية في أداء ركن من الأركان من القيام والركوع ونحوه وعلى هذا لا يرد أنه يلزم أن لا يحرم إلا الركعة التامة لا مادونها لأن مادون الركعة ليس صلاة وذلك لأن مادون الركعة عبادة صلاتية فحرم في هذه الأوقات كالكركعة لوجود التشبيه المنهى أتباع الإمام مالك قالوا استدلالنا على تحريم صوم يوم (العيد بالهـ) الوارد فيه وما وجد تكريه فهو اجماع (ورد أولاً بأن التحريم لازم) لمندعكم (أعم) منه فلا يلزم من ثبوته ثبوت قيامه التقريب وأن أريد بالتحريم التحريم لعينه فليس لازم الفساد منعاً لاجتماع مع أن الكلام فيما كان الفساد لا يوصف فافهم (و) رد (ثانياً بأنه ووصف لازم) أى الوصف المحرم في صوم العيد ووصف لازم (فلا يلزم) من الفساد فيه الفساد (في المفارق) فنعلم الدليل مندعكم قيامه التقريب وقد يجب عنه بأن الاستدلال ليس إلا لأجل التهيؤ فلا فرق بين اللازم والمفارق وفيه أنه ممنوع فلا بد من ثبته فافهم (و) رد (ثالثاً) وقيل بهذا (منقوض بالصلاة في المكان المغصوب ونحوها المعصية اتفاقاً) مع تعلق النهى بها لأجل الوصف (تأمل) وأجيب عنه بوجهين الأول أن النهى لم يتعلق بالصلاة إنما نهى عن الغصب فقط لكن صاحب الصلاة إذا ما مقارناً بالغصب

صيح العموم وجعلها بمجمله فلا ينكر منع التخصيص اذا دلت القرائن عليه فالمرضى اذا قال للغلام لا تدخل على الباب فادخل عليه جماعة من الثقلاء وزعم اني اخرجت هذا من عموم لفظ الناس فانه ليس ناصي الاستعراق استوجب التعزير فلتتخذ هذه المسئلة مثالا لمنع التخصيص بالنواذر (مسئلة) يقرب من هذا قوله عليه الصلاة والسلام من ملأ ذارحم محرم عتق عليه اذ قبله بعض أصحاب الشافعي وخصه بالآب وهذا بعيد لأن الآب يختص بخاصية تتقاضى تلك الخاصية التخصيص عليه فيما يوجب الاحترام والعدول عن لفظه الخاص الى لفظ يعم قريب من الالغاز والالباس ولا يليق بمنصب الشارع عليه

كما ان الزكاة ليست معصية وان أدى الى المصرف حين الارتكاب بمعصية وجوابه انه قد ورد الاخبار العديدة في حرمة التصرف في ملك الغير من غير اذنه وصار هذا من ضروريات الدين ولا شأن اداءها لم يقتضى النهي لان الصلاة في الأرض المغسوبة تصرف فيه فيكون متعلق النهي اذا العام كالتخاص في ايجاب الحكم فافهم الثاني أن المقصود أن مقتضى النهي ذلك ولا استحالة في التلغف لما منع وهما قد منع مانع وجوابه ان هذا القدر لا يكفي بل لابد من التبيين للناهي فان النهي المقضى عند كلف الفساد الأصل قائم فلا يتغير عن مقتضاه من غير صارف معين لصرفه فافهم (قال الامام الشافعي) في الاستدلال (النهي لوصفه يصاد وجوب أصله) فلا يجامعه فيوجب الفساد (ونقض بالكرهية) فيدل على الفساد أيضا (لان الأحكام) كلها (متضادة) فكراهية الوصف تضاد وجوب الأصل والخل أن لا تضاد عند تعار المحل (قائل بأنه ظاهر في عدم الوجوب) يعني أن النهي عن الشيء لأجل الوصف ظاهر في عدم وجوب الأصل لعلبة المفسدة (كذا في المختصر أقول الظهور) أي ظهور النهي لأجل الوصف في عدم وجوب الأصل (ممنوع بل الظاهر رجوع النفي الى القيد) وأيد بما حكى عن عبد القاهر ان محط الافادة هو القيد نفيا وإثباتا قيل مقصود الامام الشافعي رحمه الله أن النهي عن الموصوف بصفة يضاد وجوب هذا الموصوف وهو ظاهر في عدم وجوبه لما مر من استدلال العلماء وما عن عبد القاهر معناه ان محط الافادة القيد في هذا القيد دون المطلق عن القيد المتحقق في غير ذلك المقيد وهذا غير واف فان مضادة النهي عن الموصوف بصفة من جهة الوصف وجوب نفس الموصوف ممنوع كافي الكراهية كيف ولا تضاد عند تعدد المتعلق ولا كلام في النهي منه لامن جهة الوصف وكذا ظهوره في عدم وجوب نفس الموصوف ممنوع وقد مر منع استدلال السلف في النهي عن الوصف على الفساد بقي ههنا شيء هو أنه لا يمكن الامتنال الا باستصحاب المعصية حينئذ ولا يطبق بشأن الحكم ايجاب مثل هذا الأمر لكن الأمر غير خفي على المكشوف بحقيقة الأمر فان الحكم ما أمر بهذا الفعل بالذات بل انما أمر بشئ يمكن مفارقتها عن الوصف المنهي والتقصير من المكاف يلزم اجتماعه مع الوصف المنهي كما أنه أوجب ابقاء المنذور وليس من لوازمه الاعراض عن الضيافة المنهي لكن لما نذر الصوم في العبد لزمن من ابقائه الارتكاب ولا شناعة في ايجاب الحكم مثل هذا فتدبر ثم لما كان في ابقائه ارتكاب محرم وفي الاجتناب عنه ترك واجب لكن الى خلف والفوات الى خلف ليس فواتا بكل وجه اختيار الحكم بالافطار واجاب القضاء فافهم وانما أطيننا الكلام ليكون الناظر على بصيرة ولا يزعم ما ذهب اليه الأوهام في بادي الرأي من استبعاد ايجاب شيء وتحرر عنه سواء السبيل (مسئلة) القبيح لعينه لا يقبل النسخ أي انتساخ الحرمة ولم يرد النسخ المصطلح (الاذا كان له) أي عرض القبيح لعينه (جهة محسنة) تزيل قبحه كما يزيل العارض رودة الماء أو تغلب مصلحة الجهة الحسنة على مفيدته (كالكذب المتعين طريقا لعصبة نبي) أو انقاذ ذري أو اصلاح ذات البين (والقبيح لجهة اذالم يتبرج عليها غير هامن الجهات) المحسنة أي لم يكن هناك جهة محسنة أصلا (فكذلك) لا يقبل انتساخ الحرمة (كلنا) فانها محرمه لا يجاب اشباه النسب وليس هناك جهة محسنة أصلا فضلا عن أن تغلب عليه واستدل عليه بان الفعل مع المنكوحه وهذا الصنع متعمد بان الحقيقة فليس في ذاتها قبح أصلا انما القبح لجهة أخرى كما ذكرنا والحق ما يشير اليه كلام المشايخ الكرام من أن الزنا قبيح لعينه والفعل وان كان له تحسدين في بادي النظر إلا أن الأحكام مختلفة باختلاف الخصوصيات والنسب فالفعل في الملوكة حسن وفي الأجنبية قبيح بالنظر الى نفس هذا المضاف ولو ادعى الاختلاف بالحقيقة عند الحكم لم يبعد أيضا فافهم وإذا كان القبيح لعينه والقبيح لجهة لا توجد فيه جهة أخرى محسنة مما لا يقبل انتساخ الحرمة أصلا (فلم يصح) أي كل واحد مما ذكر (الله تعالى في مله) من المال ثم أورد الشافعية علينا أن لا أنكم جعلتم الزنا سببا لقرابة المصاهرة حتى حكمت بالحرمة كافي الحلال مع أنه محظور لعينه وأوجه

السلام الا اذا افترق به قرينة معروفة ولا سبيل الى وضع القرائن من غير ضرورة وليس قياس الشافعي في تخصيص النفقة بالعسبة بالغافي القوة مبلغا ينبغي أن يخترع تقدير القرائن بسببه فلو صح هذا اللفظ لعل الشافعي رحمه الله يوجب به فان كان من عادته اكرام أبيه فقال من عادتي اكرام الناس كان ذلك خلفا من الكلام ولكن قال الشافعي الحديث موقوف على الحسين ابن عمار (مسئلة) ما ذكرناه مثال العموم القوي أما مثال العموم الضعيف فقول به عليه السلام فيما سقت السماء العشر وفيما سقي بنضج أو دالية نصف العشر فقد ذهب بعض القائلين بصيغ العموم الى أن هذا لا يحتاج به في إيجاب العشر ونصف

لاتقبل الانتساخ وهذا المخطور لا يصلح سيد النعمة أصلا وثانيا أنكم تحكمون بتلك الغاصب المغصوب وتوجبون الضمان مع أنه قبيح لعينه لا يصلح سببا للملك وثالثا أنكم تثبتون ملك الكفار أموال المسلمين بالاستيلاء مع أنه قبيح لعينه أراد المصنف أن يوجب عنها فقال (وثبت حرمة المصاهرة بالناضر وري الحقيقة الوطء) الموجود (بسببية الولد) يعني أن النكاح انما يوجب الحرمة لكونه سببا للولد الموجب للجزئية والوطء الحرام مثله في سببية تكون الولد حقيقة وإن أهدر الشارع هذه السببية والولد ليس فيه قبيح انما هو مخلوق الله تعالى من غير صنع والد الوطء يقوم مقامه في إرث الجزئية المحرمة من حيث أنه سبب لامن حيث أنه فصل محرم كالتراب يزول الحدث من حيث أنه قائم مقام الماء وإن كان من حيث ذاته ملوثا وبالجملة إن سببته للحرمة ليست بالذات بل بالعرض وهذا غير منكر ومذهبنا مذهب أمير المؤمنين عمر وابن عباس وأكثر التابعين وهذا (كتبوت ملك الغاصب) فإن الغصب عما هو غصب لا يوجب الملك وهو المخطور بعينه بل انما يوجب (بسببية الضمان) يعني أن الغصب موجب للضمان عند فوات الأصل بأن يزول اسمه وإيجاب الضمان يصلح جزاء للفعل الحرام وليس فيه قبيح أصلا وهو لا يجامع بقاء ملك المالك والالزام اجتماع العوض والمعوض في ملك واحد فوجب الحر وجع عن ملكه فلا بد من الدخول في الضمان لثلاث يكون شائبة في الاسلام فالواجب بالذات بثبوت الملك هو الضمان ولما كان الغصب سببا له أضف الملك اليه استنادا فانه يحدث عنه إيجاب الضمان ويستند ولهذا لا يملك الغاصب الزوائد وملك ما ربح عليه ملكا مخطورا لكونه تبعا ولذا يجب التصديق به كذا قالوا وينقض بالمدبر فانه يجب الضمان فيه ولا يدخل في ملك الغاصب وتفصيل المقام مع جوابه مذكور في شروح أصول الامام غفر الاسلام قدس الله سره (و) هذا كتبوت (ملك الكافر بالاستيلاء) وهو أيضا ليس سببا عما هو استيلاء بل (بسببية زوال العصمة) عن مال المسلم لا تقطاع الولاية الشرعية الموجبة للاحراز بخلاف الباغي اذ لا ينقطع عنه الولاية الشرعية للشركة في الاسلام فاذا زال العصمة انقطع ملكه في المال غير مملوك فملكه الكافر بالاستيلاء عوارا كالاختطاب والاصطياد ثم هذا القدر يكفيها ههنا في الاستناد وأما ثبات زوال العصمة في النص القرآني وبالسنة كما سيجيء ان شاء الله تعالى فانتظر (مسئلة) التي يقتضي الدوام والعموم (عند الأكثر) من أهل الأصول وأهل العربية (فهو للفور) بخلاف الأمر (وقيل كالأمر) في عدم اقتضائه الدوام بل العموم أيضا (وفي الحصول أنه المختار وفي الحصول أنه الحق لنا استدلال العلماء) سلفا وخلفا بالتهنى على تحريم الفعل مطلقا (مع اختلاف الأوقات) من غير انتظام الى قرينة قدالة على الدوام (فدل) هذا الاستدلال منهم (على أن المتبادر منه نفي الحقيقة) للفعل أو الفرد المنتشر (وهو) انما يكون (بالاقتضاء) لجميع الافراد عرفا ولغة فالتهنى له حقيقة (فلا يرد أنه يستعمل لكل منهما) من الدوام وغيره فلا يكون مشتركا لفظيا فهما ولا حقيقة ولا مجازا لان الكل خلاف الأصل بل يكون للقدر المشترك بينهما وجه الدفع ظاهر فان خلاف الأصل قد يصار اليه لدليل وهو: ان قد دل الدليل على تبادل أحدهما فيكون حقيقة فيه ومجازا في الآخر (لا يقال الكف لا يتأتى مع الدوام) فانه لا يتأتى حال الغفلة فلا يصلح واجبا على الدوام والالزام العصيان (لان الاقتضاء) والتكليف (مادام الشعور) وعند يجب الكف دائما ولا فساد فيه وقد مر من قبل (قالوا تهنى الحائض لا يدوم) فلا يلزمه الدوام (قلنا) انه مقيد بمدة أوقات القيد) ومرادنا من الدوام الدوام مدة العمر في المطلق ومدة القيد في المقيد فافهم

(فصل * دلالة اللفظ عندنا أربعة) وأما من عدنا فاذن يدعيه (منها العبارة وهو ما ثبت) أي دلالة ثبتت وتحقق (بالنظم) بان يدل هو بنفسه لا بواسطة معنى مفهوم كما في الدلالة ولا بواسطة تعميم الكلام كما في الاقتضاء (ولو التزاما) أي ولو كانت التزامية (مقصودا به ولو) كان القصد (تبعا) احتراز عن الإشارة (كقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا) الآية فالحل

العشر في جميع ماسقته السماء ولا في جميع ماسقي بنضج لأن المقصود منه الفرق بين العشر ونصف العشر لا بيان ما يجب فيه العشر حتى يتعلق بهومه وهذا فيه نظر عندنا إذ لا يبعد أن يكون كل واحد مقصودا وهو إيجاب العشر في جميع ماسقته السماء وإيجاب نصفه في جميع ماسقي بنضج واللفظ عام في صمغته فلا يزول ظهوره بمجرد أنهم لكن يمكن في التخصيص أدنى دليل لكنه لم يرد إلا بهذا اللفظ ولم يرد دليل محض لوجب التعميم في الطرفين على مذهب من يرى صيغ العموم حجة (مسئلة) قال الله تعالى واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسة وللرسول ولذي القربى فقال أبو حنيفة تعتبر الحاجة مع القرابة ثم جوز

والحرمة والتفرقة اللازمة لهما) كلها (بالعبارة) لأن الأولين مقصودان تبعوا التفرقة مقصودة بالذات لتكون الآية رد التسويتهم بينهما فالعبارة تعتبر فيها السوق لا معنى المفهوم في الجملة بالذات أو بالتبع صرح به صاحب الكشف ونقله عن الإمام صدر الإسلام أيضا وعزى إلى الإمام شمس الأئمة وفيه خلاف صدر الشرع حيث شرط فيها السوق بالذات حتى حكم على الدلالة على حل البيع وحرمة الربا أنها إشارة وردت بتغيير الاصطلاح من غير فائدة في قوة الخطأ عند المحصلين (ومنها الإشارة وهي) دلالة (التزامه لا تقصد أصلا) لا بالذات ولا بالتبع ولا بد من تقييد زائد هو أن لا تكون التصحيح الكلام ليخرج الاقتضاء (والأذهان متفاوتة في فهمها) لكونها بعلاقة الزوم وهو قد يكون جليا فدلالة جلية وقد يكون خفيا فدلالة خفية (فقد تكون نظرية) خلفاء الزوم (كقوله) تعالى (وعلى المولود ز رزقهن) وكسوتهن بالمعروف (الآية) فهي لإيجاب النفقة على آباء ولكن قد عير سبحانه عنهم بالمولود ونسب الولد إليهم بحرف اللام (ففيه إشارة إلى اختصاص الولد بالوالد نسبيا) إذ لم يرد التبدل قطعا (فيستفاد بنفقه) ولا يجب شيء منها على الأم (وبستبعه) هذا الولد (بأهلية الإمامة) الكبرى التي هي السلطنة العامة فيستحقه أن كان الأب قريبا (والكفاءة) فيصير كفوا لمن أبوه كف عنه (الاحرية والرق) فإنه لا يكون حرا ومرفوقا بحرية الأب وورقه (بدليل) خاص بهما وغير ذلك من الأحكام المتعلقة كالعقل وغيره ثم في كون الدلالة على اختصاص الولد بالوالد من الإشارة نظر فإن اللام موضوع للاختصاص وقد أورد يدهنا الاختصاص الخاص فالمراد بالمولود من انتسب إليه الولد وهذا المعنى هو المقصود وإن كان القصد إليه لإيجاب النفقة عليه فالدلالة عليه عبارة لا إشارة نعم الدلالة على ترتيب الأحكام المذكورة على ثبوت النسب إشارة الستة فافهم (وكقوله) تعالى (للقراء المهاجرين) الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم (الآية فانه) وإن سبق لإيجاب سهم الغنمة لهم (دل على زوال الملك عما خلقوا) لأن الفقير من لا يملك شيئا من المال في التعبير عنهم بالفقير إشارة إلى زوال الملك والأصاروا أغنياء (لا يقال) لفظ الفقير (استعارة لاضافة الأموال إليهم) فيكونون ملاك الأموال فلا يكونون فقرا بل استعير لهم انقطع طمعه عن الانتفاع بالمال (لأن الاضافة) الدالة على الملك (حين الإخراج) من الديار والأموال (لاتنافى الفقر الآن) فلا تصلح الاضافة قرينة على ثبوت الاستعارة فيترك الفقير على الحقيقة (و) قال (في التحرير والوجه أنه) أي زوال الملك بل الدلالة عليه (اقتضاء لأن صحة إطلاق الفقير بعد ثبوت ملك) الفقير (الأموال متوقفة على الزوال) فيكون الزوال لازما متقدما والدلالة عليه اقتضاء (أقول) إطلاق الفقراء وإن توقف على زوال الملك أكن (لا يتوقف على الزوال بالاستيلاء فيكون الاستيلاء من بلا) عن ملك المؤمنين (موجبا للملك) لهم أي للمستولين الكفار (نابت بالإشارة كما يشير إليه) قوله تعالى (أخرجوا من ديارهم وأموالهم) لأن التعليق بالمشق يوجب عليه المبدأ فالإخراج سبب الفقر (فتدبر) وهذا غير وافي فإن كون الاستيلاء من بلا وموجب حكم ونفس زوال الملك حكم آخر وصاحب التحرير إنما حكم على الثاني بكونه اقتضاء دون الأول فتدبر فالأولى في الجواب ما قاله مطلع الاسرار الإلهية قدس سره إن توقف الإطلاق على أمر لا يوجب كونه اقتضاء والا لزم أن يكون جميع الوازم اقتضاء لتوقف الإطلاق عليها البتة بل الاقتضاء الدلالة على أمر يتوقف عليه صحة المعنى المفهوم وليس ههنا كذلك فإن زوال الملك والفقر معان من غير توقف لأحدهما على الآخر فلم تكن الإشارة هذا بعدد في الكلام كلام فانه يدل الفقير مطابقة على من لا يملك شيئا فيكون المهاجرين رضوان الله تعالى عليهم غير مالكي ما خلقوا مقصود في الجملة وإن لم يكن مقصودا بالذات فهو عبارة نعم الدلالة على كون الاستيلاء من بلا موجباً غير مقصود إشارة فافهم (وكقوله) تعالى (أحل لكم ليلة الصيام) الرقت إلى نسائكم هن لباس لكم وأنتم لباس لهن علم الله أنكم كنتم تخافون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالأن باشر وهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخط الأبيض من الخط الأسود من الفقر ثم أتوا

حرمان ذوى القرى فقال أصحاب الشافعى رحمه الله هذا تخصيص باطل لا يحتمل اللفظ لانه اضاف المال اليهم بلام التملك وعرف كل جهة نصفه وعرف هذه الجهة في الاستحقاق بالقرابة وأبو حنيفة ألغى القرابة المذكورة واعتبر الحاجة المترتبة وهو مناقضة للفظ لا تأويل وهذا عندنا في مجال الاجتهاد وليس فيه الاختصاص عموم لفظ ذوى القرى بالمحتاجين منهم كما فعله الشافعى على أحد القولين في اعتبار الحاجة مع التيم في سياق هذه الآية فان قيل لفظ التيم يبنى عن الحاجة قيل فلم لا يحمل عليه قوله لا تنكح اليتم حتى تستأمر فان قيل قرينة اعطاء المال هي التي تنبه على اعتبار الحاجة مع التيم فله هو أن

الصيام الى الليل (دل) هذا القول (على جواز الاصبح جنباً) للصائم لا كما يقوله الرافض خذلهم الله تعالى من أصبح جنباً فقد أفطر وتقرره على ما هو المشهور أن الغاية دلت على جواز الاستمتاع بمن الى الفجر فجاز الاستمتاع في آخر أجزاء الليل وهو يستلزم كونه جنباً في أول أجزاء الفجر وأورد عليه أن حتى غاية لا لا كل والشرب فيجوز أن في آخر أجزاء الليل لا الاستمتاع بالنساء وأجيب بأن حتى غاية لقوله فالآن بأشروهن الى آخر بدلالة السياق فان الآية في نفي حرمة الاستمتاع والأكل والشرب من بعد ثلث الليل فأبغى النساء الثلاثة الى الفجر ولو سلمنا وتزنا فالاستمتاع مثل الأكل والشرب فاذا جاز الى آخر الليل جاز أيضاً معه موافق لكن على هذا كونه من باب الإشارة غير ظاهر وسلك المصنف مسلكاً آخر هو أن قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم دل بعبارة على حل الاستمتاع بمن في الليل كله فزعم الاصبح جنباً (فانه لازم من استغراق الليل بالرفث قطعاً) وعلى هذا الاشياء لا يراد عليه أصلاً (قيل اللازم) من الآية (جواز الوقاع في حرمة لافي جميعه) فان ليلة الرفث مطلقة (أقول قد مر أن تقدري في الاستيعاب) فدل الآية على استغراق حل الرفث بالليل (على أنه نسخ للظفر المتعلق بالجميع) كما روى أبو داود والبيهقي عن ابن عباس في بابها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم قال فكان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا صلوا العتمة حرم عليهم الطعام والشراب والنساء وصلوا الى القبلة فاخترن حل نفسه فامع امرأته وقد صلى العشاء ولم يفطر فأراد الله أن يجعل ذلك يسيراً لبقى ورخصة ومنفعة فقال علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم الآية فخص لهم ويسر وفي رواية البخاري وأبي داود والترمذي عن البراء بن عازب قال كان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم إذا كان الرجل صائماً فحضر الافطار فقام قبل أن يفطر لم يأكل ليلته ولا يومه حتى عسى وأن قيس بن صرمة الأنصاري كان صائماً وكان يومه ذلك يعمل في أرضه فلما حضر الافطار أتى امرأته فقال هل عندك طعام قالت لا ولكن أنطلق فأطلب لك فقلبت عنه فنام وجاءته امرأته فلما رأتها نلتها قالت خيبة لك أعت فلما انتصف النهار غنى عليه فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى قوله من الفجر ففرحوا بها فرحاً شديداً وفي الروايتين نحو من التعارض ولفظ الآية يؤيد الأولى وعلى كل تقدير فالآية ناسخة للتحريم المستغرق بجمع الليلة (فيجبوز) في جميع الليل (كما كان) محرماً فيها لان ارتفاع الحظر يلزمه الاباحة الى أن يقوم الدليل على التحريم وليس فافهم ثم لو تزنا وسلمنا أن ليلة الصيام مطلقة لم يضرنا فانه حينئذ يدل على جواز المس في كل جزء من أجزاء الليل ومنه الأخير فزعم جواز اصباح الصائم جنباً فافهم واعلم أن جواز اصباح الصائم جنباً ثابت بدلائل لا شبهة فيه منها ما أخرج الشيخان ومالك وابن أبي شيبة عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها قالت قد كان رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم يدركه الفجر في رمضان وهو جنب من أهله ثم يغتسل ويصوم ومنها ما أخرج مالك وابن أبي شيبة والشيخاء وأبو داود والترمذي والنسائي عن أم المؤمنين أم سلمة رضي الله عنها أنها سألت عن الرجل يصبح جنباً ويصوم فقالت كان رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم يصبح جنباً من جماع غير احتلام في رمضان ثم يصوم ومنها ما أخرج مالك والشافعى ومسلم وأبو داود والنسائي عن أم المؤمنين عائشة الصديقة أن رجلاً قال يا رسول الله اني أصبح جنباً وأنا أريد الصيام فقال النبي صلى الله عليه وسلم وأنا أصبح جنباً وأنا أريد الصيام فأغتسل وأصوم ذلك اليوم فقال الرجل اني لست مثلك قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر فغضب وقال اني لأرجو أن أكون أجشاً كم لله وأعلمكم بما أتبع (ومنها الدلالة) والنجوى وهو ثبت حكم المنطوق للسكوت بل الدلالة على هذا الثبوت (لفهم المناط) الحكم (لغة) بأن يفهم كل من يعرف اللغة على ما صرح به صاحب الكشف ومصدر الشريعة واعتراض صاحب التلويح بأن ذكر الدلالات مما يتفطن لها بعض من لهم اليسر الطويل في معرفة اللغة كالأمام الشافعى لم يفهم وجوب الكفارة بالأكل ومنشأ هذا اليراد عديم التدبر في الكلام

يقول واقترا ذوى القربى باليتامى والمساكين قرينة أيضا وانما دعا إلى ذكر القرابة كونهم محرومين عن الزكاة حتى يعلم أنهم ليسوا محرومين عن هذا المال وهذا تخصيص لودل عليه دليل فلا بد من قبوله فليس ينبوعه اللفظ نبوة حديث النكاح بلاولى عن المكتبة (مسئلة) قوله عليه السلام لا يصيام لمن لم يمت الصيام من الليل حله أبو حنيفة على القضاء والنذر فقال أصحابنا قوله لا يصيام نفي عام لا يستحق منه إلى الفهم الا الصوم الاصلى الشرعى وهو الفرض والتطوع ثم التطوع غير مراد فلا يبقى الا الفرض الذى هو ركن الدين وهو صوم رمضان وأما القضاء والنذر فيجب بأسباب عارضة ولا يتذكر بذكر الصوم مطلقا ولا يحظر بالبال بل يجزى مجزى الدواير كالمكتبة فى مسئلة النكاح وهذا فيه نظر اذ ليس بدور القضاء والنذر

فانه لم يدع انفهام حكم المسكوت لكل بل انفهام المناط وانما يختلف فى حكم المسكوت لخفاء تحقق هذا المناط المفهوم لغيره فى وفى المثال المضروب يفهم كل من يعرف انغاة أن مناط الاعرابى وجوابه عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام هو الجناية الكاملة على الصوم لانفس القرينة مع الأهل فزعم الشافعى أن الجناية الكاملة هى الافطار بالواقع فقط لا غير وعندنا مطلق الافطار فافهم (كقوله تعالى ولا تقل لهما أى فان اللفظ لثبوت التأميم) عبارة (وبفهم منه تحريم الضرب) لأجل أن مناط التمسى عنه هو الايداء وهذا مفهوم لغيره فكان هذا منيما عنه ومن جزئياته الضرب فيكون منها أيضا (ولا يجب) فى الدلالة (أولوية المسكوت) فى تحقق المناط فيه (كانقل عن الشافعى) فانا لم قطعاً أنه ربما يفهم الحكم فى المسكوت مع عدم الأولوية لفهم المناط لغة واهدار هذا النحوم الدلالة غير لائق اللهم الا ان تجد اصطلاح كما اشار اليه بقوله (وقبل انه تنبيه بالأدنى) فى المناط (على الأعلى) فيه حينئذ خرج ما فيه المساواة لكن لا بد من اعتبار قسم آخر سوى الأربعة كما قبل الأول فخرى الخطاب وما يفهم بالمساواة لحن الخطاب والمشهور عندهم انها مترادفات (ولهذا) أى ولانه لا يجب الأولوية فى المسكوت (أثبتنا الكفارة بعد الأكل) أى بالأكل فى نهار شهر رمضان عمداً (كإجماع) الذى ورد فيه إيجاب الكفارة (لتبادر أن مناطها التفويت للصوم فانه سأل الاعرابى وقال هلكت وأهلك وأهليت واقعت أهلى فى نهار رمضان فرتب عليه عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام الكفارة وظاهر أنه انما سأل لكونه جانيا على الصوم جناية كاملة وهذه الجناية لا تدخل فيها لكون الموطوءة أهلاً أو وطنياً محللاً أى غير زنا وانما الجناية فيه للتفويت لا غير وهذا ظاهر جداً وهو فى إجماع والأكل سواء والجناية بهما على الصوم كاملة وافهم ومن العجب ما حكى عن الشافعى فى قول انها لا تجب على المرائع أن الجناية من كل منهما كاملة وما قيل فى توجيهه ان ليس من المرأة فعل وانما هى محل لفعل الرجل فأوهن من بيت العنكبوت لان تمكينها للوطء فعل قطعاً فافهم (وقد تكون) الدلالة (ظنية) اذا كان المناط مظنوناً أو وجوده فى المسكوت (وذلك كما يجب الشافعى الكفارة فى القتل العمد واليمين الغموس بنص الخطأ) الموجب الكفارة فيه (و) بنص (غير الغموس) وهى المنعقدة لفهمه أن المناط الزجر والعمد والغموس أولى به من الخطأ والمنعقدة (مع احتمال أن لا يكون المناط مع الزجر بل التلاقي) لما صدره التسهيل وعدم التثبت حتى أدى إلى اهلال النفس المحترمة ولما صدر من انتهائكم ما أكده باسم الله تعالى فلا يلزم فى العمد والغموس لانهما كبيرتان محضتان ولا يلزم من محوش ذنباً محموم ما هو أعلى منه كف نفس الخطأ لا ذنب فيه وكذا فى الحلف على شئ يرتفعه وانما يسرى ذنب عدم التثبت وخلف الوعد المؤكد وبما قررنا ان دفع أن الخطأ لا ذنب فيه فلا يحتاج إلى التلاقي والزجر على هذا ثم نقول بل الظاهر أن الكفارة موضوعة للتلاقي لانها ستارة كما هو المناسب للزجر ما يجزى عليه من الامام جبراً حتى يزجر لا ما يكون فى اختياره ان شاء أتى به والا لا ومن البين أن من ارتكب القتل العمد والغموس كيف يزجر وجوب شئ لوتر كه عصى فلا وجه فيه ما لا لزجاً فافهم وقد يقال الكفارة فى الغموس عند الشافعى بالعبارة فان المراد بقوله تعالى بما عقدتم الامعان العقد باليمين وهذا عام للغموس والمنعقدة كلهم وسجى ان شاء الله تعالى ما يكتفى لهذا المقام فانتظر (ولما جاز فهاجراً لا اختلاف فيها) (١) لكن لا يكون فهم المناط مختلفاً أيضاً (ففرع أبو يوسف ومحمد كالأئمة الثلاثة وجوب الحد بالواطئة) مع غير الزوجة والأمة وأما معهما فلا حد فيه عندهما أيضاً (على دلالة نص وجوبه بالزنا لان المناط سفح الماء فى محل محرم مشتمس والحرمه) فى محل الواطئة (قوية) فوق محل الزنا لانه يمكن ان يحل بالنكاح دون محلها وسفح الماء فيها فوقه فى الزنا فهو مثل الزنا فى إيجاب الحد (وأبو حنيفة جعل المناط) لإيجاب الحد فى الزنا (اهلالك نفس معنى) فانه فى الزنا يكون الولد غير ثابت النسب فهو هالك (وقوة

(١) قوله لكن لا يكون فهم الخ كذا فى النسخ ولعل الأولى لكون فهم الخ كاي دل عليه الكلام بعد تأمل كتبه

كندور المكتبة وان كان الغرض أسبق منه الى الفهم فمحتاج مثل هذا التخصيص الى دليل قوي فليس يظهر بطلانه كظهور بطلان التخصيص بالمكتبة وعند هذا العلم أن اخراج النادر قريب والقصر على النادر مجتمع وبينهما مدارجات متفاوتة في القرب والبعد لا تدخل تحت المحصر ولكل مسألة ذوق ويجب أن نفردينص خاص ويلحق ذلك بالفروع ولم نذكر هذا القدر اذ لم يوقع الأنس بجنس التصرف فيه والله أعلم * هذا تمام النظر في الجمل والمبين والظاهر والمؤول وهو نظري يتعلق بالالفاظ كلها والقسمان الباقيان نظراخص فانه نظري في الامر والتهى خاصة وفي العموم والخصوص خاصة فلذلك قدمنا النظر في الاعم على النظر في الاخص

الحرمية يعارضها كمال الشهوة) فان الشهوة في الزمان الطرفين بخلافها في اللوطة وأيضاً ينفر الطبع السليم عنها لما فهم من الاستفذار فيكون قضاء شهوة في غير محل مشتهى من وجه فهذا يرجع الى منع وجود المناط فيها أو الى كون المناط المذكور مشاطفاً متاملاً وقد سمعت من مطلع الاسرار الالهية حين اشتغالى بقراءة التلويح عليه قدس سره أن قوله تعالى والذان بآياتنا منكم فآذوهما فان تابا وأصلحافاً عرضوا عنهم ان الله كان تواباً رحيماً ريبه اللوطة ويؤيده ذكر حكم الزنا في الآية السابقة عليه ويشهد عليه صيغة اللذان ومنكم وحكي هذا أيضاً عن مجاهد فعلى هذا يظهر بمبارة هذه الآية أن لا حدمقدر فيها بل فيها الايذاء تعزيراً وتأديباً وهو يختلف بحال انفعال ومن ادعى وجوب الحد فيه فعليه بيان انتساخه ودونه نحرط القتاد والدلالة لا تصلح ناسخة للعبارة خصوصاً مثل هذه الدلالة المظنونة الضعيفة فافهم ثم اعلم أن ادعاء الدلالة في نص الزنا وكفارة القتل والنفوس صعب فان فهم المناط لغة هنالك ممنوع بل لا يحظر بالبال هذا المناط المذكور الا بد نظراً ذوق فيجوز العقل تجوزاً ضعيفاً وفي القياس ربما يكون المناط فيه أظهر من هذا فتدبر (وكذا قولهما بايجاب القتل بالمثل) قصاصاً بدلالة نص ورد فيه بالحدود وهو قوله عليه وعلى آله الصلاة وسلام لا قوداً الا بالسيف (لان المناط) للقصاص (النسب بما لا يطبقه البدن) الانساني عادة فانه موجب للوت والضرب بقصد آية العمدية فهو والمحدد سواء (وقال أبو حنيفة) رحمه الله ليس المناط ما ذكر (بل الجرح الناقض للبنية ظاهر أو باطناً) والمثل وان كان ناقضاً باطناً لكنه غير ناقض ظاهر هذا ثم انها لا يحتاجان في اثبات القصاص فيه الى هذه الدلالة بل النصوص بالعبارة تدل على وجوب القصاص فيه نحو قوله تعالى الحر بالحر والنفس بالنفس وغير ذلك نعم خص منه ما فيه شبهة الخطأ وهي انما تكون بالآية يطبقه البدن في العادة ولا تنص الى القتل غالباً وسمعت من مطلع الاسرار الالهية أن الفتوى على قولهما وأما هذه الدلالة ففيه أن الحديث المذكور يحتمل أن راديه لا يقيم القصاص الا بالسيف فليس من الباب في شيء ولا تقوم محتملة مع احتمال فافهم * (مسئلة * جمهور الحنفية والشافعية على أنه) أي الفحوى (ليس بقياس وقيل) هو (قياس جلي واختاره الامام الرازي) من الشافعية وبعض متأديناً قيل فائدة الخلاف أن الحدود وثبتت به عند من قال انه ليس بقياس بخلاف من قال انه قياس قال صاحب الكشف قد سمعت بعض شيوخه الذي كان من الثقات انه لم يختلف في ثبوت الحدود به وانما الخلاف في ثبوت الحدود بالقياس الخفي (لنا أولاً أنه) أي الفحوى (يديهي وله) ذاتبت به الحدود ولا شيء من القياس كذلك أي يديهي ثبوتاً للحدود (وفيه ما فيه) لان الكبرى ممنوعة لان المخالف يدعى كونه قياساً جلياً ويعترف بكونه مثبتاً للحدود هذا ولأن أن تمنع الصغرى كيف ورماتكون بعض الدلالات أخفى من القياس الآن تحرر الدليل هكذا الفحوى فهم المناط فيه يديهي للعارف باللغة وان كان الحكم في المسكوت نظري بالخفاء المناط فيه والقياس ليس كذلك والحق أن الذي يدعى فيه كونه دلالة مع نظرية فهم المناط ليس دلالة حقيقة بل قياسات وإذا لم يعمل به مشايخنا فافهم (و) لنا (ثانياً القطع بالافادة) أي بافادة الفحوى الحكم (قبل شرع القياس) ولذا كان يفهم عند من لا يتبدن من التهى عن التأليف النهى عن الضرب (فلا يكون قياساً شرعياً) لانه بعد الشرع (وفيه أن الاستدلال بالقياس لا يتوقف على الشرع) فيجوز كونه قياساً مفيداً قبل الشرع (ولهذا أثبتته الحكماء) وسموه تشبيهاً مع أنهم غير متشعبين بشريعة (نعم اعتبره) أي القياس (شرعاً) انما يكون (بالشرع وذلك في غير الجلي) وأما الجلي فاعتباره في الشرع لا يتوقف على الشرع أيضاً (و) لنا (ثالثاً الاصل في القياس لا يكون مندرجاً في الفرع) بحيث يسرى حكمه اليه (اجماعاً) وهذا قد يكون مثلاً لآدمه ذرة فانه يدل على أن لا يعطيه أكثر منه مع أن الذرة جزء منه وداخل فيه فلا يكون قياساً لان اختلاف اللوازم يستلزم اختلاف الملزومات

(القسم الثالث في الامر والنهي)

فنبدأ بالامر فنقول أولاً في حده وحقيقته وثانياً في صيغته وثالثاً في مقتضاه من الفور والتراخي أو الوجوب أو الندب وفي التكرار والاتحاد وانباته

(النظر الاول في حده وحقيقته) وهو قسم من أقسام الكلام اذ ينقسم الى امر ونهي وخبر واستخبار فالامر أحد أقسامه وحده الامر أنه القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به والنهي هو القول المقتضى ترك الفعل وقيل في حده الامر انه طلب الفعل واقتضاه على غير وجه المسئلة ومن هو دون الامر في الدرجة احترازاً عن قوله اللهم اغفر لي وعن سؤال العبد من سيده والوالد من والده ولا حاجة الى هذا الاحتراز بل يتصور من العبد والوالد امر السيد والوالد وان لم يجب عليهما الطاعة فليس من ضرورة كل امر أن يكون واجب الطاعة بل الطاعة لا تجب لالله تعالى والعرب قد تقول فلان

(وفي المقدمة الاولى مناقشة) بأن وجوب عدم اندراج الاصل في الفرع ممنوع وانما الممتنع الاندراج الذي وجب الفردية وليس الذرة فرداً من المال الكثير (كذا في شرح المختصر) لكن هذا المنع انما يتوجه لومنع ثبوت الاجماع فانه بعد ثبوته لا يقبل الجمع عليه المنع أصلاً فان قلت لا يصح منع ثبوت الاجماع فان الثقله ثقات قلت مانقلوه انما هو عدم اندراج اندراج الجزئي تحت الكلّي بحيث يكون الفرع متناولاً اياه لعمومه (أقول) ليس المناقشة في المقدمة الاولى فقط (بل في المقدمة الثانية) أيضاً من أن الاصل ههنا داخل في الفرع (لان الأصل هو الاقل بشرط لا) أي بشرط عدم الزيادة عليه وهو ليس جزأ من الأجزاء الاقل لا بشرط الزيادة (فتدبر) وأجاب عنه في التلويح بان هذا الذي عبر عنه بكونه بشرط لا وان لم يكن داخل فيه حقيقة لكنه داخل لا بشرط الزيادة وهذا ممتنع في القياس بالاجماع وبالجملة ان دخول الأصل في الفرع في بادئ الرأي ممتنع في القياس اجماعاً بخلاف الدلالة فافهم الامام الرازي وأتباعه (قالوا) لولا المعنى الموجب وجوده أي وجود حكم الأصل (في الفرع لما حكم) فيه فنثبت الحكم فيه لأجل المعنى الموجب وهو القياس (أقول) في الجواب (ملاحظة المعنى الموجب) لثبوت الحكم (لا يوجب النظرية حتى يكون قياساً كما في القضايا التي قياساتها معها) فانها ضرورية مع أن القياس الموجب للحكم موجود هناك وهذا غير واف اذ النظرية غير لازمة للقياس كيف وهو يقول انه قياس جلي فافهم (وأجيب في المختصر أن المعنى شرط لتناوله) أي تناول الكلام لحكم المسكوت (لغة) فان اللغة قد وضعت التركيب لتناول الحكم لما يوجب فيه المناط فلا حجة المناط انما هي ليعلم تناول الكلام (لانه مثبت للحكم) حتى يكون قياساً وتفصيله أن القياس يظهر الحكم في الفرع لوجود ما يقتضيه فيه لا لان الكلام دال عليه لغة وعرفاً وأما دلالة النص فعند الجاهل دلالة لغوية للتركيب والمناط شرط لتناول الحكم وهو بمنزلة العنوان ومن ظنهما قياساً زعم أن دلالة له عليه لغة ولا عرفاً وانما يلزم الحكم بوجود العلة غاية ما في الباب أن التعليل ووجود العلة ضروريان فصار قياساً جلياً فقد ظهر أن النزاع معنوي يظهر قائده في بعض الأحكام واذا عرفت هذا فنقول المعنى الموجب لا يوجب الحكم في الفرع أصلاً وانما يلاحظ لكونه بمنزلة العنوان فلا يثبت مدعاكم الا اذا ثبت أن الحكم هناك لأجل هذا المعنى ودونه خبط القساد وهو ممنوع وبهذا القدر ثم الجواب لكن لزيادة التوضيح قال (ومن ثم) أي من أجل أن المعنى ليس بمنجماً للحكم بل شرط لتناول اللغوي (قال به النافي لقياس) كذا وذا الظاهري وغيره وعلى ما قررنا لا يتوجه اليه قوله (وقد يقال ان) القياس (الجلي لم ينكر) فقبول المنكره الدلالة لا يلزم منه أنها غير القياس وأما عدم التوجه فلانه لا يزيد على الكلام على السند فافهم (ومنها الاقتضاء وهو دلالة المنطوق على ما يتوقف صحته عليه) وهي في الاخبار تكون بالصدق عقلاً أو شرعاً واحتراز بقوله دلالة المنطوق عن المقدرة فان اللفظ المقدّر هناك دال لا المنطوق المقتضى (فيعتبر) هذا المعنى المدلول (مقدماً صحيحاً للمقتضى) من الكلام لا بان يقدر في نظم الكلام بل يفهم المعنى فقط لهذه الضرورة (وهذا معنى قولهم اللازم المتقدم اقتضاء بخلاف المتأخر) فالمراد بالمتقدم ما يعتبر متقدماً لتعحيح الكلام وهذا اصطلاح مغاير لما مر في فصل العام فان ما سر كان متناولاً لا يقدر في نظم الكلام (ويقدر) أي يعتبر (بقدره) أي ما تقتضيه الصحة (لأنه ملحوظ ضرورة) فيقدر بقدرها (فيستقط) منه اذا كان عقداً

أمر أياه والعبد أمر سيده ومن يعلم أن طلب الطاعة لا يحسن منه فيرون ذلك أمراً وان لم يتحسنوه وكذلك قوله اغفر لي فلا يستجيب أن يقوم بذاته اقتضاء الطاعة من الله تعالى ومن غيره فيكون أمراً ويكون عاصياً بأمره فان قيل قولكم الأمر هو القول المقتضى طاعة للمأمور أردتم به القول باللسان أو كلام النفس قلنا الناس فيه فريقان الفريق الأول هم المبتنون لكلام النفس وهو لا يريدون بالقول ما يقوم بالنفس من اقتضاء الطاعة وهو الذي يكون النطق عبارة عنه ودليلاً عليه وهو قائم بالنفس وهو أمر بذاته وجنسسه ويتعلق بالمأمورية وهو كالقدرة فانها قادرة لذاتها وتعلق بتعلقها ولا يختلف في الشاهد والغائب في نوعه وحده وينقسم الى قديم ومحدث كالقدرة فيدل عليه تارة بالاشارة والرمز والفعل وتارة بالالفاظ فان سميت الاشارة المعروفة أمراً فجاز لانها دليل على الامر لا أنه نفس الامر وأما الالفاظ فقل قوله أمرتكم فاقضى طاعته وهو ينقسم الى ايجاب ونجب ويدل على معنى النجب بقوله نذبتكم ورغبتم في فعل فانه خير لك وعلى معنى الوجوب بقوله أوجب عليكم

(ما يحتمل السقوط) شرعاً من الأركان والشرائط فان الضرورة تسقط اياه ولا يسقط ما لا يحتمل السقوط (ومن ثمة استغنى البيع عن القبول) مع كونه ركناً فيه اذا قال السيد عبد أعنتك عبدك عنى بألف فقال أعنتك عنك فهذا الأمر لا يصح الا اذا وقع البيع فاعتبر تصحيح الأمر ولا حاجة فيه الى القبول لانه يسقط في التعاطي لوجود المراضاة ويقع العتق عن الأمر ويكون الولاء له ويتأدى به الكفارة ان نوى وعلى نمته الألف الثمن وفي هذا كله خلاف الشافعي رحمه الله تعالى وزفر (دون الهبة عن القبض) أى لا تستغنى الهبة عن القبض لانه لا يحتمل السقوط أصلاً فلو قال أعنتك عبدك عنى ولم يقل بألف لا يصح هذا بان يتقدمه هبة ولا يمكن اعتبارها للتصحيح لانه لم يوجد القبض فيلغو الأمر وان أعنتك لا يقع عنى امر الاعند أى يوسف رحمه الله تعالى فانه يقول الهبة الاقتضائية تسقط عنه القبض وهذا تخصيص لنص اشترط القبض من غير دليل يخصص فافهم (ولا يلم) هذا المقتضى (ولا يخص لانه زيادة ونقصان) أى لان العموم زيادة والخصوص نقصان لم يرد من العموم والخصوص انه لا يقبل الاستغراق والتناول وعدمه لا ينكره عاقل كيف لو كان الضرورة الى اعتبار معنى مستغرق تعين النسبة بل يرد بالعموم عموم يترتب عليه أحكامه من التخصيص والاستثناء فلا يمكن ههنا أن يقال ان الكلام كان ظاهراً في العموم لكن خص منه البعض فان المقتضى ليس ملحوظاً للتكلم وانما يعتبر لتصحیح فراه فيستقدر ضرورة التصحيح ان كان التصحيح باعتبار معنى مستغرق نحو لا كل خبز ثمين والا لا كافي المثال المتقدم ولا يصح اعتبار العام أولاً ثم التخصيص لانه ان كان المتوقف عليه أمراً عاماً فالتخصيص افساد للكلام وان كان أمراً خاصاً فاعتبار العام من غير ضرورة وهذا بخلاف الاشارة فال معنى هناك مدلول للكلام وهو ظاهر فيه فيحتمل أن يخصص ويصرف عن الظاهر بمخصص فقد وضع ما عليه الامام فخر الاسلام أن المقتضى لا عموم له والاشارة لها عموم لا كما زعم بعض مشايخنا الكرام أن لا عموم للاشارة ايضاً فأنزل فيه (وعند جمهور الحنفية المحذوف نحو وسأل القرية ليس منه) فان المحذوف لفظ أرادته المتكلم يدل على معناه باحدى الدلالات الأربع والمقتضى معنى يفهم ضرورة تصحيح الكلام لا بتوسط اللفظ هذا هو الفرق العام ثم لما كان بعض الصور التي اشبهت على الخصم بالمقتضى مع كونها من المحذوف نحو وسأل القرية والأعمال بالنيات ورفع الله عن أمي الخطأ والنسيان فرقوا فرقا آخر مختصاً بتلك الصور وأورد المصنف بقوله (والفرق أن في المحذوف) الذي يزعمونه من مقتضى (ينقل حكم المذکور) من الاعراب (بعد الاعتبار اليه) فانه لو قيل أسأل أهل القرية بصير القرية مضافاً اليه وكذا الويل ثواب الاعمال بصير الاعمال مضافاً اليه (بخلاف المقتضى) فانه بعد الذكر لا يتغير حكم الاعراب ثم انهم ما أرادوا بهذا الفرق أنه فرق بين جميع صور المحذوف وصور الاقتضاء بل في بعض الصور المختلف فيها فلا يتوجه ما في التلويح ان من المحذوف ما لا يتغير ذكره الكلام نحو واذا استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا أى فضرب بعصاه الحجر فانفجرت (ثم من هذه الاقسام يترجح عند التعارض ما هو أقدم وضعاً) فتقدم العبارة على الاشارة ليكون الأولى مسوقة لها دون الثانية وتقدم الاشارة على الدلالة لكونها ثابتة بنفس النظم ومعناه وأما الدلالة فهي ثابتة بمعنى النظم فقط فتعارض المعنيان فينسا قاطن ونبي النظم سألما فيعمل به كذا في الكشف والدلالة تراجم على الاقتضاء لان الاقتضاء ضروري فلا يثبت في غير موضع الضرورة وليس من جلته ما اذا عارض الدلالة فافهم (لكن قوتها فوق القياس) حتى تقدم عليه لان هذه الدلالات لغوية بخلاف القياس

أو فرضت أو حتمت أو فعلت فإن تركت فانت معاقب وما جرى مجراه وهذه الالفاظ الدالة على معنى الامر تنسب أمرا وكان الاسم مشترك بين المعنى القائم بالنفس وبين اللفظ الدال فيكون حقيقة فهمها أو يكون حقيقة في المعنى القائم بالنفس وقوله افعل يسمى أمرا مجازا كما يسمى الإشارة المعرفة أمرا مجازا ومثل هذا الخلاف جار في اسم الكلام أنه مشترك بين ما في النفس وبين اللفظ أو هو مجاز في اللفظ الفريق الثاني هم المنكرون لكلام النفس وهو لا انقسموا الى ثلاثة أصناف وتحرر بوا على ثلاث مراتب (الحزب الاول) قالوا لا معنى للامر الا حرف وصوت وهو مثل قوله افعل أو ما يفيد معناه واليه ذهب البلخي من المعتزلة وزعم أن قوله افعل أمر لذاته وجنسه وأنه لا يتصور أن لا يكون أمرا فقل له هذه الصيغة قد تصدر للتهديد كقوله اعملوا ما شئتم وقد تصدر للإباحة كقوله وإذا حللت فاصطادوا فقال ذلك جنس آخر لا من هذا الجنس وهو منكرة للنفس فلما استعرضت هذه المجاهدة اعترف (الحزب الثاني) وفيهم جماعة من الفقهاء يقولون ان قوله افعل ليس أمرا بمجرد

(كذا قالوا وفيه ما فيه) لأن رجحان ما لا يقصد أصلا كما في الإشارة على ما يقصد كافي الدلالة أو ما كان ضروريا كما في الاقتضاء محل تأمل كذا في الحاشية وما قالوا ان المعنيين تعارضوا بقي النظم سالما ممنوع بل المعنى المقصود لا يعارض شي فيضجعل عنده غيره فلم يتساو ولم يبق النظم سالما ثم اعترض بان القياس ربما يكون قويا عن بعض الدلالات والعبارات أما العبارة فكالعام المخصوص وأما ما سواها فظاهرا ثم راجعنا كون ظنية والقياس يقوى الظن فيه ولعلمهم أرادوا أن الدلالات المذكورة تعارض دلالات ولم يعرض له شيء من الخارج فيورث الظنية متقدمة على القياس كما يقال العام والخاص قطعيان أعني ان العموم والخصوص لا يوجبان الظنية وإن كان المعنى الخارج بوجه قدسبر (وأما الشافعية فقسّموا الدلالة الى منطوق وهو ما دل اللفظ على ثبوت حكم المذكور) مطابقة أو تضمننا والتزاما (والى مفهوم بخلافه) أي الدلالة على ما ليس بكور بل مسكوت فالمنطوق والمفهوم قسما الدلالة وما دل اللفظ مصدريه وقيل المنطوق والمفهوم من أقسام المدلول وأقسام الدلالة الدلالة على المنطوق وعلى المفهوم (والمنطوق صريح وهو ما دل مطابقة أو تضمننا وغير صريح بخلافه) أي ما لا يدل مطابقة ولا تضمننا (فيستدل بالالتزام) وعلى هذا فالالتزام من المنطوق وبعض الشافعية ومنهم صاحب التهاج أدرجوه في المفهوم (و ينقسم) غير الصريح (الى مقصود من التكلم) دلالة (وذلك) أي المقصود بالاستقراء أما أن يتوقف عليه الصدق نحو رفع عن أمي الخطأ والنسيان فإنه لا يصدق الا اذا قدر شيء نحو ان الخطأ والنسيان وغيره كما تقدم (أو) يتوقف عليه (العدة عقلا نحو اسأل القرية) فان القرية لا تستل فلا بد من التقدير نحو اسأل أهل القرية (أو) يتوقف عليه محته (شرعا نحو اعتق عبدك عني بكذا) فان الامر باعتاق ملك الغير عن نفسه لا يصح الا اذا تقدم بيع (ويسمى دلالة اقتضاء) وهذا الكلام دل على أن المحذوف داخل في المنطوق الغير الصريح عندهم وفيه نظر ظاهر أما أولا فلان الكلام ههنا لا يدل على معنى المحذوف بل هناك لفظ مقدر في نظم الكلام يدل باحدى الدلالات فكيف يكون غير صريح بل ان نسب الى الكلام المنطوق فلا دلالة عليه وان نسب الى اللفظ المقدر فهو دل بالمطابقة فلا يكون غير صريح فان الاهل يدل على معناه مطابقة وكذا الائم فافهم (وأما أن يقتزن) الكلام (بحكم) لو لم يكن تعليلا كان بعيدا عن أن يتقوه به صاحب تمييزه كيف يتقوه به من هو أفصح العرب والعجم (كقران اعتق) رقة (بقول أعرابي وقعت) في نهار رمضان والذي في الصحيحين فهل تجدرقة تعتقها وقوله عليه وعلى آله الصلاة والسلام بعد الامر بالاعتاق ان وجد وقرانه سؤال الاعرابي يدل على أنه لا لا التعليل كان بعيدا (ويسمى إيماء وتنبيهها) ثم في هذا الحصر نظر ظاهر فان دلالة قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا على التفرقة ليست بالمطابقة ولا بالتضمن بل بالالتزام وليس دلالة اقتضاء ولا إيماء وتنبيهها مع أنه مقصود فالاولى أن يقال أن يتوقف أولا (و ينقسم) الى غير مقصود ويسمى إشارة ومشاها بقوله صلى الله عليه وآله وأحبابه وسلم انهن ناقصات عقل ودين فقليل ما نقصان دينهن فقال (تمكش شطردرها) أي نصف عمرها (لا تصلى) فإنه يدل على أن أكثر الحيض وأقل الطهر خمسة عشر يوما فان الحديث سق لبيان نقصان دينهن لكن فهم من عدم صلاتهن نصف العمر أن يكون زمان الحيض مثل زمان الطهر وزمان الطهر خمسة عشر يوما فزمان الحيض كذلك إلا أن الحيض لما وجد أقل منه قطعاً علم أنه أكثر مدته والطهر لما وجد أكثر مدته وإنما اختبر هكذا مبالغة في بيان نقصان الدين هذا وجوابه أما أولا فان الحديث ضعيف غير صالح للعمل قال البيهقي لم نجده وقال ابن الجوزي لا يعرف وعن

صيفته وإنه بل لصيفته ونجرده عن القرائن الصارفة له عن جهة الامر الى التهديد والاباحة وغيره وزعموا أنه لو صدر من الناس
والمجنون أن يضام يكن أمر القربنة وهذا يعارضه قول من قال أنه لغبر الامر الا اذا صرفته قربة الى معنى الامر لانه اذا سلم
اطلاق العرب هذه الصيغة على أوجه مختلفة فحواله البعض على الصيغة وحواله الباقي على القربنة فتحكم مجرد لا يعلم بضرورة
العقل ولا ينظر ولا ينقل متواتر من أهل اللغة فيجب التوقف فيه فعند ذلك اعترف (الحزب الثالث) من محقق المعتزلة
انه ليس أمر الصيغة وذاته ولا لكونه مجردا عن القرائن مع الصيغة بل بصير أمر اثبات ارادات المأمور به واردة احداث
الصيغة واردة الدلالة بالصيغة على الامر دون الاباحة والتهديد وقال بعضهم تكفي ارادة واحدة وهي ارادة المأمور به وهذا
فاسد من أوجه الاول أنه يلزم أن يكون قوله تعالى ادخلوها بسلام آمنين وقوله كالواشر بواهنياً بما أسلفتم في الايام الخسالة
أمر الأهل الجنة ولا يمكن تحقيق الامر الا بوعده ووعيد فتكون الدار الآخرة دار تكليف ومحنة وهو خلاف الاجماع وقد

التورى أنه باطل والذي في الصحيحين عن أبي سعيد رضي الله عنه قال خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم في أخصى
ونظر الى المصلى فرعى النساء فقال يا معشر النساء تصدقن فاني أرى تكتنن أكنأ أهل النار فقلن وبم يارسول الله قال تكتنن اللعن
وتكفرن العشير ما رأيت ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من احدا كن قلن وما نقصان ديننا وعقلنا يارسول الله
قال ليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل قلن بلى يارسول الله قال فذلك نقصان عقلها أليس اذا حاضت لم تصل ولم ينم
قلن بلى فذلك من نقصان دينها وليس في هذا الشطر وأما ما نسبنا قال المصنف (وهو انما يتلو كان الشطر بمعنى النصف)
كأمر (وهو بعيد) بل باطل (لان أيام الاياس والحبل والصغر) والاولى اسقاطه وان الصغر لا دخل له في نقصان الدين فلا
اعتداده (لا خيض فيها) فلا يمكن أن يكون زمان الخيض نصف العمر وان كان مدته خمسة عشر يوما وأيضاً ان استيعاب
المدّة نادراً جداً فلا يصح أن يبنى عليه (بل) الشطر ههنا (بمعنى البعض وهو شائع) بل الشطر حقيقة في البعض قال في القاموس
شطر الشيء بعضه وجزؤه وحينئذ لا وجه للاشارة المذكورة وأما ما نسبنا فلو سلم ذلك فهو معارض بصريح قوله عليه وعلى آله
وأصحابه الصلاة والسلام أقل مدة الحيض ثلاثة أيام وأكثرها عشرة أيام ولياليها رواه الدارقطني وهو بهذه الرواية وان تكلم عليه
لكن حسن مروى بطرق كثيرة كما في فتح القدير والصريح مقدم على الاشارة فافهم (والمفهوم امام مفهوم موافقة وهو دلالة
النص) وقد مرّت (ويسمى لحن الخطاب وامام مفهوم مخالفة وهو ثبوت نقيض حكم المنطوق) نفياً كان أو اثباتاً (السكرتون)
بل الدلالة عليه (ويسمى دليل الخطاب وشرطه) أي شرط تحقّقه (عدم ما يوجب التخصيص) بالذكر (سوى نفي الحكم
عن المسكوت) والموجب سواء (كظهور الأولوية أو المساواة) ادعى هذين التقديرين يكون المسكوت مساوياً للمنطوق في
الحكم بالدلالة أو القياس (وخرج الكلام مخيراً للعادة) فان الظاهر حينئذ التكلم على حسب العادة لان في الحكم (وكونه
جواباً للسائل) عن حال المذكور اذ حينئذ الغرض المطابقة للسؤال (وجهل المتكلم بحال ما لم يذكر) فلا يدل على النفي أصلاً
للتخصيص بالذكر (الى غير ذلك من الفوائد وهو) أي مفهوم المخالفة (أقسام منها مفهوم الصفة) وهو ثبوت نقيض حكم
المنطوق لمالاتو جديده الصفة من أفراد الموصوف (قال به الشافعي وأجدوا الاشعري وجاعة من العلماء ونفاه الخنفة
والقاضي) أبو بكر (و) الامام (الغزالي) حجة الاسلام كلاهما من الشافعية (والمعتزلة وهو المختار ومحل النزاع الدلالة لغة)
يعني أن التركيب لغة موضوع للمفهوم عند عدم فائدة أخرى عندهم خلافاً لنا وقد يعبرم ويقال انه موضوع أو مستعمل استعمالاً
شائعاً (لا ككتابات البلغاء) فانه لا نزاع في أنه قديم هذه البلغاء أحياناً لا لأن البلغاء بقصدونه دائماً عند عدم الفائدة الأخرى
حتى لا يكون الكلام الذي خال عن نفي الحكم معاً عدم ولم يظهر له فائدة أخرى بليغاً حتى يرد أن كلام الشارع في أعلى درجة
من البلاغة فيلزم أن يكون المفهوم بآتفا فيه وهو مدار الاحكام وليس لنا كثير حاجة بالكلام الغير البليغ (لنا) أولاً قول دلالة
المفهوم نظرية مجبولة أبداً ولا شيء من دلالة اللغة كذلك ضرورة (فلا شيء من دلالة المفهوم بدلالة اللغة) (أما) المقدمة (الاولى)
فلا فيها) ههنا (موقوفة على عدم فائدة أخرى انفاً وهو مجهول أبداً) فان الفوائد عددها غير معلوم حتى يعلم انتفاؤها (سما)
في كلام الشارع) فان العقول تبهر عن الاحاطة بفوائده (ان قيل ربما ينظرون) عدم الفائدة فيظن بالمفهوم ولا حاجة لنا الى
القطع به فانا لا ندعي القطع بالمفهوم (قلت هذا الظن) أي ظن عدم فائدة أخرى بل ظن المفهوم (من الفوائد فيجب انتفاؤه

ركب ابن الجبائي هذا وقال ان الله يريد دخولهم الجنة وكاره امتناعهم اذ يتعذرون به افعال الاواب اليهم وهذا ظلم والله سبحانه يكره الظلم فان قيل قد وجدت ارادة الصيغة و ارادة المأمور به لكن لم توجد ارادة الدلالة به على الامر قلنا وهل للامر معنى وراء الصيغة حتى نراد الدلالة عليه أم لا فان كان له معنى فها هو وهل له حقيقة سوى ما يقوم بالنفس من اقتضاء الطاعة وان لم يكن سوى الصيغة فلا معنى لاعتبار هذه الارادة الثالثة الوجه الثاني انه يلزمهم أن يكون القائل لنفسه افعَل مع ارادة الفعل من نفسه أمر نفسه وهو محال بالاتفاق فان الامر هو المقتضى وأمره لنفسه لا يكون مقتضا للفعل بل المقتضى وداعيه وأغراضه ولهذا قال لنفسه افعَل وسكت وحدهما ارادة الصيغة و ارادة المأمور به وليس بأمر فدل أن حقيقته اقتضاء الطاعة وهو معنى قائم بالنفس من ضرورته أن يتعلق بغيره وهل يشترط أن لا يكون ذلك الغير فوقه في الرتبة فيه كلام سبق فان قيل وما الدليل على قيام معنى بالنفس سوى ارادة الفعل المأمور به فان السيد لا يجحد من نفسه عند قوله لعبده اسقني أو اسرج

فبقي مجهولاً بل ينتفي المفهوم من الاصل (ولك أن تقول الظن قد يلاحظ قصداً) كما اذا اقتضى الحال أن يذكر المتكلم كلاماً موهماً للتخصيص والقصر ولم يكن مراده فلا دلالة على نفي الحكم عما عداه بل انما الغرض الايهام فقط كذا في الحاشية (وقد يلاحظ) الظن (تبعاً) بان يتكلم لفائدة حكم من غير قصد الى فائدة أخرى فيظن عدم الفائدة (والفائدة) المنفية (الاول والشرط) للفهوم (الثاني فافهم) ولك أن تجيب عن أصل الابرادانه لا يمكن الظن بفقدان الفائدة فان الفوائد غير محصورة في عدد ولو ظننا حتى يعلم الانتفاء أو يظن ثم هي كذا تتركها لا يتحقق مادة ينتفي فيها الجميع بأسرها الا نادراً اذا قل من أن الفائدة التعبير عن المحكوم عليه بالموصوف بالصفة وجعله عنوانه كافي التعبير باللقب وعلى هذا يندفع ما ورد أن مقصودهم أن الكلام موضوع لنفي الحكم عن المسكوت والفوائد الاخرى صارفة عنه فأذا لم يظهر فائدة أخرى يظن به كفاي سائر الحقائق فلا يضر عدم معرفة انحصار الفوائد وذلك لان فائدة التعبير عن المحكوم عليه أو متعلقاته لا يتخلو عن آثار كيب فوجود الصارف لازم فلا دلالة على انتفاء الحكم أصلاً فتدبر (و) لنا (ثانياً ترك المسكوت محلاً للاستدلال بالأصل أو) تركه محلاً للاحتجاج والنظر بالقياس الى المنطوق أو الى غيره فائدة لازمة لا يتخلو الموصوف بالصفة عنها وثبت المفهوم متوقف على عدم الفوائد بأسرها فلا يثبت المفهوم أصلاً قيل مقصودهم أن المفهوم ثابت ومدلول للكلام ما لم يظهر صارف من الفوائد فاحتمال الفوائد الأخرى احتمال الصوارف واحتمالها لا يضر في الظن بالحقيقة وهذا غير واف فانه لو سلم أن مقصودهم ذلك مع أن عباراتهم تنبوعه فالفوائد الأخرى اذا تحققت لم يتحقق المفهوم فان الحقيقة لا تتحقق عند وجود الصوارف عنها والفوائد المذكورة لا يتخلو كلامها عن واحد منها فلا يتخلو كلامها عن الصارف عن الحقيقة فلا تتحقق أصلاً فافهم ولا زل فانه مزلة (و) لنا (ثالثاً لو ثبت) المفهوم (لثبت في الخبر لان العادة الحذر عن عدم الفائدة) وهو مشترك بينهما (والتالي باطل لانه لو قال في الشام الغنم السائمة لم يدل على عدم المعلوفة) فيها (ضرورة والتزامه مكابرة كذا في شرح المختصر) قال في الحاشية مع كونه مكابرة قد التزمه بعضهم حتى قال التفتازاني والحق عدم الفرق بين الخبر والانشاء وهذا والحق أنه لا مكابرة فيه فان مدلول هذا الكلام ليس في الشام المعلوفة الا أنه يمنع عنه ما منع خارجي كالعلم بوجود المعلوفة فيه وهذا صارف لا يضر في دلالة نفس الكلام ثم ادعاء الاجماع على عدم المفهوم في الخبر لوضوح تم الكلام (وأجيب بان في الخبر لا يلزم من عدم الاخبار بعدم الحكم (خارجاً) وغاية ما فيه عدم الاخبار عن حال المسكوت فلا يلزم عدم الحكم فيه في الخارج اذا دخل للاخبار في ثبوت الحكم وانتفاء في الخارج (ب) بخلاف الحكم الشرعي (الثابت بالانشاء) فانه لا خارج له فوجب الزكاة هو قوله أو جبت فاذا انتفى القول الذي هو الانشاء (انتفى الوجوب) لانه هو المثبت وقد انتفى في المسكوت القول فانتفى الحكم فأنقض الفرق بين الخبر والانشاء فاللازمة ممنوعة (قال ابن الحاجب هذا دقيق ورد بأنه قول بنى المفهوم وكونه مسكوتاً عنه) لا كونه محكوماً بنقيض الحكم لان حاصله عدم التعرض للحكم (لغة) وانما يلزم الانتفاء لانتهاء الميثب وبه نقول أيضاً فانه قول ببقاء المسكوت على الأصل فافهم فانه ظاهر جرداً (واستدل أولاً) بأنه لو ثبت المفهوم فاما بالعقل أو النقل و (العقل لا مدخل له) في اثبات الاوضاع والنقل اما بالتواتر حقيقة أو حكماً وبالآحاد (ولانوار) ههنا (حقيقة أو حكماً كالاجماع أو كاستقرار رفع الفاعل اتفاقاً) بيننا وبينكم وأيضا لو كان كذلك لم ينكره الأئمة ذوو اليد الطولى في الاستقراء والتبعية (واحد لا تفيد في مثله) لا اشتراك الكل

الدابة الارادة السقي والاسراج أعنى طلبه والميل اليه لارتباط غرضه به فان ثبت أن الامر يرجع الى هذه الارادة لزم اقتران الامر والارادة في حق الله تعالى حتى لا تكون المعاصي الواقعة الامور ابها مرادة اذ لكائنات كلها مرادة أو ينكر وقوعها ب ارادة الله فيقال انها على خلاف ارادته وهو شنيع اذ يؤدي الى أن يكون ما يجري في ملكه على خلاف ما أراد أن تنجز ما يجري على وفق ارادته وهي الطاعات وذلك أيضا منكر في المخلص من هذه الورطة قلنا هذه الضرورة التي دعت الاحباب الى تعزيز الامر عن الارادة فقالوا قديما من السيد عبده بما لا يريد كالعائب من جهة السلطان على ضرب عبده اذا مهد عنده عذره لمخالفة أمره فقال له بين يدى الملك أسرج النارية وهو يريد أن لا يسرج اذ في اسراجه خطر واهلاك للسيد فيعلم انه لا يريد وهو أمر اذ لو لم يكن العبد مخالفا لما تمهد عذره عند السلطان وكيف لا يكون أمر او قد فهم العبد والسلطان والحاضرون منه الامر فدل أنه قد يأمر بما لا يريد هذا منتهى كلامهم ونحته غور لو كشفناه لم يتحمل الاصول التفصي عن عهده ما يلزم منه ولتزلزل به قواعد لا يمكن تداركها الابتغيمها على وجه يخالف ما سبق الى او هام كثر المتكلمين والقول فيه يطول ويخرج عن خصوص مقصود الاصول

في سبب العلم والتم بعضهم التواتر وهو مكابرة والافكان الوضع مقطوعا بل تكون الدلالة عليه مقطوعة عند عدم الصارف كما هو شأن سائر الحقائق وهذا خلاف الاجماع (وأجيب) لان سلم أن الآحاد لا تفيد (بل تفيد القطع بقول الآحاد عن الاصمعي والخليل مثلا) في وضع اللفاظ (أقول الاستقراء) الصحيح (دل على أن وجود أصل الدلالة قطعي في الهيئات النوعية لثرا كيب المتعارفة عند الآحاد) من العوام والخواص وهذا لأن كل أحد يتكلم بهذه التراكيبات ويفيد بها ما في ضميره وكذا يستفد بها اذا خوطب فيعلم كل أحد معناها بسبب العلم مشترك بين الكل بخلاف التراكيب العلمية الاستعمال فإنه يجوز أن لا تكون قطعية ولا معلومة عند الكل بل عند البعض فقط (ففي مثله لا تقبل الآحاد) البتة بل لا يبعد أن يقطع بخط الواحد الناقل (وان قيل في المواد) الجزئية لجواز سماع واحد دون آخر وتركيب الموصوف والصفة متعارف عند الكل فلو كان ذلك لا على الحكم المخالف في المسكوت لكان قطعيًا متواترًا ولا تقبل فيه الآحاد فافهم فقد ثبت المطلوب بأقوم حجة لا يدحضها شبهة (قيل) في خواشي مرزا بان الاستدلال بهذا الوجه على نفي المفهوم غير صحيح ويقال (دليلكم على النفي اما عقلي وهو) أي العقل (لا يستقل أو ينقل الى آخره) أي فاما متواتر حقيقة أو حكما وليس كذلك أو أحادي ولا يكفي في مثل هذا وهذا اليراد نقض اجمالي ويمكن أن يجرى معارضة بان القول بنفي المفهوم باطل فان الدليل المقام عليه عقلي أو نقلي الخ (أقول) دليلنا عقلي مع نقلي قاطع و (اذ افترض أن لافعله) أي الوضع (الان نقل تواتر افبعدمه) أي التواتر (يعلم عدمه بالضرورة) وههنا معلوم قطعاً أن لتواتر في النقل البتة فيعلم أن لادلالة أصلاً اذ علمتها ليست التواتر فحسب (وهذا ليس باستقلال للعقل) حتى لا يقبل (بل دوران مع النقل) وهو غير منكر (نذكر) فإنه لا يتجاوز عنه الحق (و) استدلالنا (بالوضوح) المفهوم (لماصح أذكر كذا الساعمة والمعلوفة لا مجتمعاً) أي في جملة (ولامتزقا) أي في جملتين (لان وزانه) حينئذ (وزان قولك لا تقبل له أف واضربه) في كونه جمعاً بين متنافيين فان قوله أذكر كذا الساعمة يدل على عدم وحويز كذا المعلوفة واذا عطف المعلوفة دل على وجوبها كما أن لا تقبل له أف يقتضي النفي عن الضرب واضربه أمر به (وأجيب بأنه) أي مفهوم المخالفة (ليس كمفهوم الموافقة لقطعية ذلك) أي مفهوم الموافقة (وظنة هذا) أي مفهوم المخالفة (ويضجل الضعيف مع القوي) الذي هو منطوق والمعلوفة فليس ههنا مفهوم لمنع العوى ولك أن تقر الدليل بأنه لو كان المفهوم مدلولاً للكلام ففهم المتنافيان في المثال المذكور وان كان يتلوه أحدهما للظنية كما يفهم المتنافيان فيما اذا تعارض المنطوقان أحدهما ظني ثم يتلوه الظني وليس الامر كذلك بل لا يحطر المفهوم بالبال فليأمل فيه (و) استدلالنا (لثبوت) المفهوم (لثبوت التعارض لثبوت المخالفة) بين المفهوم والمنطوق أو المفهوم الآخر (كثيراً كقوله تعالى لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة) فان مفهومه أكل الربا اذا لم يكن أضعافاً وهو مخالف للنصوص المحرمة للربا القليل أيضا (وهو) أي التعارض (خلاف الأصل لا يصار إليه الا بدليل) ولادليل (فان أقيم فبعد صحته كان دليلاً معارضاً) لدليلكم (لظنيتهما) فيسا فإسقاطان فلا يثبت المفهوم وأصله أراد بالتعارض التضاد المانع اجتماعهما مطلقاً فإنه يكفي في المطلوب لا التعارض بمعنى تقاوم المحتجين المتساويتين في القوة حتى يراد أن وجود

(النظر الثاني في الصيغة) وقد حكى بعض الأصوليين خلافا في أن الأمر له صيغة وهذه الترجمة خطأ لأن قول الشارع أمرتكم بكذا أو أنتم مأمورون بكذا أو قول الصحابي أمرتكم بكذا كل ذلك صيغة دالة على الأمر وإذا قال أو حذرت عليكم أو فربضت عليكم أو أمرتكم بكذا أو أنتم معاقبون على تركه فكل ذلك يدل على الوجوب ولو قال أنتم مشايون على فعل كذا أو لستم معاقبين على تركه فهو صيغة دالة على النذب فليس في هذا خلاف وإنما الخلاف في أن قوله أفعول هل يدل على الأمر مجرد صيغته إذا تجرد عن القرائن فإنه قد يطلق على أوجه منها لوجوب كقوله أقم الصلاة والنذب كقوله فكاتبوهم والارشاد كقوله واستشهدوا والاباحة كقوله فاصطادوا والتأديب كقوله لابن عباس كل عيال يديك والامتنان كقوله كواهم ازرقتكم الله

التعارض كثيرا غير بين فالتعادل في حدس الخفاء فافهم (وأجيب) بأنه (منقوض بحجة خبر الواحد) فإنه لو كان حجة لوقع التعارض لأن أكثر آحاده معارضة فلا يصار إليه بالدليل وإن أقيم يكون معارضا للدليل فينسا قاطن والاصل عدم التكليف فيبقى عليه (و) أجيب أيضا بأنه منقوض (بترجيح بينة الخارج) مع بينة ذي البدع أنهم معارضان فينسا قاطن ويبقى المدعى في بدئ البدع على الأصل والحل أن بعد قيام الدليل يعدل عن مقتضى الأصل (فتدبر) هذا والجواب أنه فرق بين ما نحن فيه وصورتي النقض فإنه لم يفهم ههنا دليل خال عن الدخول حتى يعدل لأجله عن مقتضى الأصل بخلاف حجة خبر الواحد فإنه ثابتة بدليل قاطع لا مرد له فيخرج عن قاعدة الأصل وأما بينة الخارج فلا يعارضها بينة ذي البدع بل بينة لا تثبت شيئا فوق ما تثبته البدل فلا تعارض حتى يتساقطوا لهذا تساقط بينتهما إذا كانت بينة ذي البدع على النتائج لوجود التعارض وترك المدعى في بدئ البدع كاعتد بعض المشايخ أو يرجح بالبدع فيقتضى له كما هو المختار فافهم وبه اندفع الحل أيضا فليتأمل فيه (و) استدلل (رابعاً) بأن المفهوم لو كان كذلك داخل في واحد من المطابقة والتضمن والالتزام (ولست بأحد على الدلالات الثلاث) وأجيب بأنه وضع نوعي للتركيب فيكون مطابقة (ولا يكون منطقياً) لأنها ليست على الذكور (وفي المنهاج التزام الالتزام) لأن المسكوت غير الموضوع له (وهو بعيد عن الإفادة) لأنهم عدوا الالتزام من أقسام المنطوق وجوابه أنه كما روي سابقاً أن بعض الشافعية ومنهم صاحب المنهاج لم يعدوا الالتزام من المنطوق (و) هو بعيد عن (التمام) أيضا لأن النفي عن المسكوت ليس لازماً ذهنيًا وإنما يرد ذلك لشرط في الدلالة لزوم العقلي حتى لا تكون دلالة حاتم على الجود حين استعمل في جعناه التزاماً وهو بعيد من هذا الفن بل الالتزام ما يقتل ذهنه سواء كان لازماً ذهنيًا أو عرفياً ويفهم بعد التأمّل كما هم في أمثلة الإشارة الخفية والمفهوم لازم عرفي إن لم يكن هناك فائدة أخرى ولا يحسن حل الالتزام على التزام أهل العربية فإنه يختار والمنطوق حقيقة فيلزم الجمع الآن صاحب المنهاج يحيزه فافهم وقد دريت أن كلام الشافعية مضطرب في المفهوم فتارة يستعملون كونه موضوعاً وتارة كونه معنى التزامياً فافهم مثبتوا المفهوم (قالوا أو لا صرح عن أبي عبيد) القاسم بن سلام وهو المشهور وفي البدائع أبو عبيدة باللهاء وهو معمر بن المنثي قيل صرح به إمام الحرمين وقال في شرح الشرح القول ما قال الإمام وقيل لا تنافي لجواز فهم كاه ما فتن القول الإمام عن واحد وفي المشهور عن الآخر (فهو من) قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (لئلا يواحد يحل عرضه وعقوبته) رواه أحمد وفهم منه أن لئلا غير الواحد لا يحل عرضه وعقوبته (و) صرح فهمه من قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (لئلا يواحد يحل عرضه وعقوبته) (وكذا عن الشافعي) صرح فهمه (وهما) إمامان (عالمان باللغة) والقول قولهما (والجواب أولاً) أن الفهم من المثال الجزئي لا يصح القاعدة الكلية (لعله) أي لعل فهمه منهما في هذا المثال الجزئي (لأن الوصف مشعر بالعلية والأصل عدمه) أي أخرى (فعلة حل العقوبة الواحدة) وكذا أعلة العالم الغني بما تنفاه ينتفي الحكم (رأيت هذا باللغة) ولك أن تقول إن أيذاء المسلم كان محرماً بالصيغ القاطعة بتحديث المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده رواه الشيخان وغيرهما وإنما أيذاء في المدبون الواحد دفعاً لظلمه ووصولاً إلى حقه وفي غيره لا ظلم له لعدم التعدد ولا وصوله إلى الحق فيبقى على أصل الحرمة وعلم بهذا الأصل أن تخصيص الواحد والغني لأن الفقير حكمه بخلاف ذلك لأن التخصيص يدل على نفي الحكم هذا لكن أتباع الإمام الشافعي نقلا عنه أنه فهم المفهوم لأجل الوصف فلا تنفي هذا الوجه فلا نفاهما من قبله وأما قول أبي عبيد حين قيل له المقصود من حديثه لأن يمتلي جوف أحدكم في أخيره من أن يمتلي شعر آدم الشعر أو يهجم رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أباهم لو كان كذلك لخلدوا الأمة لآء عن معنى فإن قيل له كذلك فليس فيه أيضاً دليل على فهمه

فلا بد من البحث عن الوضع الأصلي في جملة ذلك ماهو والمجوز به ماهو وهذه الأوجه عدها الأصوليون شغفا منهم بالتكثير وبعضها كالمنداخل فإن قوله كل بما يليك جعل للتأديب وهو داخل في النذب والآداب مندوب إليها وقوله تمتعوا الأندثار قريب من قوله اعملوا ما شئتم الذي هو للتهديد ولا تطول بتفصيل ذلك وتحصيله فالوجوب والنذب والأرشاد والإباحة أربعة وجوه محصلة ولا فرق بين الأرشاد والنذب إلا أن النذب لثواب الآخرة والأرشاد للتنبيه على المصلحة الدنيوية فلا ينقص ثواب بتركه الشهادي المداينات ولا يزيد بفعله وقال قوم هو مشترك بين هذه الوجوه الخمسة عشر كالفظ العين والقرء وقال قوم يدل على أقل الدرجات وهو الإباحة وقال قوم هو للنذب ويحمل على الوجوب بزيادة قرينة وقال قوم هو للوجوب فلا يحمل على

الاستعمالات ولم يتنبه عليه المستقرئ وأما في دلالة نوع التركيب فلا مساغ لهذا أصلا لأنه قلبا يحلوا الكلام من جزئ من جزئياته (فافهم) هذا كلام متين الآن الفرق بين الدلالة النوعية والشخصية غير واضح فإن الحكم بعدم الدلالة الوضعية للفظ لا يكون إلا عند تتبع استعماله فإذا لم يجد في أكثر الاستعمالات دالا على أن له دلالة له وضعا فإن الدلالة الوضعية لا تتخلف عن اللفظ في إطلاق في استعمال فالأولى ما قال الشيخ ابن الهمام أن لأولية لا تثبت في نقل الدلالة الوضعية لأن الشيء أيضا عن دليل هذا وتأمل فيه (و) قالوا (ثانيا) لولا المفهوم مفهوم الصفة (خللا تخصيص) بالوصف (عن الفائدة) لأنه لا فائدة غير المفهوم بالفرض فإن الكلام فيه فلو لم يكن مفهوم أيضا خلعا عن الفائدة قطعاً (وذلك لا يجوز في كلام البلغاء) من الآحاد (فالشارع أجدر) بعدم الجواز في كلامه وهذه الحقبة عندهم من أقوى الحجج (والجواب أولها) الدليل (لا يفيد الدلالة لغة) وقد كان مدعاً كم ذلك (انزب شئ لا يجوز بلاغة ويجوز لغة) فلا تقر بيب والغرض من هذا التنبيه على فساد ما صوره المستدل بأن دليلكم باسداً لأنه لو سلم مقدمات لا تنتج مدعاً كم لأننا سلم الدلالة بلاغة واتخاذها مذهباً حتى رد أن هذا القدر يكفي لاستنباط الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة لأنهما في أعلى درج البلاغة فثبت المفهوم فيه فافهم (و) الجواب (ثانياً) هذا النحو من الاستدلال (اثبات الوضع بالفائدة) وقد نهى عنه كما تقدم (وهذا يندفع ما قالوا أن فيه تكثير الفائدة) لفائدة الحكمين فهذا أولى بمافية فلة الفائدة وجه الاندفاع أن هذا أيضاً اثبات اللغة بالفائدة (وأما دفعه بلزوم الدور) بأن تكثير الفائدة يتوقف على ثبوت المفهوم فلو أثبت المفهوم به دار البتة (قد فرغ الاختلاف) بين الموقوف والموقوف عليه (عقلا وعينا) فثبت المفهوم عقلا أي العلم به يتوقف على العلم بتكثير الفائدة ونفس تكثير الفائدة عيناً يتوقف على المفهوم ومثله بعينه مثل برهان الآن وهذا (كالعلة الفائدة) فإن المعلول يتوقف على وجودها وهذا هو يتوقف على وجوده العيني (قيل) في تقرير الاستدلال أنه ليس استدلالاً بالفائدة (بل بالاستقراء عنهم) أن كل ما لفائدة سواء تعين بالارادة) ومن جملة المفهوم (قلنا) هذا (ادعاء) من غير دليل (كف) وقد مر الشيء عن المهرة) وتفصيله أنه أن أرادوا به أن الاستقراء دل على أن المفهوم براد عند عدم ظهور الصارف وهو الفائدة الأخرى ففيه مع لزوم استدراك حديث الخلو عن الفائدة منع هذا الاستقراء كيف لا وثبوت مادته لم يظهر فيها فائدة أخرى مشكل بل عسى أن لا يوجد وأقل القوائد التعبير عما قصد الحكم عليه ثم الاستقراء انما يدل على أن ههنا حكم في المسكوت مخالفاً لما في المنطوق وأما أن هذا من مدلولات اللفظ فكلا كيف والمفهوم في الأكثر يكون مطابقاً لعدم الأصلي فلا بد من دليل زائد على كونه مدلولاً ثم إن المفهوم وغيره من القوائد متساوية في الانفهام والاستقراء أن دل فيسدل على انفهام القوائد كلها في مواد جزئية بفعل أحدها مدلول اللفظ والأخرى صارفة تحكم محض وما يقال الاستقراء دل على أنه مهما كان في الكلام قيد زائد يكون محط الحكم ومطمح النظر كما حكى عن عبد القاهر فاذا اتفق القيد اتفقت الحكم والصفة أيضاً قيد زائد فإيه سلماً أن القيد محط الحكم لكن لا يلزم من انتفاءه انتفاء الحكم بل انتفاؤه من جهة المتكلم فقط فلزم السكوت في غيره ولعله هو مراد عبد القاهر ولو أراد أن القيد محط الحكم في الواقع بحيث ينتفي بانتفاءه ويكون قصد المتكلم إلى هذا الانتفاء فلا استقراء ممنوع ولا حجة في حساب عبد القاهر فإن عدم الانفهام مع سماع التراكيب قد ثبتت من المهرة الذين لا اعتداد في مقابلتهم بأمثال عبد القاهر وأما فهم بعض المهرة مثلهم لو ثبت عنهم فأنما هو في أمثلة جزئية لا تثبت قانوناً كلياً فلا حجة فيه وإن أرادوا به أن الاستقراء دل على أن لا بد للكلام من فائدة مما واد اتفق سوى المفهوم تعين فأن أراد أن الكلام موضوع لكل فائدة فائدة على طريق الاشتراك اللفظي فيحتاج في تعيين كل فائدة إلى قرينة ويكون الكلام مجعلاً لعدم

ماعداء الابقرينة وسيل كشف الغطاء أن ترتب النظر على مقامين الأول في بيان أن هذه الصفة هل تدل على اقتضاء مطلب أم لا والثاني في بيان أنه أن اشتمل على اقتضاء والاقتضاء موجود في السندب والوجوب على اختيارنا في أن السندب داخل تحت الأمر فهل يتعين لاحدهما وهو مشترك في المقام الأول في دلالة على اقتضاء الطاعة فنقول قد أده من قال إن قوله المفعول مشترك بين الإباحة والتهديد الذي هو المنع وبين الاقتضاء فإنا ندركه التفرقة في وضع اللغات كلها نين قولهم المفعول ولا تفعل وإن شئت فافعل وإن شئت فلا تفعل حتى إذا قدرنا انتفاء القرائن كلها وقدرنا ههنا منقولاً على سبيل الحكاية عن ميت أو غائب لا في فعل معين من قيام وقعود وصيام وصلاة بل في الفعل مجمل سابق إلى فهمنا اختلاف معاني هذه الصيغ وعلمنا قطعاً أنها

قرينة واحدة أو عند قرينة أكثر من واحدة وقبلنا بخلق الكلام عنه وإن أريد أنه موضوع لخلق المفائدة لا اشتراك المعنوي فلا دلالة له على المفهوم إذ دلالة العلم على الأخص فافهم واستقيم فقد بان لك بأتم وجه أن اللجنة منقطعة لا تصلح للعبينة (و) الجواب (ثالثاً الخلو) عن الفائدة (ممتنع إذا اشعار بالعلية وغيره مما مر) من الاستدلال بالأصل واخفاء حال المسكوت وزك محلاً لا جهاد وغير ذلك (من الفوائد) فلا يلزم من انتفاء المفهوم انتفاء الفوائد مطلقاً والجواب رابعاً لنقض بفهم القلب المقدمات جارية فيه وما قالوا أن التعبير بالقبض متعين أخبذونه تحتل الكلام قلنا التعبير ههنا أيضاً بالمركب التقيدى متعين وبدونه تحتل الكلام فان قالوا لو كان المسكوت الذي لا يوجد فيه الصفة مساوياً للمنطوق في الحكم فيلغى الصفة ويكتفى بالتعبير بالموصوف قلنا في القلب أيضاً أن ما وراءه من المسكوت مساوياً للمنطوق في الحكم فحسن للتعبير بالقبض قدر مشترك بين المنطوق وهذا المسكوت ولعري التعبير بالقبض عن الملائمة بل الحو أن المقصود في القلب ليس إلا الحكم على الملقب به وإن كان غيره أيضاً مشار كاله في الحكم لكن لم يكن المقصود الحكم عليه وهذا تحتل بدون التعبير به وهذا القدر يمكن في الموصوف أيضاً فان المقصود هو الحكم على هذا المركب التقيدى تحتل بدون ذكر الصفة فافهم واستقيم والجواب خامساً أن الفائدة التفصيل على ثبوت الحكم في محال الوصف وقطع احتمال كونه مختصاً بعبدا الوصف فمقتضى عدم المفهوم لا يعرى عن الفائدة مطلقاً واعترض عليه الشيخ ابن الهكلم أنه ليس ماعدا محال الوصف داخل فيه حتى يكون ذكر الوصف تنصيصاً ثم لو كان معنى قولنا في الغنم السائمة كذا في الغنم كذا لا سيما في السائمة كان له وجه وليس كذلك لأن ههنا خارج عن محل النزاع ولأن تقرر الجواب هكذا الغرض ههنا بيان حال محال الوصف وإن كان ماعدا مشار كاله فيه فلا يعر بالموصوف وحده من غير تقييد الوصف كان محلاً لأن يتوهم التنصيص بما سوى محال الصفة فلم يكن نصاف المقصود فمقتضى الصفة ليكون نصاف المقصود في المثال المذكور لا اخبار عن حال السائمة فلو قيل في الغنم كذا حصل المقصود لكن لم يكن نصافه لاحتمال تخصسه بالموصوف فقل في الغنم السائمة كذا في الغنم كذا في المقصود فافهم (و) قالوا (ثالثاً لو قيل الفقهاء خلفه فضلاء نفرت الشافعية ولو لا الفهم) لنفي الفضل عن غير الشافعية (لما نفروا) فعلم أن التركيب مال عليه (أقول الأول) أن يقال (لو قيل الفقههاء الشافعية فضلاء نفرت الخلفية لئلا يرد) على المشهور (أن نفرتهم بحسب اعتقادهم) بالمفهوم فلا ينبغي في الواقع ولكن يرد عليه على هذا أيضاً أن نفرتهم لتكوين الكلام صفاً لا يبرى المفهوم فيكون مقصده إليه لأن المفهوم ثابت في الواقع (والجواب أنه) أي التنفرت (لتركهم على الاحتمال) في الفضل والسكوت عن طهين لا انتفاء منهم وهذا التنفرت (كما نفرت عن التقيدى للاستعمال أن يكون للتعظيم) لأن التعظيم متعين (و) قالوا (رابعاً قال) عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام (لأنه بدت على السبعين) فحينما روى الطبراني حين هم بالصلاة على عبد الله بن أبي بن سلول رأس المتأففين وقال أمير المؤمنين عروضا الله بغيره أصلى عليه وهو متفق وقال الله تعالى فيهم أن تستغفروهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم وفي رواية الشافعية سأروى سبعين (فهم) عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام (أن ما زاد) على سبعين (بخلافه) في الحكم ولما كان فهم واحداً من أهل المسلمين حجة فكيف نفهم رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فان قلت لو تم دل على ثبوت مفهوم المبدء وقد كان الكلام في مفهوم الصفة قال (وكل من قال بفهم المبدء قال بفهم الصفة) فثبت به يستلزم ثبوته (والجواب) لا نسلم أن للنبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فهم أن حكم ما زاد بخلافه بل ههنا من تليف دليل اتحاد الحكم في سبعين وغيره (لأنها للباقة) والمعنى أن تستغفروهم مراراً كثيرة فلن يغفر الله لهم فلا دليل فيه هذا * اعلم أنه روى الشيخان عن ابن عمر قال المنطوق

ليست أسماحيته مراد فعل على معنى واحد كما أن أدرك التفرقة بين قولهم في الأخبار قام زيد ويقوم زيدوز يدقائم في أن الأول للماضي
والثاني للمستقبل والثالث للحال هذا هو الوضع وإن كان قد يعبر بالماضي عن المستقبل وبالمستقبل عن الماضي لقرائن
تدل عليه وكما ميزوا الماضي عن المستقبل ميزوا الأمر عن النهي وقالوا في باب الأمر فاعل وفي باب النهي لا تفعل وانهما
لا ينفذان عن معنى قوله أن شئت فافعل وإن شئت فلا تفعل فهذا أمر بعله بالضرورة من العربية والتركية والعجمية وسائر
اللغات لا يشك كنافيه للخلق مع قرينة التهديد ومع قرينة الإباحة في نوادر الأحوال زمان قيل يتم تشكرون على من يحمله
على الإباحة لانهم أقل المدرجات فهو مستيقن قلنا هذا باطل من وجهين أحدهما أنه محتمل التهديد والمنع بالطريق الذي

عبد الله يعني ابن أبي سفيان لما نبه عبد الله إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فسأله أن يعطيه قصيصه يكفن فيه أباه
فأعطاه ثم سأله أن يعطيه فقلتم رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ليصلي عليه فقام عرفاً خذ ثوب رسول الله صلى
الله عليه وآله وأصحابه وسلم فقال يا رسول الله صلى الله عليه وآله قد نزلت علي عليه فقال رسول الله صلى الله عليه وآله
وأصحابه وسلم انما نزلت في الله فقال استغفروا لهم أو لا تستغفروا لهم إن تستغفروا لهم سبعين مرة كلن يغفر الله لهم وسأر يدعى السبعين
فأجاب أنه منافق فخطب عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فأنزل الله عز وجل ولا تصل على أحد منهم مات أبدا ولا تقم
على قبره إنهم كفروا بالله ورسوله وما تواؤمهم فأصبحوا نفاقا ففحبوا لولايتهم ولا لولايتهم لو كان الصلوة ووعدها زيادة
على السبعين للتأليف فخطب وقال أمير المؤمنين نهالك نازم العصيان واختفاء الأمر من الآية وسأر الرسول صلى الله عليه وآله
وأصحابه وسلم روى عنهما قول لم يكن للتأليف بل كان المراد هو العبد المخصوص فمع أنه يأتي عنه سياق الآية وما في سورة المنافقين
رسولهم عليهم استغفرت لهم ألم لم تستغفروا لهم لم يغفر الله لهم لم يغفر وعد وسأر يدعى سبعين ولم ينقل الاستغفار كذلك وأيضا
دل الآية لانه لا يبعد هذه الواقعة أنه مات كافرا فكيف يشفعه الاستغفار ولو كان ألف مرة وأيضا يلزم فضل هذا المنافق على
أهل بدر الذين هم بخير الأمة فإنه ما تكبر عليهم أن يدمن السبعة وإلا زيادة على الأربع مخصصته لهم لأجل فضلهم وقد زاد كثير
عليهم فيلأجل هذه الشبهة حكم الإمام جعفر السلام رأس المؤمنين بعدم صحة الحديث وكذلك إمام الحرمين ولا يتوجه السؤال
عليهم بأن السند صحيح لأن المقصود ببدء انقطاع باطن الكلام على الاستدلال لكن يحدسه أن أسانيد قد تكررت بحيث لا يعد
لواحد في الشهرة والذي عنده هذا العبد في هذا المقام أن منع أمير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه أن يمينيا على رعيه أن قوله
تعالى استغفروا لهم أو لا تستغفروا لهم التسوية والمقصود من الآية المنع عن الاستغفار لعدم ترتيب الفائدة فأجاب عليه وآله الصلوة
والسلام به التحمير كما قال في خبري في الله تعالى وقوله سأر يدعى السبعين ليس لبيان العدد بل معناه استغفروا مرارا أكثر وهذا ما بلغه
في جواب أمير المؤمنين يعني لما أخبرني الله تعالى فاختار الاستغفار ولا أقبل قولك بل استغفروا مرارا كثيرة وإن كان لا ينفع
وليس هذا متعلقا بآية والبراد فقام من السبعين الكثيرة أيضا يعني لا يغفر لهم الله أصلا وإن استغفرت مرارا وإنما اختار الاستغفار
وإن كان بخير المنافق من التأليف والتسكين لقلب المؤمن الصادق الكامل وحسن الخلق ولم يكن استغفاره لينتفع به ذلك المنافق
وكيف ينتفع مع أنه محكوم بعدم الانتفاع بالاستغفار بل لما كان من غادة الشريعة أن يختار ما كان مناسباً لرحمته ومكارم
الخلق ولما اطلع أمير المؤمنين على سر الأمر فقال أنه متناقض فلا يليق الصلوة عليه وإن كتبت خبر لم يلتفت عليه وآله الصلوة
والسلام إلى ما قال وصلى عليه لما ذكر من الفوائد ولما جرى من لسانه الشريف من الوعد ولما كان الوحي ينزل على مقتضى رأي
أمير المؤمنين عمر وآيه كان عدم الصلوة على المنافق نزل النهي فليس التحمير بهذه الآية وحرم الاستغفار للمنافق والصلوة عليه
وهذا ما بينه كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لأبي طالب حين مات كافرا منبر كما علم استغفروا لثامم أنه فظا
نزل قوله تعالى ما كان النبي ترك كما روى في صحيح البخاري وهذا الآية كان على خلق عظيم ورحمة للعالمين فوجب الاستغفار وعلى
هذا الوجه لا انقطاع للباطن والله تعالى أعلم بحقيقة الحال (ولو سلم الفهم) تكون حكم الزائد بخلافه (فبناء على الأصل) لأن
الأصل في دعائه عليه وآله وأصحابه الصلوة والسلام الأجابة الدليل قد عدم في الزائد على السبعين (وهو) أي البناء على الأصل
(أصل ما نزل في هذا الباب) فافهم والله تعالى أعلم (ومنهان مفهوم الشرط) وهو انتفاء التكميم عند انتفاء الشرط (وهو)
كل صفة (أي مفهوم الشرط) كمنه مفهوم الصفة (وقيل هو) (يقوى) منه وقال به جميع من قال بمفهوم الصفة وبعض من لم يقل به

يعرف أنه لم يوضع لتمييزه عرفاً أنه لم يوضع للتمييز الثاني أن هذا من قبيل الاستصحاب لا من قبيل البحث عن الوضع فإنا نقول هل تعلم أن مقتضى قوله أفعال التخيير بين الفعل والترك فان قال نعم فقد باهت واخترع وان قال لا فنقول فإنت شاك في معناه فليترك التوقف فيحصل من هذا أن قوله أفعال بدل على ترجيح جانب الفعل على جانب الترك بأنه ينبغي أن يوجد وقوله لا تفعل بدل على ترجيح جانب الترك على جانب الفعل وأنه ينبغي أن لا يوجد وقوله أجبك أن شئت فافعل وان شئت فلا تفعل يرفع الترجيح (المقام الثاني) في ترجيح بعض ما ينبغي أن يوجد فان الواجب والمندوب كل واحد منهما ينبغي أن يوجد ويرجح فعله على تركه وكذا ما أرشد إليه إلا أن الإرشاد يدل على أنه ينبغي أن يوجد ويرجح فعله على تركه لمصلحة العبد في الدنيا والنسب لمصلحة

كالشيخ الامام أبي الحسن الكرخي من مشايخنا (لنا ما تقرّر) عقلاً وعرفاً (أن رفع المقدم لا يدل على رفع التالي كقوله تعالى ولا تذكر هو أفتياكم) على البغاء أن أردن تحصناً (الآية) واعترض عليه بأن القائلين بالمفهوم لا يقولون باستلزام رفع المقدم رفع التالي اغما يقولون بدلالة التركيب على الانتفاء عند الانتفاء كما أنه يدل على تعليق الوجود بالوجود وهذا بعينه مثله مثل لو فانه يدل على انتفاء الجزاء لا انتفاء الشرط ولك أن تقر بالاستدلال هكذا لو كان المفهوم مدلول الكلام لا استلزام رفع المقدم رفع التالي لغة ولما صرح استعمال أدوات الشرط فيما إذا كان المقدم أخص لغة وهذا كله باطل لا ينبغي لاحد الترامه فافهم ولا استحالة في لو فانه خصوصاً لا يستعمل لغة الا فيما يكونان متساويين مستحيلين عرفاً وعقلاً ولا استحالة فيه وأما لو كان المفهوم حقاً فيلزم عدم استعمال أدوات الشرط كلها في الاخص والاعم أصلاً وشناعته بينة فافهم مثبتوم مفهوم الشرط (قالوا) وأولاً يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط وهو المفهوم (ولا يخفى أنه اشتباه) من اشتراك الاسم (إذا الكلام في الشرط الخوى) ولا يلزم من انتفاء انتفاء الجزاء والمستدل أخذ الشرط العقلي أو الشرعي الذي يتوقف عليه المشروط (على أنه ربما يكون) الشرط (شرط الإيقاع الحكم) من المتكلم (لاشبهة) في الواقع فلا يلزم من انتفائه الانتفاء الإيقاع وهو المسكوت بعينه فان قلت إذا انتفى الإيقاع والانشائية انتفى الحكم انهو المثبت لا غيره قلت هذا بالحقيقة يرجع الى نفي المفهوم والرجوع الى التسلسل بالأصل فان لم يكن هناك انشاء آخر مثبت للحكم ينتفي بانتفاء العلة وهذا ليس من المفهوم في شيء وان كان انشاء آخر يثبت الحكم به لا بهذا الانشاء فافهم ولما كان هذا اشتباهاً (فمدلوا) منه (الى أن استعمال ان في السببية) أي سببية الاول للثاني (غالباً) والأصل عدم التعدد في الاسباب (فينتفي السبب بانتفائه) غالباً وهو المفهوم (قلنا) لان استعماله في السببية غالباً فانه كثيراً ما يستعمل في المتلازمين والمتضامين مع أنه لا سببية للأول (ولس) استعماله في السببية غالباً (فهذا ليس باللفظ) (دلالة) حتى يكون (النفي) حكماً (شرعياً) مدلولاً للكلام (بل) هذا بالعقل وهو قول الحنفية ان العدم أصلي أي ليس من هذا الدليل وان كان مثبتاً بدليل آخر (اللقوى) مفهوم من هذا الكلام (ولهذا لا ينسخ) ان لم يجوز تأخير المخصص (أولاً) لا يخص ان يجوز قوله تعالى (وأحل لكم ما وراء ذلكم بقوله) تعالى (ومن لم يستطع) منكم طولا أن يسكن المحصنات المؤمنات فاما ملكب أيمانكم من فتياكم المؤمنات (الآية) خلافاً للشافعي ومن تبعه فان مفهومه وهو عدم جواز نكاح الاماء عند استطاعة الحرية وعدم جواز نكاح الأمة الكتابية لما كان عنده حكم شرعي خاص من عموم حل النكاح وأما عندنا فهو عدم أصلي بالنسبة الى هذه الآية أي انها غير مثبتة لهما فلا يصلح ناسخاً ولا تخصصاً فتدبر (و) قالوا (ثانياً) قول يعلى بن أمية (لعمر) أمير المؤمنين (رضي الله عنه) ما بالنا نقصر وقد أمنا) روى مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي قال قلت لعمر بن الخطاب ليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ان خفتم أن يفتنكم الذين كفروا فقد أمن الناس (فقال عجب مما عجبتم فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ففهم أمير المؤمنين انتفاء القصر عند انتفاء الخوف وهو مفهوم الشرط حتى عجب من بقاء القصر مع عدم الخوف وسأل (والجواب) عدم تسليم فهمه من اللفظ (وجواز بنائها) أي بناء الصلاة في زعمه (على الأصل وهو الاتمام) لان ما وراء الشرط مسكوت فسبق على الأصل فان قلت قدر روى البخاري عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها فرض الله الصلاة حين فرضها ركعتين ركعتين في السفر والحضر فأقرت صلاة السفر وروي في صلاة الحضر فالإتمام ليس أصلاً حتى يفهم من الأصل قلنا لو سلم أن مذهب أمير المؤمنين عمر ذلك وأنحصر عن ظاهر الآية فمعنى كلام أم المؤمنين أنه أقرت فيما شرع فيه القصر وكفى عنه بالسفر لأنه موضع القصر ففهم أمير المؤمنين لعله لأن تقر برأى ركعتين معلق

في الآخرة والوجوب ليجانبه في الآخرة هذا إذا فرض من الشارع وفي حق السيد إذا قال لعبد أفعَل أيضاً بتصور ذلك مع زيادة أمر وهو أن يكون لغرض السيد فقط كقوله اسقى عند العطش وهو غير متصور في حق الله تعالى فإن الله غني عن العالمين ومن جاهد فأنما يجاهد لنفسه وقد ذهب ذاهبون إلى أن وضعه للوجوب وقال قوم هو للندب وقال قوم يتوقف فيه ثم منهم من قال هو مشترك كلفظ العين ومنهم من قال لا ندري أيضاً أنه مشترك أو وضع لأحدهما واستعمل في الثاني مجازاً والمختار أنه متوقف فيه والدليل القاطع فيه أن كونه موضوعاً لواحد من الأقسام لا يخلو إما أن يعرف عن عقل أو نقل ونظر العقل أما ضروري أو نظري ولا مجال للعقل في اللغات والنقل أما متواتراً وأحد ولا حجة في الأحاد والتواتر في النقل لا يعدو أربعة أقسام فإنه إما

بالخوف فلهما وراءه يبقى على الحكم المتقرر بعد النسخ وهو الأربع فوجب فسأل بعضهم جلوا الآية على صلاة الخوف وعزى إلى ابن عباس لكن حديث يعلى يخالفه وكذا رواية النسائي عن عبد الله بن خالد بن أبي أسيد أنه قال لا ين عمرك كيف تقصر الصلاة وإنما قال عز وجل ليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم فقال ابن عمر يا ابن أخي إن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتانا ونحن ضلال فعلننا فكان فيما علنا أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أمرنا أن نصل في السفر ركعتين فتدبر ﴿مسئلة﴾ التعليق هل يمنع السبب عن السببية (أو الحكم) عن الثبوت (فقط) لا السبب عن الانقضاء (اختار الحنفية الأول والشافعية الثاني) والقاضي الإمام أبو زيد والامام فخر الإسلام ينسأ عليه مسألة مفهوم الشرط وقرر صاحب الكشف وغيره وجه البناء بأنه لما مال الشافعية إلى أن الجزاء سبب للحكم وموجب له والشرط يمنع ثبوت الحكم عند عدمه فعند الحكم بعدم الشرط عنده وعندنا ما يمنع عن السببية وإيجاب الحكم عند عدمه فعند الحكم بالثبوت لا يتفاء السبب والموجب كما كان من قبل فليس لعدم الشرط دخل فيه بل هو عدم أصلي قال الشيخ ابن الهمام هذا غلط لأن السبب الذي يدعى الشافعية انتفاء الحكم بانتفائه في خلافة مفهوم الشرط هو مدلول لفظ الشرط وفي هذه الخلافية المراد الجزاء الذي جعل سبباً شرعياً للحكم هل تبطل سببته بالتعليق أولاً بل يمنع التعليق عن الحكم فقط فإين هذا من ذلك وهذا التوجه له فإن الشيخين الامامين لم يدعيا أن مراد الشافعية بالسبب الجزاء بل مقصودهما أنه لما منع الشرط عن ترتب الحكم على السبب الذي هو الجزاء يكون انتفاء الحكم مضافاً إلى الشرط فصار مدلولاً وليس فيه غلط في معنى السبب أصلاً فالصواب ما ذكره مطلع الاسرار الالهية في وجه التعليل أن مسألة مفهوم الشرط مسألة لغوية حاصلها هل يدل الشرط لغة على انتفاء الحكم عند انتفائه أولاً وهذه الخلافية شرعية فإن الحاصل أن الذي جعل سبباً شرعياً هل تبطل سببته شرعاً بالشرط والتعليق أم لا فلا يصح تفرع الخلافية في مفهوم الشرط على هذه الخلافية ولك أن تقول بطلان السببية أو المنع عن حكم السبب انما يتأتى في الأنشآت التي جعلت أسباباً شرعاً ومسألة مفهوم الشرط نعم كل تعليق خبراً كان أو انشاء فلا يصح التفرع ولك أن تقول أيضاً لو سلم بطلان السببية كما هو مزمع الحنفية فلا يوجب نفي مفهوم الشرط فإن النزاع باق بعد فاه وان لم يكن الجزاء سبباً للحكم وأن يتنفي عند عدم الشرط لانقضاء السبب فهل يدل هذا التركيب لغة على الانتفاء أولاً وكذا لو سلم عدم بطلان السببية وانتفاء الحكم يمنع الشرط فلا يلزم أن الشرط دال لغة على انتفاء الحكم بل يجوز أن يكون انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط أصلياً ويكون بقاء وجود المانع ولا ينفع الذهاب إليه فتدبر ثم لك أن تقول في تقرير الكلام أن الجزاء عند الشافعية مفيد للحكم على جميع التقادير لغة وموجب له والشرط خصه بتقدير وجوده وآخر ج تقدير عدمه ولهذا عدوا الشرط من المخصصات فانتفاء الحكم عند عدم الشرط انما جاء من تخصيص الشرط فأنا حكماً مخالفاً لغة كاستثناء الأله مفيد للحكم المخالف في المنطوق والشرط في المسكوت وأما عندنا فالجزاء مع الشرط يفيد حكماً مفيداً وما وراءه يبقى على الأصل سواء كان الحكم في الجزاء والشرط قيداً بمنزلة الظرف والحال أو كان الحكم بين الشرط والجزاء فإنه إذا الحق الغير أي مغير كان بقي الكلام موقوفاً فعلي هذا انشاء خلافية مفهوم الشرط على أن الشرط هل هو بمنزلة استثناء تقدير ما وراءه عن الحكم الجزائي وكان الجزاء عاماً بالغة وأن الشرط مع الجزاء مفيد للحكم فقط لا غير فعلى الأول الشرط دال على نفي الحكم عما عداه لغة بخلاف الثاني بل حكم ما عداه مسكوت عنه ولعل هذا هو مراد الامامين ثم لما كان من جزئيات التركيبات الشرطية ما جاز أو سبب شرعاً لحكم آخر ولم تكن سببته الا لافادة حكمه في محله وكان الجزاء في نفسه مفيداً للحكم عام لغة أو عرفاً على رأيهم فهو تام في السببية والشرط انما استثنى بعض التقادير فرفع تأثيره عليها وأما عندنا

أن ينقل عن أهل اللغة عند وضعهم أنفسهم حروبا أو وضعناه كذلك أو أقرأه بعد الوضع وأما أن ينقل عن الشارع الاخبار عن أهل اللغة بذلك أو تصديق من ادعى ذلك وأما أن ينقل عن أهل الاجماع وأما أن يذكر بين يدي جماعة يمنع عليهم السكوت على الباطل فهذه الوجوه الاربعه هي وجوه تصحيح النقل ودعوى شئ من ذلك في قوله اعمل أو في قوله أمرت بكذا أو قول الصالحين أمرنا بكذا لا يمكن فوجب التوقف فيه وكذلك قصر دلالة الامر على الفور والترخي وعلى التكرار والاتحاد يعرف بمثل هذه الطريق وكذلك التوقف في مسيغه العموم عن توقف فيها هذا مستنده وعليه ثلاثة أسئلة يهايم الدليل ونذكر شبه المخالفين

• السؤال الاول قولهم ان هذا ينقلب عليكم في اخراج الاباحه والتهديد من مقتضى اللفظ مع أنه لا يدل عليه عقل ولا نقل

فلما يفد الاحكام مقيد الم تحقق سببته قرر الكلام في هذا المآل ويعبر عن الشئ بملزومه وفي كلام القاضي الامام اشارة جلية الى ما قلناه فان عبارته الشرية في الاسرار هكذا احتج الشافعي بان تعليل الحكم بشرط ينفيه عما قبله أو بعده على اعتبار أنه لولاه كان موجودا كقول الرجل لعبد أنت حر موصيه وجود الحرية صفة للعبد فإذا قال ان دخلت النار وتعلق وأوجب اعدامه عن محله ونفيه مع وجود قوله أنت حر فثبت أن التعليل كما يوجب الوجود عند الشرط أو جوب النفي عما قبله ثم قال بعد بيان فروع الخلافية أما علما أو لوجههم الله تعالى فانهم ذهبوا الى أن الأسباب الموجبة للاحكام اذا علق بالشروط كانت التعليل تصرف في العلل باعدامها الى أحكامها وعند وجود الشرط يكون ابتداء وجود الاحكام كما عند وجود العلل لا فرق بينهما في حكم الابتداء فقوله على اعتبار أنه لولاه لكان موجودا أراد به أن قوله بافاده الشرط انتفاء الحكم عنه عدمه ينبغي على اعتبار الشرط كالاستثناء مخرجا لما عدا انقضاء وجود الشرط وأشار بقوله فانهم ذهبوا الى أن الشرط مع الجزاء يفيد حكما مقيدا ولا افادة في الجزاء منفردا حتى يصلح للسببية قبل وجود الشرط وأما الامام في الاسلام فقد أجل أولا اجلا تاما وقال خاضله أن العلق بالشرط عندنا لا ينقص سببا انما الشرط يمنع الانعقاد وقال الشافعي رحمه الله هو مؤخر ثم بعد تفرع الخلافات أشار الى ما قلناه بقوله في استدلال الشافعي قال لان الواجب ثبت بالايجاب لولا الشرط فغير الشرط معدا ماوجب وجوده لولاه فيكون الشرط مؤخر الا انما يعنى أنه لولا الشرط لكان الجزاء ايجابا للثبوت الحكم على جميع التقادير في الحال لغف بالشرط استثنى ما عداه وعدم الحكم فيه فيكون الشرط نفسه مؤخر لانه لا مانع من التكلم وانما حذر الكلام في هذه الذي من جزئيات المعلق وهو ما كان الجزاء سببا للحكم آخر ثم رعا لذكر بعض التفويحات كما هو دأبهما الشرع ومقصودهما ما ذكرنا وعلى هذا لا يرد عليه شئ مما ذكر هذا غاية التقرير اكن يبقى بعد فيه تأمل فتأمل (ويترفع عليه تعليل الطلاق والعقاق بالملك) فانه يصح عندنا ويقع عنده وجود الملك عندنا لعدم سببته في الحال وانما يصير سببا عند وجود الشرط وهو الملك فيصادف محلا مملوكا ولا يصح عنده بل يبطل لان عقاده عند سبب في الحال والحصل غير محلول فيلغو ولا يقع شئ عنده وجود الشرط (و) يترفع عليه (تعجيل النذر المعلق) نحو ان قديم ولدني فعلى صدقة كذا فعندنا المالم بصحة هذا النذر وسببا للوجوب الاعد وجود الشرط لا يصح التعجيل لكونه اداء قبل وجود الوجوب وعندنا ان عقده سببا في الحال وانما الشرط مانع عن وجوب الاداء لانفسكا كما في المالى عنده صح التعجيل به كالزكاة قبل الحول (و) يترفع عليه أيضا تعجيل (نقارة اليمين) اذا كان ماليا قبل الحنث فعنده يجوز لان الحنث عنده شرط واليمين سبب وقد وجد السبب فوجب في النعمة وان لم يكن واجب الاداء فلا تفكالك المذكور صح الاداء قبل الحنث وعندنا لا يجوز التعجيل لان سبب الكفارة عندنا الحنث لا اليمين فالتعجيل قبل الحنث اداء قبل وجود السبب وفيه بحث وان التفرع في حيز الحنث فان الكلام في الشرط النحوي هل يمنع السببية أم لا والخصم ليس بشروط نحو ما وما أجيب ان قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية بمعنى ان حنثتم فكفارته الخ فصا مطلقا بالشرط فهل يمنع سببية هذا الكلام لا يحجب الكفارة أم أخرج الحكم فقط ففيه تعسف ظاهر وكذا ما أجيب ان قول الخالف والله لا فعلان كذا في قولان حنث فعلى الكفارة بل الحق أنه ليس شطا وانما جئ به لمشابهة الشرط النحوي وانما هو متفرع على أن اليمين سبب للكفارة كما ذهب اليه هو والحنث كما ذهبنا اليه فالأيمان بها قبل الحنث اتيان بعد تفرع السبب عنده فيجوز في المالى كما ذكر وعنده نا قبل تقرير السبب فلا يجوز فانهم (أقول الأشبه أحق) أى هذا المذهب ثم من منع التطبق للسببية والحكم (سببية على أن صبيغ المقود) والفسوخ (هل هي انشاء أم اخبار يقتضى الانشاء الذي هو الموجب) للحكم (حقيقة) وانما يقتضى الانشاء لكونه

فانه لم ينقل عن العرب صريحاً بانما وضعنا هذه الصيغة للإباحة والتهديد لكن استعملناها على سبيل التجوز قلنا ما يعرف باستقراء اللغة وتصفح وجوه الاستعمال أقوى مما يعرف بالنقل الصريح ونحن كما عرفت ان الاسود وضع لسبع والحمار وضع لبهيمة وان كان كل واحد منهما يستعمل في الشجاع والبلد في تيز عند تواتر الاستعمال الحقيقة من المجاز فكذلك يتميز بصيغة الامر والنهي والتخيير بصيغة الماضي والمستقبل والحال وليس كذلك تميز الواجب عن النذير * السؤال الثاني قولهم ان هذا ينقلب عليكم في الوقف فان الوقف في هذه الصيغة غير منقول عن العرب فلم توقفتم بالحكم قلنا السنن انقول التوقف مذهب لكنهم أطلقوا هذه الصيغة للنذير مرة والواجب أخرى ولم يوقفوا على أنه موضوع لاحدهما دون الثاني فسيبنا أن لا ننسب اليهم ما لم يصروا به وأن نتوقف عن النقل والاختراع عليهم وهذا كقولنا لا تنفاق انا رأيناهم يستعملون لفظ الفرقة والجماعة والنفر تارة في الثلاثة وتارة في الاربعة وتارة في الخمسة فهي لفظة مرذلة ولا سبيل

حكاية عنه (فن قال بالاول) كالشافعية (فلا تعلق عنده الا باعتبار الحكم الموجود لوجود الصيغة) في الحال وهو الظاهر (وهي السبب) لوجود العقد (ومن قال بالثاني) كشايخنا الكرام (فلا وجود للسبب عنده) وهو الانشاء الموجب (لأنه) انما كان يثبت اقتضاء ضرورة تصحيح الخبرية (ولا اقتضاء في التعليق) للسبب الذي هو الانشاء (الا عند وجود الشرط) لان التعليق لا يتوقف صحته وصدقه الا على وجوده الا اذ لم عند وجوده الملزوم لا غير (الأنرى يجوز) التعليق (في المستعانت) مع أنه لا وجود للخبر أصلاً (فتفكر) وفيه نظر ظاهر فانه لا ينفع الشافعية الذهاب الى الانشائية فان النزاع باق بعد لأن كون الصيغة سبباً مطلقاً يجوز أن لا يكون مجمعا عليه بل سببته في الحال انما هو في التخيير وأما في التعليق فيجب الخلاف فعندنا لا يسببه خلافهم قال مطلع الاسرار الالهية اندسجج ان هذه الفسوخ والعقود على تقدير كونها اخبارات فهي حكاية عن طلاق يعتبره المتكلم عند التكلم بها وهذا الطلاق المعتبر لا يقع والتكلم عند التكلم به يعتبر تعليق الطلاق البتة أولاً ثم يتكلم فقد تحقق المحكي عنه في الحال وهل هو سبب أم لا وللشافعية أن يقولوا قد انعقد سبباً لكن تأخر الحكم التعليق فلا ينفع الحنفية الذهاب الى الاخبارية ثم انه يمكن أيضاً الخلاف على تقدير الاخبارية انما الاخبارات عن ايقاع الطلاق في الحال بحيث يقع عند وجود التعليق عليه أو عن ايقاع الذي يوجد في ذلك الوقت فلا تنفع الاخبارية وافهم (وفي السالويع والتعريض) هذا المسئلة بل مشكلة مفهومة الشرط أيضاً (مبنية على اختلاف) واقع (في الشرطية) فقال أهل العربية الحكم في الجزاء وعده والشرط قيده بمنزلة الطرف والحال) فغنى ان دخلت الدار فانت طالق أنت طالق وقت دخولك الدار أو والحال أنك داخل في الدار قال السيد في حواشي شرح التلخيص ان هذا المذهب اليه واحد من أهل العربية الاصحاب المفتاح فيها يظهر من كلامه و يؤيده ما في ضوء المصباح ان حرف الشرط أخرج الشرط والجزاء عن الكلامية والافادة للسكوت (و) قال (أهل النظر الحكم بينهما) وهو حكم تعليق يخالف حكم الخليات (وهما) أي الشرط والجزاء (جزآن للكلام) أحدهما محكوم عليه بذلك الحكم والثاني محكوم به (فقال) الامام (الشافعي الى الاول) المنسوب الى أهل العربية (فذهب الى أن السبب منعقد الآن) لوجود الحكم بالطلاق الآن (والعدم عند عدم) أي عدم حكم الجزاء عند عدم الشرط (حكم شرعي مفهوماً) لان الشرط لما كان كالحال والطرف أفاد الجزاء الحكم على كل تقدير والشرط خصه ببعض التقديرات ومنع عن البعض فالانقضاء جاء من قبل الشرط فصار حكماً مفهوماً منه وصار شرعياً أيضاً لكونه مدلول الكلام (و) مال (أبو حنيفة الى الثاني) فهو مع الشرط أفاد حكماً تعليقاً عنده فلم يوجد الحكم منه بوقوع الجزاء بل انما يتحقق عند وجود الشرط اذ قد أفاد حكماً تعليقاً في فيما وراء المعلق عليه على ما كان عليه في الاصل فهما مطلبان الاول تفرع مفهوم الشرط على هذا الخلاف وتقريره أن الشافعي لما مال الى المذهب أهل العربية كان الجزاء عنده مفيد الحكم على جميع التقادير والشرط خصه بالنفي مضاف اليه والامام أبو حنيفة لما مال الى قول أهل الميزان فالجزاء عنده لا يدل على حكم أصلاً وانما المفيد المجموع الحكم المقيد فلا يدل العدم عند العدم بل العدم ببق أصلاً كما كان هذا حاصل كلامه وفيه بحث أما اولاً فلا نراه ان أراد افادة الجزاء الحكم حال الشرط أنه مفيد لثبوت الحكم في الواقع لكن على تقدير وجود الشرط فيه فيلزم لصده تحقق الجزاء البتة والشرط أضافه فاسد فان الجزاء ربما يكون مستحيلاً مع كون الشرطية مستعملة عرفاً ولغة فبناء الكلام على هذا الباطل لا يليق ونيف يقول أمثال هذا الامام الهمام وذاليد الطول في العلوم وان أراد

الى تخصيصها بعدد على سبيل الحكم وجعلها محجازا في الباقي * السؤال الثالث قولهم ان هذا يقبل عليكم في قولكم ان هذه الصيغة مشتركة اشتراك لفظ الجارية بين المرأة والسفينة والقرمين الطهر والحيض فانه لم ينقل انه مشترك قلنا لسانقول انه مشترك لكننا نقول نتوقف في هذه ايضا فلا ندرى انه وضع لاحدهما وتجوز به عن الآخر ووضع لهما معا ويحتمل ان نقول انه مشترك بمعنى أنا اذا رأيناها أطلقوا اللفظ لمعنيين ولم يوقفوا على أنهم وضفوه لاحدهما وتجوزوا به في الآخر فتعمل الحلا قهيم فهم على لفظ الوضع لهما وكيف قلنا فالأمر فيه قريب (شبه المخالفين الصائرين الى أنه للندب) وقد ذهب اليه كثير من المتكلمين وهم المعتزلة وجماعة من الفقهاء ومنهم من نقله عن الشافعي وقد صرح الشافعي في كتاب أحكام القرآن بتردد الأمر بين الندب والوجوب وقال انتهى على التعریم فقال انما أوجبتنا زوج الأيم لقوله تعالى فلا تعضلوهن وقال لم ينسب لي وجوب انكاح العبد لانه لم يرد فيه النهي عن العضل بل لم يرد الا قوله تعالى وانكحوا الأيامى الآية فهذا أمر وهو محتمل الوجوب والندب

بها فإذ كونه حكم الجزاء ما يتأعلى تقدير وجود الشرط على سبيل القضية التقديرية ولا يستلزم صدقها صدق الجزاء في الواقع بل على تقدير الشرط لا غير فهذا مساوق للشرطية فيما يلزم من كون الحكم في الجزاء الاما يلزم من كون الحكم بينهما بالتلازم فافهم وأما ان يضاف لساننا ذلك ولا نسلم أن الجزاء على هذا التقدير يستدعي الحكم على جمع التقدير والشرط خصصه بل الجزاء حينئذ مفيد بالحال والطرف وإذا كان في الكلام قيد يبق موقوفا عليه ويستفاد من المجموع حكم مفيد فلا يلزم منه العدم عند العدم بل يبق على ما كان نعم لو بقي على أنه قائل بكون الشرط مخصصا للجزاء وهو انما يكون لو كان الجزاء مفيد العموم التقدير كما قدمنا لكان له وجه لكن لا يفي لأني كونه الجزاء مخصصا للشرط بمنزلة الحال والطرف وأما اننا قلنا لساننا ذلك لكن النزاع باق لا ينفع الخفية الذهاب الى قول أهل المنطق أيضا لا مسلم أن المجموع مفيد الحكم تعليق بالمنطوق وهل يدل في المسكوت انتفاء الجزاء بعدم الشرط أم لا ولا يلزم تعين أحدهما في النزاع باق كما كان فافهم وإذا تأملت علمت أن هذا وارد على ما قررنا من البناء فتقدر * المطلب الثاني تفرع مسئلة انعقاد السببية على هذا الخلاف وتقريره أنه لما كان مجموع الشرط والجزاء مفيدا لحكم تعليق لم يكن موجبا انه حق الجزاء فلا ينعقد سببا كما هو رأي الامام أبي حنيفة وأما عنده فلما كان الحكم في الجزاء فإذا ثبتته إلا أن الشرط مانع فهو مثبت لولا مانع وهو معنى انعقاد السببية (وفيه أن الشافعي لا ينفعه الذهاب الى ذلك لأن النزاع باق بعد) لأن الشرط قديم غير اتفاقا فاما غير السببية فلا يبق سببا واما عن ثبوت الحكم فلا ينفع الذهاب اليه للشافعي كذا في الحاشية ولعلك تقول انه اذا كان الحكم في الجزاء فيكون مفيد التحقق حكمه في الواقع الآن الشرط منعه عن التحقق الحالى وقيد به بحال تحققه في الواقع وإذا كان مفيد الحكم صار سببا مفضيا اليه فينفعه الذهاب اليه حينئذ وهذا بعبارة كما يقول الامام أبو حنيفة من أن المضاف كطالق غدا يكون سببا في الحال لافادة تحقق الطلاق في الواقع لكن في الغد ولأن تقول في تقرير الكلام ان هذا انما يتم لو كان معنى الشرطية ثبوت الجزاء في الواقع مع تحقق الشرط فيه وهو باطل لا يلتفت اليه فالذي يصلح للإرادة ثبوت حكمه على تقدير وجود الشرط على طريقة الحلية التقديرية فهذا مساوق للشرطية الميزانية فلا فاضاء ولا سببية نعم ينفع أبا حنيفة الذهاب الى مذهب أهل المنطق فانه لما كان مجموع الشرط والجزاء مفعلا والجزاء بمنزلة جزء الجملة فلا يفيد شيئا فلا يكون مفضيا الى وقوع فلا سببية أصلا وأما مجموع الشرط والجزاء فاعلم بقيد التعليق فلا يقتضي وقوع المعلق اذ صدقه لا يستدعي وقوع شيء من الطرفين وكذا الانشائية لا تفيد الانشاء لزوم شيء ولا تقتضي وقوع ذلك الشيء بل لو تأملت لو جدد الحق قول هذا الامام الهمام الخبر المقام عليه الرحمة والرضوان فانه ان كان الحكم فيها بين الشرط والجزاء فقد عرفت وان كان الحكم في الجزاء فلا يكون حكما واقعا بل تقديرية كافي الحلية التقديرية وانما ملازمة للشرطية الميزانية فلا تستدعي وقوع المعلق ولا تقتضي اليه ومما قررنا طهر لك اندفاع ما قيل ان مذهب أهل الميزان لا يصلح لابتناء انعدام السببية لان حاصله يرجع الى ملازمة الشرط للجزاء وهذا لا ينافي السببية ولا يوجب فافهم وتشكر قال مطلع الاسرار الالهية أي قدس سره ان هذا انما يدل على أن الجزاء وحده ليس سببا ويجوز أن يكون مجموع الشرط والجزاء سببا في الحال لكن الوقوع في المستقبل عند وجود الشرط وهو الذي تستدعيه القوانين الشرعية كيف ولم يصدر من الزوج تصرف الا هذه الشرطية لا غير ولم يوجب منه تصرف عند وجود الشرط حتى يكون مطلعا به بل انما يكون مطلقا لصدور هذه الشرطية كيف وقد لا يكون أهلا للتصرف

« الشبهة الأولى لمن ذهب إلى أنه للندب أنه لا بد من تنزيل قوله «أفعل وقوله «أمر تكمل على أقل ما يشترط فيه الوجوب والندب وهو طلب الفعل واقتضائه وأن فعله خير من تركه وهذا معلوم وأما لزوم العقاب بتركه فغير معلوم فيستوقف فيه وهذا فاسد من ثلاثة أوجه « الأول أن هذا استدلال والاستدلال لا مدخل له في اللغات وليس هذا انقلا عن أهل اللغة أن قوله «أفعل للندب « الثاني أنه لو وجب تنزيل اللفاظ على الأقل المستيقن لوجب تنزيل هذا على الإباحة والأذن إذ يقال أذنت لك في كذا فأفعله فهو الأقل المستتر أما حصول الثواب بفعله فليس بمعلوم كزوم العقاب بتركه لاسمياً على مذهب المعتزلة فالمباح عندهم حسن ويجوز أن يفعله الفاعل لحسنه وبأمره وكذلك يلزم تنزيل صيغة الجمع على أقل الجمع ولم يذهبوا إليه « الثالث وهو التحقيق أن ما ذكرناه مما يستقيم أن لو كان الواجب ندباً وزيادة فتستقط الزيادة المشكوك فيها ويبقى الأصل وليس كذلك بل يدخل في حد الندب جواز تركه فهل تعلمون أن المقول فيه أفعل يجوز تركه أم لا فان لم تعلموه فقد شككتكم في كونه

عند وجود الشرط كما إذا جاز أو عارض آخر وإذا كان السبب هو الكلام الشرطي فعلى بطلان سببته أن أنت طالق تبطل سببته بسبب الشرط في عالم الواقع وإنما السببية الشرطية لوقوع الطلاق عند حلول الشرط وإن جعل مانعاً عن الحكم فعناء أن أنت طالق ~~صحيح~~ سبباً ومغضياً إلى وقوع الطلاق ولم ينعته الشرط فإنه قد منعه عن إيجاب الحكم ووقوع الطلاق وعلى هذا فلا يصح تفريع صحة تعليق الطلاق بالملك إذا ثبت أن الملك لا يشترط لاعتقاد سببية هذا المعلق ودونه شرط القادر قد برر ولك أن تقول السبب ما يقضى إلى وجود المسبب ومن الين أن مجموع الشرط والجزاء إنما يفيد حكماً تعليقاً بلزوم أحدهما الآخر وأما تحقق وقوع الجزاء فلا يفيد فليس له إفضاء حتى يكون سبباً نعم بعد تحقق الشرط يتحقق الجزاء حينئذ يقضى إلى المسبب فإذا قال إن دخلت فأنت طالق فلم يوجب له الحكم بالملزمة بينهما فليس هو مطلقاً لأن بل بعد الدخول يصير مطلقاً وعدم التصرف منه عند وجود الشرط مسلم لكن وجد منه شيء يكون تصرفاً عند وجود الشرط بحكم الشرع وهذا أي ضروريته وجوده عند وجوده نصراً فلا يقتضي قيام الأهلية حينئذ بل بعد كونه أهلاً وقت وجود ذلك الشيء كيف الجنون لا ينافي كونه مطلقاً ولا معتقاً إنما ينافي صحة التكلم ولا اعتباراً لكلامه حال الجنون وهنا التكلم كان وقت الإفاقة وصيرورته تطبيقاً عند بحكم الشرع ولا محذور فيه وعلى هذا يصح تعليق الطلاق والعناق بالملك فإنه كلام وليس تطبيقاً في الحال فلا يقتضي قيام الأهلية وإنما يصير تطبيقاً عند الشرط وهو الملك حينئذ لا مانع من الصحة (فافهم) وقد وقع ههنا نوع من الاطباء وإنما أثرناه لأنه كان من من أن أقدام الراشدين قنبت لعله لا يتجاوز الحق عما أفدناك وعلى الله التكلان فإنه عليه بأحكامه (واستدل وأولا السببية) إنما تكون (بالتأثير في المحل) لأن السبب التصرف عن الأهلية مضافاً إلى المحل (ومن ثم لم يكن بيع الخرس سبباً للملك لفقدان المحل) (والتعليق يمنع ذلك) التأثير فلا سببية (أقول يتبعه) إليه (منع المنع) أي منع منع التعليق التأثير فإنه يجوز أن لا يمنع التأثير بل إنما يخر الحكم لا غير كيف وهل هذا إلا إعادة الدعوى وفيه نظر فإنه منع مقدمة مدالة في الكشف وذلك لأن الشرط إنما يدخل على السبب دون الحكم فيكون السبب معلقاً فلا سببية ولا تأثير قبله كيف وإذا قال إن دخلت فطالق لم يقصد إلا التطبيق عند الدخول لا في الحال واعتراض عليه مطلع الأسرار الإلهية أي قدس سره أو لا بلان السبب ليس أنت طالق بل مجموع الشرط والجزاء وأما أنت طالق فقط فهو سبب لوقوع الطلاق في الحال وقد خرج عن السببية بافتراق الشرط وصار المجموع سبباً لوقوع الطلاق عند الدخول هذا وقد عرفت أنه لا يصلح للسببية فتذكر وثانياً لما أن الجزاء وحده سبب لكن المعلق بالشرط هو وقوع الفرق لا الإيقاع من قبل الزوج وإن ادعى فهو ممنوع لا بد من شاهد بل بهذا نصير المرأة بحيث تكون طالقاً عند الدخول وإن لم تكن هذه الصفة من قبل وهذا نوع من التأثير هذا كلام متين لكن الشأن يقول إن ليس التطبيق الامقاد أنت طالق لاسمياً على رأي الشافعية وإذا علق صار التطبيق معلقاً أيضاً لوقوع الطلاق فقط وإذا صار معلقاً لم يبق له تأثير أصلاً وليس معنى كون المرأة بحيث تكون طالقاً عند الدخول إلا أنه صالح لأن يقع الطلاق عند الدخول بتعلق التطبيق بالشرط وروى منه إياها كما جاءها وقت النكاح بحيث تكون مطلقة عند تعلق تطبيق الزوج وأما كونها تلك الحينية بالتطبيق الموحود لأن فباطل لأنه معلق بعد قد برر ولك أن تثبت منع التعليق التأثير بأنه إنما يفيد الحكم بلزوم أحدهما لا آخر فقط لا يثبت شيء في نفس الأمر فلا تأثير له في الوقوع ولا إفضاء وحينئذ لا يتبعه إليه المنع فافهم (وأورد) على الدليل أنه إذا كان

ندباوان علمته وفيه أن ذلك واللفظ لا يدل على لزوم المأثم تركه فلا يدل على سقوط المأثم تركه أيضا فان قيل لا معنى لجواز تركه إلا أنه لا حرج عليه في فعله وذلك كان معلوما قبل ورود السمع فلا يحتاج فيه إلى تعريف السمع بخلاف لزوم المأثم قلنا لا يبقى لحكم العقل بالنفي بعد ورود وصيغة الأمر حكم فانه معين للوجوب عند وقوعه فلا أقل من احتمال وإذا احتمل حصل الشك في كونه ندبا فلا وجه للتوقف نعم يجوز الاستدلال به على بطلان قول من يقول أنه منهي عنه محرم لأنه ضد الوجوب والندب جميعا **§** الشبهة الثانية التسك بقوله عليه السلام إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فأتوا فافوض الأمر إلى استطاعتنا ومشيئتنا وجزم في النهي طلب الانتهاء قلنا هذا اعتراف بأنه من جهة اللغة والوضع ليس للندب واستدلال بالشرع ولا يثبت مثل ذلك بخبر الواحد لو صحته دلالة كيف ولا دلالة له اذ لم يقل فافعلوا ما شئتم بل قال ما استطعتم كما قال فانقوا الله ما استطعتم وكل إيجاب مشروط بالاستطاعة وأما قوله فانتموا كيف دل على وجوب الانتهاء وقوله فانتموا بصيغة أمر وهو

التعليق مانع عن تعلقه بالحمل (فيجب أن يلفو كالنخيز في الأجنبية) يلفو لعدم مصادفة المحل وكبيع الحر يلفو (وأوجب بأن المرجو بعرضه السببية) فيصعد عند ذلك فلا يلفو (وبلفو كطالق إن شاء الله) أي مثله وهو غير المرجو العلم بوقوع الشرط (و) استدلال (ثانيا السبب بدونه) أي بدون الحكم كالكل بدون الجزء لكونه ماز وما له مثله ووجود الكل بدون الجزء باطل فكذا وجود السبب بدون الحكم والحكم مشتق بالاتفاق فالسبب كذلك وفيه نظرا ذم وميزة السبب للسبب ممنوع حتى يكون كالكل بدون الجزء والأولى أن يقال إن الأصل في السبب أن يازمه الحكم لكونه طريقا له الدليل خارجي كالقياس لاداء الصوم فهنا أيضا يفتي على الأصل ما يدل دليل على التخلف ولادليل فتأمل فيه (وأورد البيع بالخيار و) (التطبيق) المضاف كطالق غدا فانهم ماسيان والحكم وهو الملك في البيع ووقوع الطلاق في المضاف قد تأخر لما نفع الخيار والتقيد وربعا يوردان على الدليل الأول أيضا بانهما انما يصيران سببا إذا اقبالا المحل وأثرافه والخيار والتقيد منعان ذلك والحق أنه لا رد على الدليل شيء منهما فانما انما تعينان منع التعليق التأثير والافضاء لكونه غير مفيد لوقوع شيء في نفس الأمر ولا تعليق ههنا وانما هو تقيد ومفاده تحقق هذا المقيد في نفس الأمر ففيه افضاء وتأثير غاية ما في الباب أن الأثر لا يوجد إلا حين وجود القيد فافهم (وأوجب عن الأول بان الخيار فيه بخلاف القياس ضرورة) لدفع الغبن والقياس يقتضي لزوم العقد (وهي) أي الضرورة (بقدر الحكم) فقط فالحكم يتعلق به وأما السبب فتعلقه من غير ضرورة فان تعلقه بوجوب تعلق الحكم أيضا بدون العكس والقياس يأتي عن تعلقه فلا يتعلق من غير دليل (و) أوجب أيضا بان الشرط بعلى لتعلق ما بعده كما قيل فأتى على أن تأتيني بمعنى إن آتيتك أنتي وإذا كان المعلق ما بعده وهو الخيار (فالبيع منجز وانما المعلق الخيار في الفسخ) لوجود البيع فان قلت فلم يثبت الحكم من الملك مع وجود السبب قال (وتعلق الحكم انما هو لدفع الضرر) عن له الخيار ولعل تقول قد تقدم أن أنت طالق على ألف بمعنى أن أدبت الفاقاة طالق والطلاق معلق بالاداء فكان ما قبل على معلقا بما بعدهما والأولى أن يحذف عن الجواب حديث كون شرط على لتعلق ما بعده بل يقال البيع منجز وانما الخيار في الفسخ فان المقصود أني بعت ولي الخيار في الفسخ بقريضة جزئية فيه ثم إن الجواب حقيقة هو جواز التخلف للدليل الاعتبار الاختلاف في السند فافهم (و) أوجب (عن الثاني التعليق بين وهو لا اعدام) يعني المقصود منه عدم وجود الشرط والآن ثبت هذا المحذور (فلا يفتي إلى الوجود) غالبا بل إلى الكف فلا ينعقد سببا (وأما الاضافة فانها تحقق المضاف) فان طالق غدا لا فائدة أن الطلاق متحقق في الغد فالمقصود تحقق الطلاق فصار هذا تطليقا في الحال مفضيا إلى الوقوع غدا فان تعقد سببا (ورديان الميم قد يكون الحمل والحث) على وقوع الشرط لا لا اعدام (كان بشرتي بقصد وولدي فأنث حر) فينبغي أن ينعقد سببا الآن يقال لما لم ينعقد ما هو للتعلم سببا لم ينعقد ما هو للبحث أيضا لعدم القول بالفصل (وقد يفرق بالخطر) والشك (وعدمه) يعني أن التعليق يكون المعلق عليه مشكوكا لوجود فلا يفتي إلى الجزاء غالبا فلا ينعقد سببا وأما المضاف فليس القيد فيه مشكوكا بل متحققا ففتي إلى تحقق ما قيد فيتعقد سببا وقد وجد الحاشية مكتوبة بهذه العبارة أي إذا كان اليمين بأمر محذور كالطلاق ونحوه فهو لا اعدام ولا فالحث وعلى هذا فالخطر يمنع المنع وهذا مخالف للعتبرات المنقول فيها هذا الكلام ولعله من خطأ الكاتب بل هو كان متعلقا بما قبله من الرد فيكون حاصل الرد أن اعدام انما يكون إذا كان اليمين بأمر محذور ولا فالحث ودعوى الإعدام عموما في كل بين غير

محتمل للتدب (شبه الصائرين إلى أنه للوجوب) وجب ما ذكرناه في إبطال مذهب التدب جارها هنا وزائدة وهو أن التدب داخل تحت الأمر حقيقة كما قدمناه ولو حل على الوجوب لكان مجازا في التدب وكيف يكون مجازا فيه مع وجود حقيقة تدب حقيقة الأمر ما يكون ممثله مطيعا والمعتل مطيع بفعل التدب وذلك إذا قيل أمرنا بذلك أحسن أن يستفهم فيقال أمر الجبابرة أو أمر استحباب وندب ولو قال رأيت أسدا لم يحسن أن يقال أردت سبعا أو شجاعا لأنه موضوع للتسبع ويصرف إلى الشجاع بقرينة وشبههم سبع * الأولى قولهم إن الأمور في اللغة والشرع جميعا يفهم وجوب الأمور به حتى لا يستبعد الذم والعقاب عند المخالفة ولا الوصف بالعصيان وهو اسم ذم ولذلك فهمت الأمة وجوب الصلاة والعبادات وجوب السجود لأنهم بقوله اسجدوا وبه يفهم العبد والولد وجوب أمر السيد والوالد قلنا هذا كله نفس الدعوى وبكافية المذهب وليس شيء من ذلك مسلما وكل ذلك علم بالقرآن فقد تكون للأمر عادة مع الأمور وعهد وتقرن به أحوال وأسباب بها يفهم الشاهد الوجوب

معقولة فتدبر (لكن يستلزم) هذا الفرق (عدم جواز تعجيل الصدقة فيما إذا قال على صدقة يوم يقدم فلان) لأن قدم فلان مشكوك الوجود فلا يكون سببا في الحال لو وجب الصدقة كالتعليق بالشرط والتعجيل أدع قبل الوجوب (و) يستلزم (كون إذا جاء عند فانت حر مثل إذا مت فانت حر) لأن مجيء الغد أمر متيقن كالموت فينقضي المعلق بانقضاء سبب العتق في الحال كالمعلق بالموت فلا يجوز بيع العبد في صورتين لوجود السبب العتق فيهما (مع أنهم) يفرقون (ويحيزون) بينه في الأول دون الثاني أقول في الأول) وهو ما إذا قال على صدقة يوم يقدم فلان (العبارة الفعلية) لأن الحكم فيه بالثبوت في الواقع لكن في وقت معين فلا يفيد الشك والخطر وإنما يلحق من خارج (فتحقق الإيقاع) من الناذر فأنقضاء سبب (بمخلاف التعليق) فإن العبارة فيه لمجرد إفاضة الزوم من غير نظر إلى تحقق الطرفين أو أحدهما فلا يقطع من قبل المتكلم في هذا الكلام وإنما يتحقق الإيقاع منه عند وجود الزوم فتدبر (و) أقول (في الثاني) وهو تعليق العتق بالموت (التعليق سبب الآن للتدبير شرعا) وهو تصرف آخر غير الاعتاق بل من قبيل الوصية والمفضي إليه التعليق بالموت فهو السبب (لا المعلق) أي ليس السبب فيه المعلق وهو أنت حر لعتق حتى رد النقض وقد بينا سابقا أن المعلق ليس سببا للعتق لعدم الإفضاء وعدم دليل شرعي (بمخلاف العتاق) وهو إذا جاء غدا فانت حر لأنه ليس سببا للعتاق شرعا ولا تصرف آخر وقد بينا سابقا أن التعليق لا يصلح سببا للعتق لعدم الإفضاء إليه وأعلم أن مجيء الغد في إذا جاء غدا مشكوك الوجود فإن الشرط ليس إلا مجيء الغد قبل موت العبد فإنه هو الصالح لأن يتعلق به الاعتاق فهذا التعليق وتعليق إن دخلت سواء لكن المعلق به إذا كان الموت كافي إذا مت فليس الموت مطلوبا للموت قبل موت العبد وهو مشكوك أيضا فينبغي أن لا ينعقد فلا إشكال هكذا لما قرره المعترض وما قال المصنف وإن كان دافعا له لكن بينا فيه كلام المحققين من الفقهاء فإنه قال في الهداية وغيرها إن هذا إنما اعتبر سببا لأن لعدم صلاح زمان المعلق به للاعتاق لأن وقت الموت معدوم للآل وهو من شرط الاعتاق وهذا كما يبطل جواب المصنف يصلح جوابا عن أصل الإرادة أيضا لكن أورد عليه الشيخ الهدا أن الثلث يبقى في ملك الميت ويقتضي تحللا لنفاذ الوصايا وهذا أيضا من قبيل الوصية فلا ينافي نفاذ الموت وأنت لا يذهب عليك إن بقاء الملك الميت لا يعقل وأما نفاذ الوصية فلان الوصية تصرف ثابتة حال الحياة وأنها إن تمنع خلافة الورثة في المالك وصير الموصي له خليفة في مقدار الوصية إلى الثلث وإن لم يكن الموصي له معين بل في القرب فقط كهذه الوصية فيظهر أثره في آخر جزء من الحياة ويتمتع انتقاله إلى الورثة فهذه الشرط لخصوصية فيه لا يمنع السببية وترتب الجزاء قبل وقوع الشرط هذا تقرير كلامهم على طبق مرادهم وبعد بقي خبايا في الزايات والله أعلم بأحكامه (فافهم) الشافعية (قالوا) وألا التعليق لمنع نزول المعلق (لا غير) (كافي تعليق القنديل) فإنه يمنع نزوله لاقتضائه نزوله (والمعلق الحكم لأن ملزوم دخول الدار وقوع الطلاق) وهو الحكم (لا الإيقاع ضرورة) (قالوا) (ثانيا) لو لم يكن (المعلق بالشرط) (سببا عند التعليق) لم يكن سببا عند وجود الشرط فلم يقع الطلاق عنده (وهو باطل والجواب عنهما ما دلت لا يخفى) أما عن الأول فلان كون الحكم معلقا مسلما لكن الكلام في أن سببه موجودا أن أم بعد تحققه اقتضاء اذ ليس في التالي إيقاع أصلا إنما هو بعد وجود الشرط ولعلنا نقول من قبلهم إن كان الكلام هو الجزاء والشرط قبله فهذا المقيد يقتضي الوقوع فيه اقتضاء إن كان إنشاء أو سبقه شيء فيه اقتضاء هو المخبر عنه فوجد السبب وإن كان الكلام مجموع الشرط والجزاء فهو يقتضي وقوع الطلاق عند الشرط ويفضي

واسم العصيان لا يسلم اطلاقه على وجه الذم الا بعد قرينة الوجوب. لكن قد يطلق لا على وجه الذم كما يقال: أشرت عليك فعضمتي وغالقتي * الشبهة الثانية ان الايجاب من المهمات في المحاورات فان لم يكن قولهم افعل عبارة عنه فلا يبقى له انهم ومحال اهمال العرب ذلك قلنا هذا يقابله ان الندب امر مهم فليكن افعل عبارة عنه فان زعموا ان دلالة قوله: ثم ندبهم وأرشدت ورغب فدلالة الوجوب قولهم: أوجبته وحثت وفرضت وأزمت فان زعموا أنه صيغة اخبار أو صيغة ارشاد فإن صيغة الانشاء عورضوا بمثله في الندب ثم يبطل عليهم بالبيع والإجارة والنكاح اذ ليس لها الا صيغة الاخبار كقولهم: بعته وزوجته وقد جعله الشارع انشاء اذ ليس لانشاءه لفظ * الشبهة الثالثة ان قوله افعل اما ان يفيد المنع أو التحريض أو الدعاء فاذا بطل التحريض والمنع تعين الدعاء والايجاب قلنا بل يبقى قسم رابع وهو ان لا يفيد واحدا من الاقسام الا بقرينة كالألفاظ المشتركة فان قيل ليس قوله لا تفعل أو اعد التحريم فقوله افعل ينبئ ان يفيد الايجاب قلنا هذا قد نقل عن الشافعي والمختار ان قوله لا تفعل

السبب هذا ان كان انشاء والا بد من تحقق الزوم وهو بالانشاء المتقدم عليه فقد تحقق السبب ولك أن تجيب بأننا ساقنا أن الشرطية لا تفيد الا الملازمة بين الشئين انشاء كان أو اخبارا وهي لا تنفص الى وقوع الجزاء أو ابقاءه فلا تصلح للسببية وكيف لا وقد يقصد منه عدم الوقوع فانه يكون للنوع وأيضا وقوع الشرط مشكوك الوجود في نظر المتكلم فما حال ما علق به ولو تنزلنا نقول من ادعى سببية المجموع فعليه الابانة فانما من وراء البيع وأما اذا كان الجزاء كالألفاظ والشرط قد عرف أنه يكون قضية تقديرية مساوقة للشرطية فكيف يحكمها بخلاف المصاف فانه لا تقدر فيه بل انشاء بالتحقق الواقعي في وقت معين أو اخبار عنه فتدبر وأما عن الثاني فبمع الملازمة وهو ظاهر وشديد أن كان الاستدلال بأن المتكلم لا يصنع له عند وقوع الشرط واعتباره مطلقا عنده تقدير مجرد اعتبار لا يصلح لابتناء الأحكام الشرعية كيفية وقد يكون عند وجود الشرط غير أهل بل يجوز لا يصلح مطلقا فلو لم يكن حال التكلم ابقاءا لم يكن ابقاءا عند الشرط أيضا فثبت الملازمة ولك أن تجيب عنه بأنه لا يلزم الصنع عند الشرط بل الصنع السابق يكفي لانه وان لم يكن معتبرا شرعا ولا مغضيا الى شيء لكن جعله الشارع مغضيا عند الوجود فصار تطبيقا عند وجود الشرط حقيقة والزوم مطلقا لا مجرد الاعتبار فقط والجنون لا ينافي صيرورة الصنع السابق تطلقا عما نافي اعتبار كلامه حال الجنون فافهم وقالوا ثالثا قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لا نذر لآدم فيما لا يملك ولا علق له فيما لا يملك ولا يطلق فيما لا يملك قال الترمذي هو أحسن شيء روي في الباب وفي رواية الحاكم عن أم المؤمنين عائشة مرفوعا لطلاق الأبعد نكاح ولا علق الأبعد ملك ورواه الحاكم والبيهقي وعبد الرزاق عن معاذ بن جبل مرفوعا وفي رواية عبد الرزاق وأبي داود والنسائي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعا لطلاق فيما لا يملك ولا يبيع فيما لا يملك ولا علق فيما لا يملك ولا وفاء نذر فيما لا يملك ولا نذر فيما لا يملك يعني به وجه الله ومن حلف على معصية فلا عين له ومن خلف على قطيعة رحم فلا عين له وفي رواية ابن ماجه عن المسور بن مخرمة مرفوعا لطلاق قبل نكاح ولا علق قبل ملك الروايات كلها في الدرر المنشورة قلنا أول مفهومه بالعبارة عدم الوقوع في غير الملك وأما الايقاع فمكوت عنه والكلام فيه والأول متفق بيننا وبينكم ولو سلم أن المراد الايقاع فالمراد التحيز كيف وليس التعليق عندنا طلاقا ولا ابقاءا فليس داخل فيه وهو ظاهر واستند بأن من حلف لا يطلق نساء فعلق الطلاق بشئ لا يباحث ولو كان طلاقا حثت فعلم أنه لا يسمى طلاقا واعتراض بأن مبنى الأيمان على العرف والعرف فيه أن لا يطلق تخييرا وهذا ليس بشئ فانه قد مر أن العرف يخص الحديث لوسم شمول الطلاق له فافهم ثم هذا الحمل مأثور عن الزهري والشافعي وقد روى عبد الرزاق عن الزهري تأويل الحديث بهذا التمسد وروى ابن أبي شيبة عن سالم والقاسم بن محمد وعمرو بن حزم وعبد الله بن عبد الرحمن ومكحول مثل قولنا ونقل أن ضاعن سعيد بن المسيب وعطاء وجاد بن أبي سليمان وشريح كذا في فتح القدير وربما يعترض بما روى الدارقطني عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن رجل قال يوم أتزوج فلانة فهى طالق قال طلق فيما لا يملك وبما رواه أبو أنساعن أبي نعبسة قال قال لي عمر اعمل لي عملا حتى أتزوجك ابنتي فقلت ان أتزوجها فهى طالق قلنا نعم بدالي أن أتزوجها فأتيت رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فسألته فقال لي تزوجها فانه لا يطلق قبل النكاح وفي التلويح نسب الى عبد الله بن عمرو بن العاص هذا الميم ولا يتوجه هذا الجواب حينئذ وقال هذا حديث مفسر لا يقبل التأويل قلنا الحديثان ضعيفان لا يصح الاحتجاج بهما قال الشيخ ابن

متردد بين التنزيه والتعظيم كقوله أفعول ووصح ذلك في النهي لما جاز قياس الامر عليه فان اللغة تثبت نقلاً لقياساً فهذه شبههم اللغوية والعقلية * اما الشبهة الشرعية فهي اقرب فانه لو دل دليل الشرع على ان الامر للوجوب لخصنا على الوجوب لكن لا دليل عليه وانما الشبهة الاولى قولهم نسلم ان اللغة والعقل لا يدل على تخصيص الامر بالوجوب لكن يدل عليه من جهة الكتاب قوله تعالى وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول ثم قال فان تولوا فاعصوا عليه ما حل وعليكم ما حلتكم وهذا الوجه فيه لان الخلاف في قبوله وأطيعوا قائم انه للنسب والوجوب وقوله فعليه ما حل وعليكم ما حلتكم أي كل واحد عليه ما حل من التبليغ والقبول وهذا ان كان معناه التهديد والنسبة الى الاعراض عن الرسول عليه السلام فهو دليل على انه اراد به الطاعة في أصل الايمان وهو على الوجوب بالاتفاق وغاية هذا اللفظ عموم فتخصه بالاوامر التي هي على الوجوب وكل ما يتسلك به من الآيات من هذا الجنس فهي صيغ امر يقع النزاع في انه للندب أم لا فان اقترن بذكر وعيد فيكون قرينة دالة على وجوب ذلك الامر خاصة

الهام في فتح القدير قال صاحب تنقيح التحقيق انهما باطلان في الأول أبو خالد الواسطي وهو عمرو بن خالد وضاع وقال أحمد وابن معين كذاب وفي الأخير علي بن قيرين كذبه ابن معين وغيره وقال ابن عدي بسرق الحديث بل ضعفه أبو بكر القاضي شيخ السهيلي جميع الأحاديث وقال ليس لها أصل ولذا لم يعمل بها مالم يورثها راعى هذا وقالوا رباعا روى عبد الرزاق عن أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه قال الحسن البصري سألت رجلاً علياً قال قلت ان تزوجت فلانة فهي طالق فقال علي ليس بشيء وهذا انما يشي منهم بطريق الجدل والافقول الصحاح ليس بحجة عندهم قلنا معارض بما روى مالك في الموطأ أن سعيد بن عمر بن سليم الرازي سألت قاسم بن محمد عن رجل طلق امرأته ان هو تزوجها فقال القاسم ان رجلاً جعل امرأته كطهر أمه ان هو تزوجها فمهره عمر ان هو تزوجها لا يقر بها حتى يكفر بكفارة المظاهر كذا في فتح القدير وأما الجواب بأن أهل الحديث قالوا لم يلاق الحسن أمير المؤمنين علياً كرم الله وجهه فلا يصح الاحتجاج به فليس بشيء فانهم شهداء على النفي وقد اتفقوا على كونهم في المدينة مدة فعدم اللقاء بعيد ثم أصحاب السلاسل قاطبة نقلوا السنن متصلاً لا ريب في اتصاله وملاقاه والطعن فيهم لا يجترى عليه مسلم ويتحمل من عقله الصبيان وأيضاً قد بلغ الأسانيد حد التواتر والرواة كلهم أولياء أصحاب كرامات وبالجملة الشك فيه زلة عظيمة فافهم وأما رد الجواب بأن المرسل ليس بحجة فليس يوراد مقصوده أنه ليس بحجة عند معارضة المسند وما عن أمير المؤمنين عمر مسنده هذا وقالوا خامساً قال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن روى عبد الرزاق عن ابن جريج قال بلغ ابن عباس ان ابن مسعود يقول ان طلق ما لم ينكح فهو جاز قال ابن عباس أخطاني هذا ان الله يقول اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن يغسوهن ولم يقل اذا طلقتم المؤمنات ثم نكحتموهن قلنا ليس في الآية نفي عدم صحة التعليق بالملك بل فيه حكم ما اذا نكح ثم طلق قبل المس وتناول ابن عباس لا يقبل لعدم تحمل اللفظ ولمعارضة قول ابن مسعود لا يقوم قوله بحجة أيضاً فافهم ولقد أطنبنا الكلام في هذه المسئلة فانه مما زال فيه أقدام الرازيين والله أعلم بأحكامه ﴿تذنب﴾ * التعليق هل يبقى مع زوال المحلية للملك (فزر) يقول (نعم) يبقى فاذا قال ان دخلت فطالق فابانها ثلاثاً يبقى التعليق كما كان حتى لو تزوج بعد زوج آخر ودخلت طلقت (قياساً على الملك) يعني ان علق الطلاق بالملك يصح ويبقى هذا مثله (والعلماء الثلاثة) الامام أبو حنيفة وصاحبه قالوا (لا) يبقى له أن المعلق بالشرط ليس سبباً في الحال انما السبب وقت وجود الشرط وفي ذلك الوقت المحل مع الملك متحقق (أقول وهو) أي قول أئمتنا (الحق لان الشرط جزء أخير من العلة التامة حتى لا يتوقف المعلول بعده على أمر آخر وانما يكون) الشرط جزءاً أخيراً (ببقاء المحلية) والافتيق على أمر زائد هذا خلف (فاذا انتفت المحلية انتفت الشرطية) فلم يبق المعلق به شرط وقوع الطلاق (تدبر) وفيه نظر هب أن الشرط جزء أخير لا يتوقف المعلول بعده على أمر آخر وههنا أيضاً كذلك فانه بعد النكاح بعد التحلل اذا وجد الشرط يوجد الطلاق من غير توقف على أمر آخر وأما توقفه قبل انعقاده سبباً على الغير فلا يضر كما أنه يتوقف بعد الابانة بواحد على الملك واعتراض مطلع لاسرار الالهية أبي قدس سره ان ارتفاع المحلية رأساً يمنع الشرطية كإفراة المصاهرة وغيرها لعدم الفائدة وأما ارتفاع المحلية وقتاً كإفراة المطلقة الثلاث فلا يوجب انتفاء الشرطية فقولنا اذا انتفت المحلية انتفت الشرطية ممنوع ان أراد ما يعم الارتفاع لموقت وان أراد الارتفاع رأساً فسلم لكن لا ينفع ثم أجاب بالبناء على مسئلة الهدم أن حل المحل قد ارتفع رأساً وهذا حل جديد

فان كان امر اعاما يحمل على الامر باصل الدين وما عرف بالدليل انه على الوجوب وبه يعرف الجواب عن قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وقوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون وقوله تعالى فلا ورب لا يؤمنون حتى يحكموا فيما شجر بينهم فكل ذلك امر بتصديقه ونهي عن الشك في قوله وامر بالانقياد في لا تيان بما أوجه * الشبهة الثانية تمسكهم بقوله فليحذر الذين يخافون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم قلنا ندعون انه نص في كل امر او عام ولا سبيل الى دعوى النص وان ادعيت العموم فقد لا تقول بالعموم وتوقف في صيغته كما توقف في صيغة الامر وتخصصه بالامر بالسجود في دينه بدليل ان نذبه ايضا امره ومن خالف عن امره في قوله تعالى فكا تبوههم ان علمت فيهم خيرا وقوله واستشهدوا شهيدين وامثاله لا يتعرض للعقاب ثم نقول هذا نهى عن المخالفة وامر بالوافقة أي يؤتى به على وجهه ان كان واجبا فواجبا وان كان نذبا فندبا والكلام في صيغة الاحباب لافي الموافقة والمخالفة ثم لا تدل الآية الاعلى وجوب امر الرسول عليه السلام فابن الدليل على وجوب امر الله تعالى * الشبهة الثالثة تمسكهم من جهة السنة باخبار آحاد لو كانت صريحة صحيحة لم يثبت بها مثل هذا

حادث ابتداء فان الزوج الثاني محل عندنا هذا لا تخفى متانته لكن لو رجع وقيل ان ارتفاع المحلية بحيث لا يأتى بحج محل اخر لا ينافى الشرطية لم يعد فالأولى في الاستدلال لهم ان الظاهر انه معلق الاما في ما حك وهو لم يعلق حال التعليق الا للثلاث وقد طلبت بالتخيير فلم يبق معلقا وأما الطلقات الثلاث الملوكة بعد التحلل فلم تكن داخله في الطلاق المعلق فتدبر * (ومنها مفهوم الغاية قال به القاضي) من الشافعية (وعبد الجبار) من المعتزلة (أيضا) كما قال به كل من يقول بمفهوم الصفة والشرط (والمشهور) في تفسير مفهوم الغاية (أنه نفي الحكم فيما بعد الغاية فقالوا) في الاستدلال (لأنه يمكن) مفهوم الغاية مفهومها (لم تكن الغاية غاية) اذ لو تناول الحكم لما بعده لم يكن الحكم منتها لها (وقيل التزاع في نفس الغاية) فالقائل بمفهومها يقول بانتفاء الحكم فيها ومن لا فلا (لا فيما بعدها وعلى هذا الملازمة ممنوعة) كيف وقد مر الخلاف في أن الغاية هل تدخل في حكم الغنبا (وأيضا) غاية ما لزمنه انتفاء حكم المتكلم فينقطع اليه الحكم النفسى و (انقطاع الحكم النفسى بهذا الكلام مسلم لكن لا ينفعكم) فانه انما يستلزم عدم التعرض فيها فيما بعدها ولا يلزم منه انقطاع الحكم في الواقع (وأيضا) نسلم انتفاء الحكم فيها وفيما بعدها لكن (لا يلزم المفهومية لجواز أن يكون) هذا النفي (اشارة كما هو قول مشايخنا) الكرام من الامام غير الاسلام وشمس الأئمة ومن تبعهما وتحقيقه أن مقصود المتكلم افادة الحكم منتها الى الغاية ويلزمه انتفاء الحكم فيما بعده فافهم انتفاء الوازم الغير المقصود والمفهوم انما يلزم لو كان مقصودا للتكلم ولو في الجملة فافهم * (ومنها مفهوم العدد) وهو نفي الحكم الثابت بعد معين عما زاد عليه (كقوله) تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم (ثمانين جلدة) فيفهم منه عدم جلد ما زاد على ثمانين (واختلف الحنفية) فيه (فهم منكر) له كالامام غير الاسلام وشمس الأئمة وغيرهما (كالبياضى) وامام الحرمين والقاضى أبى بكر كلهم من الشافعية وفي الزيادة على ثمانين بعدم الدليل والاصل عدم إجماع المسلم من غير حق كما يشهد به قوله عليه وعلى آله الصلاة والسلام المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده (و يؤيده الزيادة على الخمس الفواسق) المذكورة في حديث خمس من الدواب ليس على المحرم في قتلهن جناح العنقرب والفأرة والكلب العقور والغراب والحدأة واه الشيطان (كالذئب) فعلم أن حكم ما زاد مثله لا خلافه وهذا التأيد انما يتم لو لم يكن الذئب دخلا في الكلب العقور وقيل المراد بالكلب العقور الذئب وأما جواز قتل الكلب العقور فلانه ليس من الصيد (ومنه قائل) كالطعناوى وقال الشيخ أبو بكر الرازى قد كنت أسمع كثيرا من شيوخنا يقولون في الخصوص بالعدد يدل على ان ما عداه حكمه بخلافه كذا في التقرير كذا في الحاشية (ويؤيده ما في الهداية رد على الشافعية) رحمه الله تعالى في اباحة قتل الاسد وغيره من السباع المؤذية (القياس على الفواسق مجتمع لما فيه من ابطال العدد هذا) وانما يتم التأيد لو لم يكن الزام قيل الرد غير تام لأنه ثابت بدلالة النص دون القياس والشايت بالدلالة ليس زيادة وأيضا لو كان بالقياس فهو قاض على المفهوم فتدبر * (ومنها مفهوم اللقب) وهو ثبوت الحكم المخالف للمنطوق فيما وراء اللقب (والمراد ما يع اسم الجنس قال به بعض الحنابلة والفاق من الشافعية والمناذ من المالكية) والجمهور من الحنفية وغيرهم منكرون اياه (لجمهور) أولا (أنه) طريق (متعين) لتعريف المحكوم عليه بالمنطوق لانه لو لا اختل المنطوق وهو من أعظم القوائد ولازم في كل كلام ومن شرط المفهوم انتفاء القوائد وهذا جار بعينه في الضقة

الأصل وليس شيء منها صريحا فنها قوله عليه السلام لبررة وقد عتقت تحت عبدي وكرهته لوزاجعته فقالت بأمرها يا رسول الله فقال لانما أنا شافع فقالت لا حاجة لي فيه فقد علت أنه لو كان أمر الوجوب وكذلك عقلت الأمة قلنا هذا وضع على بررة وتوهم فليس في قولها الاستفهام أنه أمر شرعي من جهة الله تعالى حتى تطيع طلبا للثواب أو شفاعاة لسبب الزوج حتى تؤثر غرض نفسها عليه فان قبل شفاعاة الرسول عليه السلام أيضا مندوب الى اجابته وفيها ثواب قلنا وكيف قالت لا حاجة لي فيه والمسلم يحتاج الى الثواب فلا يقول ذلك لكننا اعتقدت أن الثواب في طاعته في الأمر الصادر عن الله تعالى وفيما هو لله لا فيما يتعلق بالأغراض الدنيوية أو علمت أن ذلك في الدرجة دون ما ندبت اليه فاستفهمت أو أفهمت بالقرينة أنها شكت في الوجوب فعبرت بالأمر عن الوجوب فأفهمت ومنها قوله عليه السلام لولا أني أخاف أن أشق على أمي لأمرتهم بالسؤال عند كل صلاة فدل على أنه للوجوب والأفهم مندوب قلنا لما كان قد حثهم على السؤال ندبا قبل ذلك أفهم أنه أراد بالأمر ما هو شاق أو كان قد أوحى اليه انك لو أمرتهم بقولك استأكروا وحينئذ ذلك عليهم فعلمنا أن ذلك يجب بالحباب الله تعالى عند اطلاقه صيغة الأمر ومنها قوله عليه السلام لأبي سعيد الخدري لما دعاه وهو في الصلاة فلم يجبه أما سمعت الله تعالى يقول استجبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم فكان هذا التوبيخ على مخالفة أمره قلنا لم يصدر منه أمر بل مجرد نداء وكان قد عرفهم بالقرائن ففهميا ضروريا وجوب التعظيم وأن ترك جواب النداء تهاون وتحقير بأمره بدليل أنه كان في الصلاة واتمام الصلاة واجب ومجرد النداء لا يدل على ترك واجب بل يجب تركه بما هو واجب منه كما يجب ترك الصلاة لا نقاد الغريفي ومجرد النداء لا يدل عليه ومنها قول الأقرع بن حابس أجنأ هذا العام هذا أم لا بد فقال عليه السلام لا بد لو قلت نعم لوجب فدل على أن جميع أوامره لا يجب

والشرط كما عرفت (و) للجمهور ثانيا (لزم كفر من قال محمد رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم) على تقدير ثبوت مفهوم القلب فان مفهومه ليس غيره رسول الله وهو رسول الله وهو كافر (و) لزوم كفر من قال (زيد موجود) فان مفهوما ومفليس غيره موجودا (ظاهر) المعنى أن الكفر بحسب ظاهر العبارة (قيل وقع الالتزام به للدقاق ببغداد والجدال) فيه (مجال) فان المفهوم ظني وأضعف من المنطوق لاسم المحكم فيضعف عند معارضة المنطوق والمحكمات دلت على رساله سائر الرسل سلام الله وصلواته عليهم والقاطع دل على وجود غيره من الله تعالى وانما كان هذا جدلا لأنه يلزم أن يكون كفرا مع قطع النظر عن معارضة امر آخر والتمارضة شنع جدا وأيضا قد خوطب بهذا القول المشركون أولا وأمر وابتعد ببقه ولم يكن حينئذ المحكمات حينئذ يكون هذا الكلام تجهيلا فافهم (واستدل لو كان) المفهوم (حقا كان القياس باطلا) لأنه مشاركة في عين حكم المنطوق فيضاده المفهوم (وأجيب شرطه عدم المساواة في الجامع) لانعدام الموافقة في الحكم (فلا يجمع) المفهوم (القياس) فليس محل القياس من محال المفهوم فلا يبطل القياس (واعترض أولا كافي شرح لوصح) الجواب (لكان كل قياس مفهوما) موافقا (والثابت به ثابت بالنص) وهو خلف (وثانيا كقيل المعتبر في القياس مطلق المساواة) والشركة (ولا ينافي ذلك كون المعنى أشد مناسبة للأصل) ويكون في الفرع أقل مناسبة وهذا ليس دلالة النص في شيء لأن ثبوت الحكم حينئذ ليس جليا فهو قياس (حينئذ يجوز اجتماع القياس مع مفهوم المخالف أقول التحقيق أن بناء) مفهوم (المخالفة على عدم العائدة أصلا وذلك بانتفاء الموافقة جلية كانت وهو الموافقة اصطلاحاً وخفية وهو القياس) فان مطلق الموافقة فائدة فلا بد من انتفاءها (لحيت قالوا الشرط) للمفهوم (عدم الموافقة أرادوا أعم لغة أو دلالة أو قياساً) فقد ظهر أن محل القياس ليس من محال مفهوم المخالفة (وحيثئذ الاشكالان) (يندفعان فافهم) وهذا بعينه ما قال في التلويح ان شرط المفهوم انتفاء المشاركة في علة الحكم فيجب انتفاؤه فلا يبطل به القياس وهذا غير وافي لان انتفاء القياس لا يكون معلوما ولا مظنونا الا اذا غلب فحص المجتهد ولم يجد المفهوم لا يثبت الا عند الاحتياط بعد نظر أدق فلا تكون الدلالة لقوية وان قيل بانتفاء القياس بالمفهوم لكونه منصوباً بطل بالكيفية وهذه العلة تبطل سائر أقسام المفهوم وكنت قد عرضت هذا على أبي مطلق الاسرار الالهية قدس سره فأفاد أن مذهبهم أن المفهوم مدلول للكلام لكن القياس دليل يعارضه وهو قوي عن المفهوم فيقدم عليه للتعارض كما يقدم على الامام المخصوص وهذا لا يضر كونه مدلولاً للكلام فافهم فانه غاية التوجيه وعبارة أكثر معتبراتهم تأتي عنه فاتهم قالوا الشرط عدم افتراءه بأسرها سوى المفهوم وعدوانها الدلالة والقياس فتدبر مثبت ومفهوم القلب (قالوا وقال لخصمه ليست أي زانية يتبادر منه

فلنا قد كان عرف وجوب الحج بقوله تعالى والله على الناس حج البيت بامور أخر صريحة لكن شك في أن الأمر للتكرار والمرة الواحدة فإنه متردد دينهما ولوعين الرسول عليه السلام أحدهما التبعين وصار متبعين في حقنا بيباه فعني قوله لوقفت نعم لوجب أي لوعينت لتبعين * الشبهة الرابعة من جهة الإجماع زعموا أن الأمة لم تزل في جميع الأعصار ترجع في إيجاب العبادات وتحريم المحظورات إلى الأوامر والنواهي كقوله أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وقاتلوا المشركين كافة وقوله ولا تقربوا الزنا ولأننا كلوا الربا ولأننا كلوا أموالهم إلى أموالكم ولا تقتلوا أنفسكم ولا تنكحوا ما نكح آبائكم وأمثالها والجواب أن هذا وضع وتقول على الأمة ونسبة لهم إلى الخطأ يجب تنزيههم عنه نعم يجوز أن يصدر ذلك من طائفة ظنوا أن ظاهر الأمر للوجوب وإنما فهم المحصول وهم الأقولون ذلك من القرآن والأدلة بدليل أنهم قطعوا وجوب الصلاة وتحريم الزنا والأمر بمحتمل للنسب وإن لم يكن موضوعه والتمهي يحتمل التنزيه وكيف قطعوا مع الاحتمال لولا أدلة قاطعة وما قولهم لا كقول من يقول الأمر للنسب بالإجماع لأنهم حكموا بالنسب في الكتابة والاستشهاد وأمثالها لصيغة الأمر والأوامر التي جعلتها الأمة على النسب أكثر فأن النوافل والسنن والآداب أكثر من الفرائض إذ ما من فريضة إلا وتعلق بها وإتمامها وبأدائها حسن كثيرة أو نقول هي للإباحة بدليل حكمهم بالإباحة في قوله فاصطادوا وقوله فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وإن كان ذلك للقرآن فكذلك الوجوب فإن قيل وما تلك القرآن قلنا ما في الصلاة فقل قوله تعالى إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وما ورد من التهديدات في ترك الصلاة وما ورد من تكليف الصلاة في حال شدة الخوف والمرض إلى غير ذلك وأما الزكاة فقد اقتصر بقوله تعالى وآتوا الزكاة قوله تعالى والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله إلى قوله فتكوى بها جباههم وجنوبهم

نسبته) أي نسبة الزنا (إلى أمه ولذا وجب الحد) حد القذف (عند) الامام (مالك وأحمد قلنا) هذا الانفهام (بالقرينة) الجزئية في خصوص هذا التركيب (لا بالغة) حتى يلزم في كل لقب على أن هذا ليس من المفهوم فإن مفهومه ثبوت الزنا لماسوى أمه أو أم كل أحد وهو ليس من مفهومي البتة قالوا ناسيا فهم الانصار رضوان الله عليهم من قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم الماس من الماء عدم وجوب الغسل من الأكسال وهم من أجله أهل اللسان ففهمهم حجة قلنا فهمهم من العموم المستفاد من اللام لأن المعنى كل غسل من المني فلم يبق غسل خارجا عنه حتى يكون من الأكسال وهذا مثل ما فهم الامام أبو حنيفة من حديث اليقين على من أنكر عدم اليقين على المدعي لأن المعنى كل يمين على من أنكر وانما وجب الأئمة الأربع الغسل من الأكسال بقوله عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام إذا جلس الرجل بين شعبها الأربع وجهه فقد وجب الغسل رواه الشيخان والحديث الأول مخصوص بالاحتمال على ما روى الترمذي عن ابن عباس (مسئلة انما) لفظ (انما) كان وما كافة) زائدة فليس فيه اثبات ونفي (كقوله عليه) وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام (انما الربا في النسبة) وليس المقصود حصر الربا بما قبل قد يكون في الفضل أيضا (ونسبه في البديع إلى الحنفية دون التحرير) وفيه نسب الحنفية عدمه فأنما زيد قائم كلفه قائم وقد تكرر منهم نسبه وأيضا لم يجب أحد من الحنفية منع إفادتها في الاستدلال بانما الأعمال بالنيات على شرطية النية في الوضوء بل تقدير الكمال والصحة هذا كلامه وهو يدل على أن النسبة إليهم غير صحيحة لكن في التأيد نظر فأنهم انما لم يجيبوا عن إفادتها للحصر لأن مدار الاستدلال لم يكن عليه بل على عموم الأعمال فتدبر (وهو الصحيح عند النحويين كما في شرح المنهاج وقيل تفيد الحصر) أي حصر ما يلي انما متأخر فيما بعده فتفيد النفي والاثبات (فقبل) هذا الحصر (منطوق) لما هو موضوع له وهو مختار التحرير (وقيل مفهوم) فليس موضوعا (قالوا) أي القائلون بالحصر (أولان أن) للاثبات (ومالني) فأنما يدل على مجموع النفي والاثبات وهو الحصر (وهو) فاسد (كأثر) فإن ما زائدة زبدت لابطال عمل أن ولم يعهد في الاستعمال كلمة الاثبات مقارنة للنفي (و) قالوا (نابيا) قوله عليه وآله الصلاة والسلام (انما الولاء لمن أعنت) يفيد نفي الولاء لغيره وسبق أيضا كذلك على ما يشهد به قصة نزوله (قلنا) لانتم إفادة انما نفي الولاء عن غيره (بل) يفهم (من العموم) لأنه إذا كان كل أفراد الولاء لمن أعنت لم يبق ولا يكون لغيره (فان قلت يجوز الاشتراك في الولاء) كملكية الدار) فيصح أن الولاء له في الجملة (قلت الظاهر) من هذا الكلام (الاستقلال) أي استقلال ملوكية الولاء (وما لغيره) عر (فأ) كما يقال ملكية الدار زيد يأباه ملكية عمرو ظاهرا) حتى لا يقر بها زيد لا يسمع إقراره بعده لعمرو وانما ذلك لفهم الاستقلال فافهم (وأما مثل العالم زيد)

وظهورهم وأما الصوم فقوله كتب عليكم الصيام وقوله فعذة من أيام أخر وإيجاب تداركه على الحائض وكذلك الزنا والقتل ورد
فهي متهديدات ودلالات وتواردت على طول مدة النبوة لا تخصي فلذلك قطعوا به لا بمجرد الامر الذي منهاه أن يكون ظاهرا
فينطبق اليه الاحتمال (مسئلة) فان قال قائل قوله افعل بعد الخطر ما وجبه وهل لتقدم الخطر تأثير قلنا قال قوم
لأن تأثير لتقدم الخطر أصلا وقال قوم هي قرينة تصرفها الى الاباحة والمختار أنه ينظر فان كان الخطر السابق عارضا لعلته وعلقت
صيغة افعل بزواله كقوله تعالى فاذا حلتم فاصطادوا فعرف الاستعمال يدل على أنه لرفع الذم فقط حتى يرجع حكمه الى ما قبله
وان احتمل أن يكون رفع هذه الخطر بسبب واباحة لكن الاغلب ما ذكرناه كقوله فانتشر واو كقوله عليه السلام كنت
نهيتمكم عن لحوم الاضاحي فاذا خروا أما اذا لم يكن الخطر عارضا لعلته ولا صيغة افعل علق بزوالها فيبقى موجب الصيغة على أصل
التردد بين الندب والاباحة ونزج هاهنا احتمال الاباحة ويكون هذا قرينة ترجح هذا الاحتمال وان لم تعينه

اذ لا يمكن دعوى عرف الاستعمال في هذه الصيغة حتى يغلب العرف الوضع أما اذا لم ترد صيغة افعل

لكن قال فاذا حلتم فانتم مأمورون بالاصطيداء فهذا يحتمل الوجوب والندب

ولا يحتمل الاباحة لانه عرف في هذه الصورة وقوله أمر تكلم بكذا

يضاهي قوله افعل في جميع المواضع الا في هذه

الصورة وما يقرب منها

(ثم الجزء الاول من المستصفي ويليها الجزء الثاني وأوله النظر الثالث في موجب الامر ومقتضاه)

أى فيما اذا كان المستند اليه معرفة والخبر جزئيا من جزئياته (ولا عهد) ثم (وقيل لا يقيد الحصر أصلا) لا مفهوما ولا منطوقا
(وقيل) يقيد وهو (منطوق وهو الحق لكنه اشارة) فان معناه العالم عين زيد على طريق الحمل الاول كما ذكر عبد القاهر فيما
اذا كان الخبر معرفة أو كل العالم زيد على كل تقدير يلزمه ان العالم ليس غير زيد (وقيل) الحصر (مفهوم) لكن على هذا
يكون مفهومه من قبيل مفهوم اللقب (قبل) هو الحق (القطع بأنه لا ينطبق بالنفي أصلا أقول) لانسلم أنه لا ينطبق بل (يكفى
لا اشارة للزوم عقلا) وهو متحقق كما بينا (لنا لولم يقيد) الحصر (لكن كل عالم زيد اذا لزم رجح) البعض دون البعض فلا يصح
العهد فتعين الاستغراق لتقدمه على ما سوى العهد (وما في المختصر أنه يلزم مثله في العكس) أى في زيد العالم فما هو جوابكم
فهو جوابنا (فندفع) لان المدعى غير متخلف وان عم الدليل (اذ أئمة المعاني مصرحون بالمساواة) بينهم (فانما وجبه الفرق على
الفارق) بينهم اعلينا وقد يجاب بالفارق بأنه يمكن فيه العهد لتقدم جزئ من جزئياته فمثلا فيه (وقد يقال) في الجواب (الوصف
اذا وقع مسندا اليه قصد به الذات الموصوفة به) فيكون المعنى الذات الموصوفة به عين زيد فيلزم الحصر (واذا وقع مسندا) كما في
التأخير (قصد به كونه ذاتا موصوفة به وهو عارض للاول) ولا ينافي تحققة في غيره فلا يفيد الحصر فافترا (كذا في شرح
المختصر ورد بأن الفرق) المذكور (انما هو في النكرة) الواقعة خبرا (دون المعرفة) قيل في جواب الرد (قد تقر) في غير هذا
الفن (أن المحمول هو المفهوم دون الذات سواء كان معرفة أو نكرة أقول التحقيق) ههنا (أن مناط الحصر) فيه (هو حمل
هو هو) أى الاولى (لا الشائع) اذ محصله ثبوت شئ للوضوع ولا ينافي الثبوت للغير (والنكرة) الواقعة خبرا (ظاهرة في الثاني)
فلا تفيد الحصر (والمعرفة) الواقعة خبرا ظاهرة (في الاول) فالمراد بها الذات الموصوفة سواء وقع مسندا اليه أو مسندا (وهذا
لا ينافي ما تقر) فان ما تقر أن المحمول بالحمل المتعارف هو المفهوم لا في الحمل الاول (على أن الحق هو الحكم على الطبيعة)
من حيث الانطباق على الذات (دون الذات) وقد حقق في السلم ونحن أيضا فصلنا القول في شرحه ثم المقصود منه الاعتراض
على هذا القائل وان كان لا ينفع في هذا المقام (ثم افادة تقديم محقه التأخير الحصر) نحو اياك نعبد (وتفصيل أنواعها مع
ما فيها من الاختلاف قد كورة في علم المعاني) فلان ذكره (هذا) تحت مقالات المبادئ بفضل ولي التوفيق والأيدى
أى النجم الحمد لله الذي يسر لنا شرح المبادئ والمرجو من المفيض أن يوفقنا لشرح المقاصد اللهم اشرح
لى صدى ويسر لى أمرى واحلل عقدة من لساني واحشر فى محبى سيد الاولين وسيد الآخرين

شفيع المذنبين وأنتى شفاعة يوم الدين صلوات الله عليه وآله وأجابه أجمعين

(ثم الجزء الاول من فوائح الرجوع بشرح مسلم الثبوت ويليها الجزء الثاني في الكلام على الأصول الاربعة الكتاب والسنة الخ)

(فهرست الجزء الأول من المستصفي لجة الاسلام الامام الغزالي في الأصول)

صفحة	صفحة
خطبة الكتاب ٢	٣٣ الفصل الثاني في النظر في المعاني المفردة
٤ صدر الكتاب - بيان حد أصول الفقه	٣٥ الفصل الثالث من السوابق في أحكام المعاني المؤلفة
٥ بيان مرتبة هذا العلم ونسبته الى العلوم	٣٧ الفن الثاني في المقاصد وفيه فصلان
٧ بيان كيفية دورانه على الأقطاب الأربعة	الفصل الأول في صورة البرهان
٨ بيان كيفية اندراج الشعب الكثيرة من أصول الفقه	٤٣ الفصل الثاني من فن المقاصد في بيان مادة البرهان
تحت هذه الأقطاب الأربعة	٤٩ الفن الثالث من دعامة البرهان في الواحق وفيه فصول
٨ القطب الأول هو الحكم الخ	الفصل الأول في بيان ما تنطبق به الألسنة الخ
٨ القطب الثاني في المتمر وهو الكتاب الخ	٥١ الفصل الثاني في بيان رجوع الاستقراء والتشثيل الى
٩ القطب الثالث في طرق الاستثمار	ما ذكرناه
٩ القطب الرابع في المستثمر	٥٢ الفصل الثالث في وجه لزوم النتيجة من المقدمات
٩ بيان المقدمة ووجه تعلق الأصول بها	٥٤ الفصل الرابع في انقسام البرهان الى برهان علة وبرهان
١٠ مقدمة الكتاب	دلالة
١١ بيان حصر مدارك العلوم النظرية في الحد والبرهان	٥٥ القطب الأول في النمرة وهي الحكم وينقسم الى أربعة
وفيه دعائتان	فنون
١٢ الدعامة الأولى في الحد وتشتمل على فئتين	الفن الأول في حقيقة
١٢ الفن الأول في القوانين وهي ستة	٥٥ مسألة ذهبت المعتزلة الى أن الأفعال تنقسم الى
١٢ القانون الأول أن الحد انما يذكر الخ	حسنة وقبيحة
١٣ القانون الثاني أن الحد ينبغي أن يكون بصيرا بالفرق الخ	٦١ مسألة لا يجب شكر النعم عقلا خلا للعتزلة
١٥ القانون الثالث أن ما وقع السؤال عن ماهيته الخ	٦٣ مسألة ذهب جماعة من المعتزلة الى أن الأفعال قبل
١٧ القانون الرابع في طريق اقتناص الحد	ورود الشرع على الإباحة
١٨ القانون الخامس في حصر مدخل الخلل في الحدود	٦٥ الفن الثاني في أقسام الأحكام
١٩ القانون السادس في أن المعنى الذي لا تركيب فيه البتة	٦٧ مسألة الواجب ينقسم الى معين والى مبهم بين أقسام
لا يمكن حده إلا الخ	محصورة
٢١ الفن الثاني من دعامة الحد في الامتحانات للقوانين	٦٩ مسألة ينقسم الواجب الى مضيق وموسع
بحد ومفصلة - الامتحان الاول الخ	٧٥ مسألة في حكم ما اذامات في أثناء وقت الصلاة بخاء
٢٤ امتحان ثان في حد العلم	٧١ مسألة اختلفوا في أن ما لا يتم الواجب إلا به هل
٢٧ امتحان ثالث في حد الواجب	يوصف بالوجوب
٢٩ الدعامة الثانية من مدارك العقول في البرهان وتشتمل	٧٢ مسألة قال قائلون اذا اختلطت منكوسة بأجنبية
على ثلاثة فنون سوابق ولواحق ومقاصد	وجب الكف عنها الخ
٣٠ الفن الأول في السوابق وفيه ثلاثة فصول	٧٣ مسألة اختلفوا في الواجب الذي لا يتقدر بحد محدود
٣٠ الفصل الأول في دلالة الألفاظ على المعاني	٧٣ مسألة الواجب بيان الجواز والاباحة بحد الخ

صفحة	صفحة
١٠٥	مسئلة في أن الجائر لا يتضمن الأمر
١٠٦	مسئلة المباح من الشرع
١٠٧	مسئلة المندوب مأوربه
١١١	مسئلة في أن الشئ الواحد يستحيل أن يكون واجبا
١١٢	حرام الخ
١١٣	مسئلة ما ذكرناه في الواحد بالتويع ظاهرا
١١٤	مسئلة في تضاد المكروه والواجب
١١٥	مسئلة في الكلام على جهة الصلاة في الدار المغصوبة
١١٦	مسئلة اختلفوا في أن الأمر بالشئ هل هو نهى عن
١١٧	ضده الخ
١١٨	الفن الثالث من القطب الأول في أركان الحكم
١١٩	مسئلة في أن تكليف الناس والغافل عما يكلف محال
١٢٠	مسئلة فان قال قائل ليس من شرط الأمر عندكم كون
١٢١	المأور موجودا الخ
١٢٢	مسئلة كمال يجوز أن يقال اجمع بين الحركة والسكون
١٢٣	لا يجوز أن يقال لا تتحرك ولا تسكن
١٢٤	مسئلة اختلفوا في مقتضى التكليف الخ
١٢٥	مسئلة ففعل المكروه يجوز أن يدخل تحت التكليف الخ
١٢٦	مسئلة ليس من شرط الفعل المأوربه أن يكون
١٢٧	شرطه ماصلا حالة الأمر الخ
١٢٨	الفن الرابع من القطب الأول فيما يظهر الحكم به
١٢٩	وفيه أربعة فصول
١٣٠	الفصل الأول في الأسباب
١٣١	الفصل الثاني في وصف السبب بالصحة والبطالان
١٣٢	والفساد
١٣٣	الفصل الثالث في وصف العبادة بالأداء والقضاء
١٣٤	والإعادة
١٣٥	الفصل الرابع في العزيمة والرخصة
١٣٦	القطب الثاني في أدلة الأحكام وهي أربعة أصول
١٣٧	الأصل الأول من أصول الأدلة كتاب الله تعالى
١٣٨	مسئلة التتابع في صوم كفارة اليمين ليس بواجب
١٣٩	مسئلة في أن البسلة آية من القرآن الخ
١٤٠	مسئلة ألفاظ العرب تشمل على الحقيقة والمجاز
١٤١	مسئلة قال القاضي القرآن عربي كله الخ
١٤٢	مسئلة في القرآن محكم ومنشابه
١٤٣	كتاب النسخ وفيه أبواب
١٤٤	الباب الأول في حده وحقيقته وإثباته
١٤٥	الفصل الثاني في إثباته على منكره
١٤٦	الفصل الثالث في مسائل تنشعب عن النظر في
١٤٧	حقيقة النسخ
١٤٨	مسئلة في جواز نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال
١٤٩	مسئلة اذا نسخ بعض العبادة أو شرطها الخ
١٥٠	مسئلة الزيادة على النص نسخ الخ
١٥١	مسئلة ليس من شرط النسخ إثبات بدل الخ
١٥٢	مسئلة قال قوم يجوز النسخ بالأخف ولا يجوز بالأثقل
١٥٣	مسئلة اختلفوا في النسخ في حق من لم يبلغه الخبر
١٥٤	الباب الثاني في أركان النسخ وشروطه وفيه مسائل
١٥٥	مسئلة ما من حكم شرعي إلا وهو قابل للنسخ
١٥٦	مسئلة الآية اذا تضمنت حكما يجوز نسخ تلاوتهما الخ
١٥٧	مسئلة يجوز نسخ القرآن بالسنة والسنة بالقرآن
١٥٨	مسئلة الاجماع لا ينسخ به
١٥٩	مسئلة لا يجوز نسخ النص القاطع المتواتر بالقياس
١٦٠	مسئلة لا ينسخ حكم بقول الصحابي نسخ حكم كذا
١٦١	خاتمة الكتاب فيما يعرف به تاريخ النسخ
١٦٢	الأصل الثاني من أصول الأدلة سنة رسول الله صلى الله
١٦٣	عليه وسلم وفيه مقدمة وقسمان
١٦٤	المقدمة في بيان ألفاظ الصحابة الخ
١٦٥	القسم الأول من هذا الأصل الكلام في التواتر وفيه
١٦٦	أبواب
١٦٧	الباب الأول في إثبات أن التواتر يفيد العلم
١٦٨	الباب الثاني في شروط التواتر وهي أربعة
١٦٩	مسئلة عدد الخبرين ينقسم إلى ما هو ناقص الخ
١٧٠	مسئلة القدرة شرط التكليف اتفاقا
١٧١	مسئلة قطع التماضي بأن قول الأربعة قاصر عن العدد
١٧٢	الكامل
١٧٣	مسئلة العدد الكامل اذا أخبر وأول يحصل العلم الخ

مصحفة	مصحفة
١٨٢ مسألة إذا قلنا لا يعتبر قول العوام لقصور آتهم الخ	١٣٩ خاتمة لهذا الباب في بيان شروط فاسدة
١٨٣ مسألة المتدع إذا خالف لم ينعقد الإجماع دونه الخ	١٤٠ الباب الثالث في تقسيم الخبر إلى ما يجب تصديقه وإلى ما يجب تكذيبه وإلى ما يجب التوقف فيه وهي ثلاثة أقسام
١٨٥ مسألة قال قوم لا يعتد بإجماع غير الصحابة	١٤٠ القسم الأول ما يجب تصديقه الخ
١٨٥ مسألة الإجماع من الأكابر ليس بحجة	١٤٣ القسم الثاني من الأخبار ما يعلم كذبه
١٨٧ مسألة قال مالك الحجة في إجماع أهل المدينة فقط	١٤٤ القسم الثالث ما لا يعلم صدقه ولا كذبه
١٨٨ مسألة اختلفوا في أنه هل يشترط أن يبلغ أهل الإجماع عدد التوارخ	١٤٥ القسم الثاني من هذا الأصل في أخبار الآحاد وفيه أبواب الأول في اثبات التعبد به وفيه أربع مسائل
١٨٩ مسألة ذهب داود وشيعته إلى أنه لا حجة في إجماع من بعد الصحابة	١٤٥ مسألة في بيان المراد بخبر الواحد
١٩١ مسألة إذا أفتى بعض الصحابة بفتوى وسكت الآخرون لم ينعقد الإجماع الخ	١٤٦ مسألة في جواز التعبد بخبر الواحد وعدمه
١٩٢ مسألة إذا انفقت كلمة الأمة ولو في لحظة انعقد الإجماع الخ	١٤٧ مسألة ذهب قوم إلى أن العقل يدل على وجوب العمل بخبر الواحد الخ
١٩٦ مسألة يجوز انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس ويكون حجة	١٤٨ مسألة الصحيح أنه لا يستحيل التعبد بخبر الواحد الخ
١٩٨ الباب الثالث في حكم الإجماع	١٥٥ الباب الثاني في شروط الراوي وصفته
٢٠٢ مسألة إذا خالف واحد من الأمة أو اثنين لم ينعقد الإجماع	١٥٧ مسألة في تفسير العدالة
٢٠٣ مسألة إذا اتفق التابعون على أحد قولي الصحابة لم يصح القول الآخر مجورا الخ	١٦٠ مسألة في الاختلاف في شهادة الفاسق المتأول
٢٠٥ مسألة فيما إذا اختلفت الأمة على قولين ثم رجعوا إلى واحد	١٦١ خاتمة جامعة للرواية والشهادة
٢١٥ مسألة الإجماع لا يثبت بخبر الواحد الخ	١٦٢ الباب الثالث في الجرح والتعديل وفيه أربعة فصول
٢١٦ مسألة الأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكا بالإجماع	١٦٥ الباب الرابع في مستند الراوي وكيفية ضبطه
٢١٧ الأصل الرابع دليل العقل والاستصحاب	١٦٦ مسألة فيما يقوله عند الشك في سماعه من الشيخ
٢٢٤ مسألة لا حجة في استحباب الإجماع الخ	١٦٧ مسألة إذا أنكر الشيخ الحديث ولم يعمل به لم يصح الراوي مجروحا
٢٣٢ مسألة في أن النافي هل عليه دليل الخ	١٦٨ مسألة أنفراد الثقة بزيادة في الحديث مقبول عند الجماهير الخ
٢٤٥ خاتمة لهذا القطب ببيان أن ثم ما يظن أنه من أصول الأدلة وليس منها وهي أربعة	١٦٨ مسألة نقل الحديث بالمعنى دون اللفظ حرام على الجاهل الخ
٢٧١ فصل في تفریع الشافعي في القديم على تقليد الصحابة ونصوصه	١٦٩ مسألة المرسل مقبول عند مالك وأبي حنيفة الخ
٣١٥ القطب الثالث في كيفية استثمار الأحكام من منبرات الأصول ويشتمل على صدر ومقدمة وثلاثة فصول	١٧١ مسألة خبر الواحد فيما تم به البلوى مقبول الخ
	١٧٣ الأصل الثالث من أصول الأدلة الإجماع وفيه أبواب الأول في اثبات كونه حجة على منكره
	١٨١ الباب الثاني في بيان أركان الإجماع
	١٨١ مسألة يتصور دخول العوام في الإجماع الخ

صحيحة	صحيحة
٣٥٩ مسألة اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ للحقيقة	٣١٥ صدر القطب الثالث
٣٦٠ خاتمة جامعة	٣١٧ الفن الأول في المنظوم وكيفية الاستدلال بالصيغة الخ
٣٦٤ القول في البيان والمبين - مسألة في حد البيان	وفيه مقدمة وسبعة فصول
٣٦٨ مسألة في تأخير البيان	٣١٨ الفصل الأول في مبداء اللغات
٣٨١ مسألة ذهب بعض المجوزين لتأخير البيان في العموم الى	٣٢٢ الفصل الثاني في أن الاسماء الغوية هل تثبت قياسا
منع التدريج في البيان	٣٢٥ الفصل الثالث في الأسماء العرفية
(٣٨٢) مسألة لا يشترط أن يكون طريق البيان للجمل	٣٢٦ الفصل الرابع في الأسماء الشرعية
والتخصيص للعموم كطريقي الجمل والعموم	٣٣٣ الفصل الخامس في الكلام المفيد
٣٨٤ القسم الثاني من الفن الأول في الظاهر والمؤول	٣٣٧ الفصل السادس في طريق فهم المراد من الخطاب
٣٨٩ مسألة التأويل وان كان محتملا فقد يجتمع قرائن تدل	٣٤١ الفصل السابع في الحقيقة والمجاز
على فساد	٣٤٥ القسم الأول من الفن الأول من مقاصد القطب
٤٠٠ مسألة قال قوم قوله فاطعام ستين نسكينا نص في	الثالث في الجمل والمبين
وجوب رعاية العدد الخ	٣٥٥ مسألة اذا أمكن حل لفظ الشارع على ما يفيد معنيين
٤٠٢ مسألة في تقسيم العموم الى قوى وضعيف	وجله على ما يفيد معنى واحدا فهو مجمل
٤١١ القسم الثالث في الأمر والنهي	٣٥٦ مسألة ما أمكن حله على حكم متجدد فليس بأولى مما
٤١١ النظر الأول في حد الأمر وحقيقته	يجمل اللفظ فيه على التقرير على الحكم الأصلي
٤١٧ النظر الثاني في الصيغة	٣٥٧ مسألة اذا دار الاسم بين معناه اللغوي ومعناه الشرعي
٤٣٥ مسألة ان قال قائل قوله افعل بعد الخطر ما موجه	قال القاضي هو مجمل

صفحة	صفحة
خطبة الكتاب ٢	١١١
المقدمة في حذأصول الفقه وموضوعه وغايته ٨	مسئلة المندوب هل هو مأثور به الخ
(المقالة الأولى) في المبادئ الكلامية ١٧	١١٢
مسئلة النظر مفيد للعلم بالضرورة الخ ٢٣	مسئلة المندوب ليس بشكليف
مسئلة قال الأشعري ان الافادة بالعادة ٢٣	١١٢
(المقالة الثانية) في الاحكام وفيها أبواب ٢٤	مسئلة المكروه كالمندوب الخ
الباب الاول في الحاكم ٢٥	١١٢
مسئلة لاحكام الامن الله ٢٥	مسئلة الاباحة حكم شرعي
فائدة في تحقيق صدور الافعال الاختيارية للعبد ٤٠	١١٣
مسئلة قال الأشعري يشكر المنعم ليس بواجب عقلا ٤٧	مسئلة المباح ليس بجنس الواجب
مسئلة لا خلاف في أن الحكم وان كان في كل فعل ٤٨	١١٣
قدعي الخ	مسئلة المباح ليس بواجب
(تنبيه) الخفية قسموا الفعل بالاستقراء الى ما هو ٥١	١١٤
حسن الخ	مسئلة المباح قد يصير واجبا عندنا
الباب الثاني في الحكم ٥٤	١٢٠
مسئلة الواجب على الكفاية واجب على الكل ٦٢	مسئلة الحكم بالعمدة في العبادات عقلي
مسئلة ايجاب أمر من أمور معلومة صحيح ٦٦	١٢٣
تقسيم الواجب الى مؤقت وغيره ٦٩	الباب الثالث في المحكوم فيه وهو الفعل
مسئلة اذا كان الواجب موسعا فجميع الوقت وقت ٧٣	١٢٣
لأدائه	مسئلة لا يجوز التكليف بالمتع
٧٦	١٢٨
مسئلة السبب في الواجب الموسع الجزء الاول الخ	مسئلة الكافر مكلف بالفروع عند الشافعية
٧٧	١٣٢
فرع صرح عصر يومه في الجزء الناقص	مسئلة لا تكليف الا بالفعل
٧٨	١٣٤
مسئلة لا ينقل الواجب عن وجوب الاداء	مسئلة نسب الى الأشعري أن لا تكليف قبل الفعل
٨٥	١٣٧
مسئلة الواجب قسمان أداء وقضاء	مسئلة قسم الخفية القدرة الى ممكنة والى ميسرة
٨٨	١٤٠
مسئلة اختلف في وجوب القضاء هل هو بأمر جديد	مسئلة لا يشترط القدرة الممكنة للقضاء عندنا الخ
٩٥	١٤٣
مسئلة مقدمة الواجب المطلق واجب مطلقا	الباب الرابع في المحكوم عليه وهو المكلف
٩٧	١٤٣
مسئلة وجوب الشيء يتضمن حرمة ضده	مسئلة فهم المكلف الخطأ بشرط التكليف عندنا الخ
١٠٣	١٤٦
مسئلة اذا نسخ الوجوب بقى الجواز	مسئلة المعدوم مكلف
١٠٤	١٥١
مسئلة يجوز اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد	مسئلة في صحة التكليف بالفعل الممكن بالذات وفي
بالجنس	العادة
١١٠	١٥٣
مسئلة يجوز تحريم أحد أشياء كإيجابه	مسئلة اسلام الصبي العاقل صحيح الخ
	١٥٤
	مسئلة العقل شرط التكليف الخ
	١٥٦
	مسئلة الاهلية الكاملة بكمال العقل والبدن
	١٦٤
	مسئلة سفر المعصية لا تمنع الرخصة عندنا الخ
	١٦٥
	مسئلة المؤاخذة بالخطأ جارة عقلا
	١٦٦
	مسئلة الاكراه ملج
	١٦٨
	مسئلة لاجع عقلا أو شرعا الخ
	١٧٢
	مسئلة العبد أهل للتصرف ومالك اليد عندنا
	١٧٥
	مسئلة الموت هادم لأساس التكليف
	١٧٧
	(المقالة الثالثة) في المبادئ اللغوية الخ
	١٨٥
	مسئلة هل يجوز القياس في اللغة الخ

صفحة	صفحة
٢٤٠	١٩١ الفصل الاول في اشتقاق المفرد وجوده
٢٤٢	١٩٢ مسألة شرط صحة اطلاق المشتق صدق أصله
٢٤٢	١٩٣ مسألة اطلاق المشتق للبشر حقيقة
٢٤٣	١٩٥ مسألة لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره
٢٤٣	١٩٦ مسألة الأسود ونحوه يدل على ذات ممتصة بالسواد
٢٤٤	١٩٨ الفصل الثاني في تعدد معني المفرد
٢٤٤	١٩٨ مسألة المشترك قد اختلف فيه الخ
٢٤٧	٢٠٠ مسألة هل وقع المشترك في القرآن
٢٤٨	٢٠١ مسألة هل لل مشترك عموم
٢٤٨	٢٠٣ الفصل الثالث في تعريف الحقيقة ونقيضها
٢٤٨	٢٠٥ مسألة للجواز أمارات
٢٤٩	٢٠٨ مسألة في هل يستلزم المجاز الحقيقة
٢٤٩	٢٠٨ مسألة اختلف في نحو أنبت الربيع البقل على أربعة
٢٥٠	مذاهب
٢٥٠	٢١١ تمة النقل والاضمار والتخصيص أولى من الاشتراك الخ
٢٥٠	٢١١ مسألة المجاز واقع في القرآن والحديث الخ
٢٥١	٢١٢ مسألة الاظهر أن في القرآن معربا الخ
٢٥١	٢١٣ مسألة المجاز خلف عن الحقيقة الخ
٢٥١	٢١٥ مسألة في المجاز عموم الحقيقة الخ
٢٥٣	٢١٦ مسألة لا يجوز الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي الخ
لفظ آخر	٢٢٠ مسألة الحقيقة المستعلة أولى من المجاز المتعارف الخ
٢٥٣	٢٢١ مسألة الحقيقة تترك لتعذر هاعقلا أو عادة الخ
٢٥٤	٢٢١ مسألة في أن الحقيقة الشرعية لا تحتاج الى قرينة
٢٥٤	٢٢٣ مسألة المجاز يصح شرعا لعدم وجوب النقل الخ
٢٥٥	٢٢٦ مسألة المجاز انما يكون في اسم الجنس الخ
٢٦٥	٢٢٦ مسألة في انقسام الحقيقة والمجاز الى صريح وإلى كناية
٢٦٧	٢٢٩ تمة في مسائل الحروف
٢٦٨	٢٢٩ مسألة الواو والجمع مطلقا
٢٦٩	٢٣٤ مسألة الفاء للترتيب الخ
٢٧٢	٢٣٤ مسألة ثم للتراخي الخ
٢٧٣	٢٣٦ مسألة بل في المفرد للاضراب
هل يشمل النساء وضعها	٢٣٧ مسألة لكن خفيفة وثقيلة للاستدراك
٢٧٨	٢٣٨ مسألة أول أحد الامر ين
٢٤٠	٢٤٠ مسألة حتى للغاية
٢٤٢	٢٤٢ مسائل حروف الجر
٢٤٢	٢٤٢ مسألة الباء للاتصاف
٢٤٣	٢٤٣ فرع يلزم تكرار الاذن في ان خرجت الا باذني
٢٤٣	٢٤٣ مسألة على الاستعلاء
٢٤٤	٢٤٤ مسألة من اختلف فيها
٢٤٤	٢٤٤ مسألة الى الانتهاء حكم ما قبلها
٢٤٧	٢٤٧ مسألة في الظرفية حقيقة
٢٤٨	٢٤٨ مسائل أدوات التعليق
٢٤٨	٢٤٨ مسألة ان للتعليق على ما هو على خطر الخ
٢٤٨	٢٤٨ مسألة اذا ظرف زمان الخ
٢٤٩	٢٤٩ مسألة لولا امتناع الثاني لا امتناع الاول
٢٤٩	٢٤٩ مسألة كيف الحال
٢٥٠	٢٥٠ مسائل الظروف
٢٥٠	٢٥٠ مسألة قبل وبعد ومع متقابلات
٢٥٠	٢٥٠ مسألة عند الحضرة الحسية الخ
٢٥١	٢٥١ مسائل مشفرة
٢٥١	٢٥١ مسألة غير متوغل في الابهام الخ
٢٥١	٢٥١ مسألة اللام للاشارة للعلمية
٢٥٣	٢٥٣ الفصل الرابع في الكلام على المفرد بالقياس الى
لفظ آخر	
٢٥٣	٢٥٣ مسألة الترادف وقع في اللغة الخ
٢٥٤	٢٥٤ مسألة لا ترادف بين الحد والمحدد
٢٥٤	٢٥٤ مسألة لا ترادف بين المؤكد والمؤكد
٢٥٥	٢٥٥ الفصل الخامس في تقسيم المفرد الى عام وخاص
٢٦٥	٢٦٥ مسألة موجب العام قطعي عندنا
٢٦٧	٢٦٧ مسألة يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص
٢٦٨	٢٦٨ مسألة الجمع المنكر ليس من صيغ العموم
٢٦٩	٢٦٩ مسألة أقل الجمع ثلاثة
٢٧٢	٢٧٢ مسألة استغراق الجمع لكل فرد فرد كالمفرد
٢٧٣	٢٧٣ مسألة جمع المذكر السالم ونحوه مما يغلب فيه الرجال
هل يشمل النساء وضعها	
٢٧٨	٢٧٨ مسألة الخطاب التحيزي لا يعم المعدومين في زمن الوحي

مصحفة	مصحفة
٣٤٩ مسألة يجوز تخصيص السنة بالسنة الخ	٢٧٨ مسألة المتكلم داخل في عموم متعلق الخطاب
٣٤٩ مسألة لا يجوز عند الحنفية تخصيص الكتاب بخبر الواحد	٢٨٠ مسألة خطاب الشارع لواحد من الامة لا يعم
٣٥٢ مسألة الاجماع يخص القرآن والسنة	٢٨١ مسألة خطابه تعالى الرسول هل يعم الامة
٣٥٣ مسألة القائلون بالمفهوم المخالف لخصاياه العموم	٢٨٢ مسألة خذ من أموالهم صدقة لا يقتضى أخذها من كل نوع
٣٥٤ مسألة فعل الرسول بخلاف العموم مخصص	٢٨٣ مسألة العام قد يتضمن مداوذا الخ
٣٥٤ مسألة التقرير مخصص عند الشافعية	٢٨٥ مسألة اذا علل الشارع حكما بعله عم في محالها
٣٥٥ مسألة فعل الصحابي العادل العالم مخصص	٢٨٦ مسألة لا آكل مثلا يفيد العموم
٣٥٥ مسألة افراد فر من العام بحكمه لا يخصه	٢٨٩ مسألة الاستواء بين الشيتين بوجه ما معلوم الصدق
٣٥٦ مسألة رجوع الضمير الى بعض افراد العام ليس مخصصا	٢٩٤ مسألة المقضى ما استدعاه صدق الكلام أو صحته
٣٥٧ مسألة القياس مخصص عند الائمة الاربعة	٢٩٧ مسألة لمفهوم المخالفة عند قائله عموم
٣٦٠ فصل المطلق مادل على فرد ما منتشر	٢٩٨ مسألة مثل قوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده معناه بكافر
٣٦١ مسألة في المطلق والمقيد اذا اختلف حكمهما	٣٠٠ التخصيصات
٣٦٧ فصل في الامر	٣٠١ مسألة التخصيص جائز عقلا وواقع استقراء
٣٧٢ مسألة صيغة افعل ترد لعشرين معنى	٣٠٢ مسألة لا يجوز تأخير المخصص عند الحنفية
٣٧٣ مسألة صيغة افعل عند الجمهور حقيقة في الوجوب لا غير	٣٠٦ مسألة التخصيص الى كم
٣٧٧ مسألة الامر الوجوب شرعية الخ	٣٠٨ مسألة العام بعد التخصيص ليس بحجة
٢٧٧ مسألة الامر اذا كان حقيقة في الوجوب فقط في الاباحة والتدب يكون مجازا	٣١١ مسألة العام المخصص مجاز الخ
٣٧٩ مسألة صيغة الامر بعد الخطر للاباحة	٣١٦ مسألة أداة الاستثناء مجاز في المنقطع الخ
٣٨٠ مسألة الامر لطلب الفعل مطلقا عندنا	٣١٦ مسألة قد اختلف في نحو على عشرة الالائة الخ
٣٨٤ مسألة صيغة الامر لا تختمل العموم والعدد المحض الخ	٣٢١ مسألة شرط الاستثناء الاتصال ولو عرفا
٣٨٦ مسألة صيغة الامر المعلق بشرط قيل للتكرار الخ	٣٢٣ مسألة الاستثناء المستغرق باطل
٣٨٧ مسألة القائلون بالتكرار قائلون بالفور	٣٢٦ مسألة الحنفية قالوا بشرط الاتصال البعضية
٣٩١ مسألة اذا تكرر أمر أن متعاقبان الخ	٣٢٦ مسألة الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس
٣٩٢ مسألة اذا أمر بفعل مطلق فالطلب الماهية	٣٣٢ مسألة الاستثناء بعد جمل متعاطفة يتعلق بالاخيرة
٣٩٣ مسألة الاتيان بالأمور به على وجهه هل يستلزم الاجزاء الخ	٣٣٩ الثاني من المخصصات المتصلة الشرط
٣٩٥ فصل النهى اقتضاء كفى الخ	٣٤٢ مسألة الشرط كالاستثناء الا في عقبه الجمل
٣٩٦ مسألة النهى هل يدل على الفساد لغة	٣٤٣ الثالث من المخصصات المتصلة الغاية
٣٩٦ مسألة النهى هل يدل على الفساد شرعا	٣٤٤ الرابع الصفة
٣٩٨ مسألة النهى عنه لا يكون متعاقبا	٣٤٤ الخامس بدل البعض
	٣٤٥ مسألة العرف العملي مخصص عندنا
	٣٤٥ مسألة هل يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب

صحيحة	صحيحة
٤١٠ مسألة جمهور الخفية والشافعية على أن الفعوى ليس بقياس	٣٩٩ مسألة المنهى عنه لعينه لا يكون شرعياً عندنا
٤٣٣ مسألة التعليق هل يمنع السبب أو الحكم	٤٠٣ مسألة النهي في الحسيات يدل على الفساد
٤٣١ تذييب التعليق هل يبقى مع زوال المحلية	٤٠٥ مسألة القبيح لعينه لا يقبل النسخ
٤٣٤ مسألة في الكلام على انما	٤٠٦ مسألة النهي يقتضى الدوام
	٤٠٦ فصل دلالة اللفظ عندنا أربعة

(تمت)

